

PRZYCZYNA PIERWSZA — PRZYCZYNY WTÓRNE

Wielka jest różnica między stwarzaniem i wytwarzaniem. Oczywiście zachodzi podobieństwo między artystą i rzemieślnikiem; wykorzystuje ten motyw Platon w *Timajosie*, gdzie Demiurg lepi świat z gliny. Otóż jest też pewna analogia między Bogiem i zdunem czy rzeźbiarzem; ale tu właśnie czai się niebezpieczeństwo. Jeżeli ta analogia jest wzięta zbyt dosłownie, prowadzi do pojęcia jakiegoś bezkształtnego tworzywa, które jest jak gdyby równorzędne w trwaniu do wykorzystującego je twórcy. Otóż w Bogu tak absolutnie nie jest. Stwarzanie jest czymś zupełnie innym niż twórczość artystyczna, jest daniem istnienia rzeczy stwarzanej. Twórca — artysta, rzemieślnik jest tylko przyczyną zaistnienia, jest tzw. *causa fiendi* — przyczyną stania się, a Stwórca jest przyczyną istnienia. Występuje bardzo zasadnicza różnica między tymi przyczynami. *Nomen causa* (oczywiście chodzi tutaj o *causa efficiens* — przyczynę sprawczą) *importat influxum quemdam ad esse causati* — (Komentarz do *Metafizyki* — V, 751). To znaczy, że pojęcie przyczyny zakłada, pociąga za sobą pewien wpływ na istnienie tego, co jest uprzyczynowione, co jest skutkiem działania przyczyny, czyli w przyczynowaniu sprawczym zawsze jakieś istnienie zostaje przekazane skutkowi przez przyczynę.

Gdyby Bóg stwarzał byty, które mogłyby istnieć bez aktu Bożego udzielającego istnienia, stwarzałby byty sprzeczne, bo stwarzałby „bogów”, a pojęcie Boga stworzonego zakłada sprzeczność (zob. *C. gent.* II, 25). Ale — i to jest ważne — wszystkie stworzenia, każde w swoim zakresie, są jednak też przyczynami sprawczymi. Rzeczy nie mają się tak, że jest tylko jedna przyczyna sprawcza, którą jest Bóg. Bóg podtrzymuje w istnieniu wszystko, co nas otacza i nas samych, którzy jesteśmy przyczynami w zakresie skończonym, bardzo wąskim lub szerszym. Wszystkie rzeczy stworzone są przyczynami wtórnymi — a tylko Bóg jest przyczyną pierwszą, przyczyną wszystkich przyczyn. Bóg, jak była już o tym mowa, jest bliżej nas niż my sami siebie. Podobnie i tutaj — *Deus principalis est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes* (*C. gent.* III, 67, 5) — Bóg jest pełniej, w sposób bardziej ważny i skuteczny, przyczyną wszelkiego działania, aniżeli wtórne przyczyny działające. To znaczy, że w działa-

niach wszystkich stworzeń Bóg jest bardziej przyczyną niż same te stworzenia.

Tu otwiera się ogromne pole do dyskusji: więc jakże, Bóg jest również przyczyną tych wszystkich działań złych, dokonywanych przez ludzi? Na to odpowiada Tomasz: Bóg jest przyczyną wszystkich przyczyn, tak koniecznych, jak i wolnych. Bóg tak ceni wolność, tak wielką rzeczą jest wolność, która — jak zobaczymy — jest wyłącznie przymiotem aniołów i ludzi, że będąc przyczyną przyczyn jest też przyczyną pierwszą działań wolnych w świecie wolności. Ta uniwersalna działalność pierwszej przyczyny sprawczej, Boga, sprawia wszystko we wszystkim, nie znosząc jednak wolności, mimo że jest prawdziwym przyczynowaniem. To jest znowu tajemnica: Bóg jest przyczyną wszystkich przyczyn, i koniecznych, i wolnych, nie znosząc konieczności i nie niwecząc wolności.

Uniwersalna i najgłębsza działalność przyczyny pierwszej nie umniejsza więc autentycznej aktywności stworzeń. Mało która filozofia tak bardzo utrzymuje, jeśli można tak powiedzieć, w mocy autonomię, samodzielność bytów stworzonych. Każdy człowiek jest prawdziwie panem swoich czynów, zwierzęta są rzeczywiście przyczynami swoich działań — podobnie rośliny, minerały, atomy. Wszystko to, całe to przyczynowanie jest zarazem jak gdyby niesione i powodowane przez ostateczną przyczynowość działania woli Bożej.

W związku z tym zwróćmy uwagę, na dwie wypowiedzi św. Tomasa. Oto pierwszy tekst: *Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint* (*De veritate*, XI, 1) — Pierwsza przyczyna z racji najwyższego stopnia swojej dobroci (*eminentia bonitatis suae*) nie tylko udziela innym rzeczom tego, że istnieją, ale sprawia również, że są przyczynami. Na tym polega uczestnictwo stworzeń w Bogu, że są one również przyczynami. Uczestniczą nie tylko w istnieniu samoistnym, którym jest Bóg; ale również w tym, że Bóg jest przyczyną. Odzwierciedlają one — każde w innym stopniu — ostateczną przyczynowość Boga. Stąd druga wypowiedź, która jest wspaniałym *credo* humanizmu św. Tomasa i która może być uznana za dewizę jego myśli: *Detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitatis derogare* (*C. gent.* III, 69, 16) — pozbawiać rzeczy ich własnych działań to uwłaczać Bożej dobroci. Jest to ważne zdanie. Stwierdzamy w nim, że im więcej stworzenie rozwinie siebie, tym bardziej wyrazi doskonałość Bożą, tym pełniej w nim się ta *bonitas Dei*, owa dobroć Boga objawi.

Tomasz chce powiedzieć, że żaden byt nie może zmierzać we właściwy sposób do Boga jako do swego celu, jeżeli nie spełnia swego

własnego, jemu powierzonego dobra. Jest to zasada autonomii doczesności, którą tak mocno podkreślał Maritain: każdy byt musi się rozwinąć zgodnie z rządzącymi jego naturą prawami, dojść do pewnej miary rozwoju i dopiero wtedy może się w pełnym wymiarze przyczynić do chwały Boga. Dlatego św. Tomasz mówi zupełnie jednoznacznie: *Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem* (C. gent. III, 21, 6) — każde jestestwo, zmierzające do swojej własnej doskonałości, zmierza do podobieństwa Bożego. Tę myśl św. Tomasz tak wyraża Gilson: *...sauvegarder les droits de la créature, c'est... le seul moyen de sauvegarder les droits de Dieu*¹⁰ — utrzymanie praw stworzeń jest jedynym sposobem utrzymania praw Bożych. To są mocne słowa. Nie wolno nigdy deptać praw stworzeń, a utrzymanie, pełne rozwinięcie i uznanie tych praw stworzeń, tego wszystkiego, co wynika z natury, jest najlepszym sposobem, aby utrwalić moc praw Boga.

Na tym tle rozumiemy też lepiej wizję świata, jaką miał św. Bonaventura, choć myśl płynie z innych źródeł i inny ma kontekst, ale jest bliska przedstawionym poglądom św. Tomasz. Dla św. Bonawentury cały świat jest jak gdyby jednym wielkim systemem zwierciadeł: lustra są małe albo ogromne, bardzo czyste albo mniej czyste, a wszystkie mają odzwierciedlać Boga, odbijać Boże doskonałości. Św. Tomasz wyraźnie powiada, że owa podobizna doskonałości Bożej w sposób doskonały urzeczywistnia się tylko i wyłącznie w Słowie: *in Verbo*. Tylko Słowo Boże, które jest zrodzone, a nie stworzone, jest pełnym, doskonałym odbiciem chwały Ojca.

Czy jednak świat, w którym jest tyle zła — może być uznany za Boże zwierciadło? Często słyszy się pytanie: dlaczego Bóg nie stworzył takiego świata, by nie było w nim zła? Filozof, który musi podchodzić chłodno do każdego zagadnienia, patrzeć na racje i — o ile to możliwe — eliminować balast uczuciowy, jeśli poprawnie i wnikliwie myśli, musi dojść do takiego wniosku: jak Bóg nie może stworzyć bytu sprzecznego, tak samo nie może powołać do istnienia bytu doskonałego, bo byt doskonały w ścisłym tego słowa znaczeniu byłby Bogiem. Żaden więc byt, ani w całości, ani w jakiejś jego części, nie może być bytem w pełni doskonałym. Czyste urzeczywistnienie może być tylko jedno, nie może być dwóch Bogów. Św. Tomasz rozumuje: jeżeli takie są nieugięte prawa rzeczywistości, jeżeli Bóg nie może stworzyć bytu w pełni doskonałego, to najbliższym, możliwym do zrealizowania

¹⁰ Etienne Gilson, *Le Thomisme*, Paryż 1944, s. 259. Wyd. polskie — *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasz z Akwinu*, przeł. Jan Rybałt, PAX, Warszawa 1960.

odblaskiem doskonałości jest stworzyć całą skalę bytów od najmniej doskonałych do możliwie najdoskonalszych. I jest w tym zawarta jakby pewna tragedia: najbardziej doskonały byt stworzony musi być tym samym bytem najpełniej wolnym, będzie to bowiem najdoskonalszy duch, a z kolei pełna wolność polega na tym, że może ów duch stworzony wybrać dobro lub zło. Możliwość wyboru zła jest konieczna, nie może być odjęta od najdoskonalszego ducha. Stąd głęboka racja próby i buntu aniołów, a także próby i buntu człowieka, zarówno pierwszego człowieka, jak i nas wszystkich. Jest to los każdego jestestwa duchowego: musi przejść przez próbę wolności.

Na tym polega istota zła, że coś posiada brak dobra, które posiadać powinno. Tomasz pisze wyraźnie: *Privatio est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione sic accepta est ratio mali* (C. gent. III, 6, 1) — brak jest brakiem tego, co ktoś lub coś z natury, z istoty swojej powinien posiadać. Na tak rozumianym braku zasadza się istota zła. Jest to brak wynikający również z niedoskonałości czynnika materialnego w świecie cielesnym. Wielką tajemnicą jest zależność poziomu doskonałości czynnika cielesnego od stanu ducha w całym świecie. Są takie teorie teologiczne, które twierdzą, że w ogóle całe zło materialne zaczęło męczyć ludzkość i świat z powodu popełnionych przez ludzi grzechów. Gdyby grzech pierworodny nie miał swoich złych skutków, gdyby ludzie inaczej postępowali, to i zwierzęta nie były złośliwe. Znane nam przyjazne ustosunkowania się świętych do zwierząt — choćby św. Franciszka czy św. Hieronima — świadczą o tym, że jest jakaś tajemnicza zależność wartości materialnych, a także niszczalności, zepsucia świata materialnego, od walorów ducha lub od ich braku.

Zło występuje zawsze albo jako brak w tej dziedzinie materialnej, albo jako brak właściwej orientacji w naszych aktach poznawczych i w chętni związany z tym poznaniem — to jest zło moralne. Zło, i to jest ważne, jest zawsze zakotwiczone w czymś, w jakimś podmiocie, który jest dobry z tego powodu, że jest bytem. Nawet największe zło (przy- pominamy sobie problem szatana, o którym była już mowa) tkwi zawsze w podmiocie, który jako byt — jest dobry. Dlatego nie ma żadnej substancjalizacji ani personifikacji zła. Nie ma rzeczy złych. Nie ma osób do cna złych. Są tylko braki materialne i braki duchowe w podmiotach dobrych. Gdybyśmy przyjrzeni się całemu światu, okazałoby się, że nic z tego, co jest, nie jest złe. To, co w Objawieniu Starego Testamentu jest powiedziane na początku Księgi Genesis o stworzeniach, że były bardzo dobre — pozostaje nadal w pełni aktualne.

A jednak zło fizyczne i moralne jest czymś nadto namacalnym! Czy Bóg jest jego przyczyną?

Bóg o tyle tylko może być uznany za przyczynę zła, że chce bytów przemijających i ograniczonych. Gdyby nie chciał takich bytów, to w ogóle by nic nie istniało, a lepiej jest być niż nie być, lepiej istnieć niż nie istnieć. I dlatego św. Tomasz mówi w *Summie teologii: Deus quasi per accidens causat corruptionem rerum* (I q.49 a.2 c.) — Bóg jak gdyby ubocznie *per accidens*, przypadkowo powoduje zepsucie rzeczy, chcąc, żeby w ogóle istniały. Rzeczy muszą przejść przez wszystkie fazy niedoskonałości materialnej i duchowej, żeby dojść później do tego stanu nadprzyrodzonego, o którym mówi nam wiara, że zaistnieje „w nowym niebie i nowej ziemi”, w życiu doskonałym, szczęśliwym, w którym wszystko będzie odnowione, znikną ły, cierpienia, żale, wszystkie boleści i zostanie tylko to, co jest bytem, co jest dobre. Ale taką wizję daje wiara (por. Ap 21,1–4); filozofia nie sięga tak daleko. Jeżeli zaś staje przed nami filozoficzny problem przyczyny zła, to trzeba zawsze pamiętać, że Bóg — jako przyczyna wszystkiego, co jest — jest przyczyną zła *per accidens*. Rozróżnienie *per se* i *per accidens* jest ważne w języku scholastycznym: *per se* — znaczy z istoty swojej, a *per accidens* — ubocznie. Zatem tylko ubocznie, przypadkowo i przygodnie jest Bóg przyczyną zła. *Per se*, samo z siebie, zło wynika tylko z niedoskonałości przyczyn wtórnych, które nie mogą być doskonałe, bo gdyby nie było w nich możliwości wielu różnych braków i ich następstw, to nie byłyby przecież stworzeniami — to jest zasadnicza myśl, która się tutaj ciągle przewija.

Oczywiście, utrwalenie wszystkiego w dobru, trwanie wszystkich rzeczy, przekonanie, że nic nie ginie, że wszystko, co jest bytem, trwa, to jest wizja wiary, która ma też swoje uzasadnienie w filozofii. Jeżeli bowiem coś jest zależne w swoim istnieniu od tego korzenia istnienia, którym jest Bóg, to jest ono też utrwalone raz na zawsze w tym źródle. Dlatego można tu zastosować to, co powiedział kiedyś Gałczyński o Bachu, że w Bachu znajdziesz wszystko; tak samo w Bogu znajdujemy wszystko, w Bogu jest jeszcze nieskończenie bardziej wszystko. Nic z tego, co zaistniało, co jest — od najmniejszego robaczka czy atomu począwszy, a skończywszy na największych dziełach duchowych ludzi i aniołów — nie ginie, wszystko jest w Bogu.

To jest niewątpliwie akcent optymistyczny i, można by powiedzieć, jakieś uproszczone rozwiązanie problemu zła. Ale odpowiedź ta wydaje mi się jedyna, bo inne rozwiązanie byłoby zawsze nacechowane manicheizmem, wymagałoby uznania dwóch źródeł bytu i dwóch jego

odmian: jednego źródła dobra, drugiego źródła zła. Ale wtedy zło jest substancjalne, są rzeczy złe, są byty złe; jest królestwo dobra i królestwo zła. Pogląd taki jednak i filozoficznie nie wytrzymuje krytyki, i z wiarą jest zasadniczo, z gruntu sprzeczny.

XI

ŚWIAT CIAŁ — ŚWIAT DUCHÓW

Mamy przed sobą dość trudny etap rozważań, zanim przejdziemy do zagadnienia człowieka. To wszystko, co nas otacza, co słyszymy, widzimy, czego możemy dotknąć, wyczuć naszymi zmysłami, określamy jako świat bytów cielesnych. Co może, według św. Tomasza, wiedzieć człowiek od strony filozoficznej o tym świecie? Co wnosi filozofia w rozumienie świata cielesnego?

Tomasz jest wyznawcą filozofii, która darzy ogromnym zaufaniem i szacunkiem poznanie zmysłowe. Przecież, jak widzieliśmy, w myśli chrześcijańskiej w ogóle, a u św. Tomasza w szczególności, materia cieszy się szacunkiem. Myśl chrześcijańska była zawsze przeciwieństwem jakiejś pogardy materii. Wszystko, co jest, jest dobre. Bardzo mocno podkreślali to zawsze filozofowie—chrześcijanie. To samo dotyczy zmysłów, gdy chodzi o poznanie. Wrócimy do tego motywu, kiedy mówić będziemy o człowieku.

Człowiek jest wyposażony w poznanie zmysłowe i umysłowe. Gdyby człowiek nie miał żadnych zmysłów, gdyby był pozbawiony wszystkich dróg, którymi normalnie odbiera wrażenia, to nie mógłby mieć także w tym życiu żadnego poznania umysłowego. Św. Tomasz idzie tutaj po linii bardzo wyraźnie wyznaczonej przez tradycję filozofii arystotelesowskiej. Czasem interpretuje się tę filozofię zbyt biologicznie, jako naturalistyczną i materialistyczną. To jest zbyt skrajne podejście. Ale arystotelizm jest to typ filozofii, który widzi całą podstawę poznania ludzkiego w poznaniu zmysłowym. A to poznanie zmysłowe: widzenie, smakowanie, dotykanie, słyszenie — dotyczy właśnie świata ciał, tego, co nas otacza, wszystkich jestestw cielesnych. Ducha czystego, Boga jako ducha najdoskonalszego i innych duchów czystych nikt nigdy nie widział. O istnieniu Boga możemy wnioskować tylko na podstawie swoistej wiedzy, dotyczącej otaczającej nas rzeczywistości, wiedzy, którą zdobywamy z wielkim trudem. Poznanie zmysłowe jest punktem wyjścia dla poznania umysłowego — duchowego, które jest właściwym narzędziem, pozwalającym nam dotrzeć do problemu Boga, uprawiać kontemplację filozoficzną, metafizyczną.

Również nasza wiara ma swój punkt wyjścia, swoją genezę we wrażeniach słuchowych; wywodzi się z tego, co człowiek słyszy od przepowia-

dającego prawdy wiary (jest to wyraźnie powiedziane u św. Pawła: *Fides ex auditu* [Rz 10,17]). Zatem również i tu punktem wyjścia jest zmysłowe doznanie słuchowe, bo poprzez słyszenie czy poprzez inny sposób dotarcia do znaków przekazujących nam mowę, możemy treści tej mowy przyjąć. *Fides ex auditu* — wiara pochodząca ze słyszenia, to są ważne słowa, które pokazują, jak ogromny szacunek ma myśl chrześcijańska dla naszego skromnego, nikłego poznania zmysłowego i równocześnie dla całego świata materialnego, który jest tym materiałem, z jakim się ustawicznie od urodzenia do śmierci stykamy i z którego czerpiemy naszą wiedzę.

Dlatego św. Tomasz jest zdecydowanie przeciwny skrajnemu spirytualizmowi, tzn. takiej postawie, która by lekceważyła albo nie uwzględniała w wizji świata, w poznaniu rzeczywistości, kontaktu poznawczego ze światem cielesnym. Jeden z bardzo dalekich od myśli chrześcijańskiej filozofów, Baruch Spinoza, który stworzył w wieku XVII najkonsekwentniejszy filozoficzny system panteistyczny, tzn. utożsamiający Boga ze światem, głosił: „ja zaczynam filozofować od Boga”. Z pogardą wyrażał się o filozofach scholastycznych, że wychodzą w swoim filozofowaniu od rzeczy, od bytów dotykalnych, zmysłowo dostrzegalnych. Kartezjusz natomiast zaczyna swą refleksję filozoficzną od siebie, od swego własnego jestestwa, od swego „ja”. Dla św. Tomasza, jak widzieliśmy, w samym sercu metafizyki tkwi problem Boga, ale całe myślenie filozoficzne — jak zobaczymy to jeszcze, omawiając Tomaszową koncepcję człowieka — wyrasta z korzeni poznania zmysłowego. Poznanie umysłowe — duchowe — jest tym doskonalsze, im doskonalsze, im subtelniejsze jest nasze poznanie zmysłowe.

Na świat cielesny, na wszystkie rzeczy cielesne, które nas otaczają, można patrzeć bardzo rozmaicie. Zupełnie inaczej będzie tę rzeczywistość oceniał technik, inaczej żołnierz, inaczej lekarz, jeszcze inaczej artysta—plastyk, botanik, chemik, humanista, filozof. Nam chodzi o uświadomienie sobie, co stanowi specyficzność filozoficznej wizji świata cielesnego. Będzie to dla nas konieczne, ażeby zrozumieć Tomaszową koncepcję człowieka. Do czasów św. Tomasza nauk szczegółowych właściwie jeszcze nie było. Rozwijały się różne umiejętności (*artes*), wszystkie zaliczane do filozofii. W myśli europejskiej jako pierwsza nauka szczegółowa wyodrębniła się optyka. Rozwinął ją m.in. znakomity uczyony polski Witelo Ślązak, filozof neoplatonczyk i przyrodnik, który mógł znać osobiście św. Tomasza. Możemy być dumni, że jeden z naszych rodaków, należąc do ówczesnej światowej czołówki, brał udział w powstawaniu pierwszej niefilozoficznej nauki

szczegółowej. Inne nauki szczegółowe były jeszcze w tych czasach wymieszane w jednym tyglu razem z filozofią i dopiero w XV wieku powoli i stopniowo odłączają się od niej, zaczynając szukać swoich własnych praw i dochodzić do samodzielnego rozwoju.

Podstawą całej wizji filozoficznej św. Tomasza, dotyczącej poznania struktury świata cielesnego, jest znana nam już teza (do której musimy ciągle wracać) o złożoności wszystkich bytów z dwóch elementów, a mianowicie z możliwości i urzeczywistnienia. Przypomnijmy sobie, że tylko Bóg jest zupełnie wolny od wszelkiego złożenia. Tylko w Bogu nie ma złożoności z istoty (możliwości) i z istnienia (urzeczywistnienia). Bóg jest istnieniem. Wszystko poza Nim jest zespolone z możliwością, którą jest istota danej rzeczy, i urzeczywistnienia tej możliwości, którą jest przysługujące tej rzeczy istnienie. Wypada nam zrobić dalszy krok. Otóż złożoność z możliwości i urzeczywistnienia, z potencji i aktu, dokonuje się na dwóch piętach. Wszystkie byty, zarówno cielesne, jak i duchowe, poza Bogiem, są złożone z istoty i istnienia, lecz w bytach duchowych, w czystych duchach (aniołach) istota jest niezłożona, prosta, w Bogu zaś istota nie różni się od istnienia, jest tożsama z istnieniem. Anioł nie ma więc istoty złożonej tak, jak byty cielesne. Ma istotę prostą.

Natomiast w bytach cielesnych, i to jest podstawowa teza, istota jest złożona z możliwości i urzeczywistnienia. Czyli w bytach cielesnych występuje złożoność na dwóch piętach. Pierwsza — ogólniejsza, z istoty i istnienia, druga — w obrębie samej istoty, z możliwości i urzeczywistnienia. Lecz ta możliwość w istocie bytów cielesnych jest swoista; jest to możliwość bycia rzeczą rozciąglą, będącą tym, co my nazywamy właśnie ciałem, czyli czymś, co zajmuje przestrzeń, co jest kwantytatywne, ilościowo określone, co jest wymierne, złożone z części. To jest właśnie ta możliwość drugiego typu, drugiego rzędu, która się w ówczesnym filozoficznym języku technicznym nazywała materią. Trzeba pamiętać, że tutaj wyraz „materia” znaczy zupełnie coś innego niż to, co jest jego znaczeniem, gdy go używają fizycy, przyrodnicy czy technicy. To nie jest jakieś gotowe tworzywo, tylko możliwość, a więc coś, co samo z siebie nie może istnieć i jest zarazem możliwością bycia rzeczą rozciąglą.

Urzeczywistnieniem tej możliwości drugiego typu, możliwości, która się znajduje w istocie bytów cielesnych, jest nadanie tej rozciąglności kształtu w najszerszym tego słowa znaczeniu, czyli ukształtowanie tej możliwości przede wszystkim pod względem rozciąglności. W języku filozoficznym nazwano to formą. Biorąc przykład z najprostszych sztuk, powiedzmy ze sztuki zduńskiej, materia miałaby spełniać rolę

gliny, której zdun nadaje pewien kształt; rola kształtu przypadłaby tu formie. Ale to nie jest dobry przykład, bo możliwość, o której tu mówimy, w odróżnieniu od owej realnie istniejącej gliny, nie jest jeszcze żadną rzeczą cielesną samą w sobie. Byty cielesne mają więc, według św. Tomasza, podwójne złożenie. Są złożone z istoty i istnienia, a ich istota jest ponadto złożona z możliwości bycia czymś rozciąglym, czyli z materii i urzeczywistnienia tej możliwości, czyli z formy. Materia i forma są więc składnikami konstytuującymi istotę bytów cielesnych.

To jest trudna do zrozumienia sprawa. Ale trzeba koniecznie do niej wracać, tak samo, jak do problemu istoty i istnienia. Bez przemyślenia tych poglądów nie zrozumie się pewnych kluczowych myśli św. Tomasza, przede wszystkim tych, które dotyczą człowieka. Złożoność z materii i formy, czyli z możliwości ku rozciąglności i z urzeczywistnienia tej możliwości, nazywano, również w grece złożeniem hylemorficznym. Wyraz grecki *hyle* znaczy materia, tworzywo, dosłownie — las, drewno, z którego się wytwarza różne przedmioty. Dlatego średnio-wieczni łacinnicy tłumaczyli nieraz słowo *hyle* przez *silva* — las. *Morfe* — znaczy forma, kształt. A więc hylemorfizm to pogląd, zgodnie z którym istota wszystkich bytów cielesnych jest złożona z materii i formy. Będziemy często wracać w naszych rozważaniach do tych terminów: materia i forma. Ale musimy nieustannie pamiętać, że używamy ich w tym swoistym, przedstawionym właśnie znaczeniu. Są to wyrazy wzięte z języka potocznego, używanego w życiu codziennym, które zostały niejako obarczone i napełnione inną, filozoficzną treścią.

Przejdźmy teraz do twierdzeń św. Tomasza, które precyzują dokładniej rozumienie tej złożoności wszystkich bytów cielesnych.

1. Wszystko (bez wyjątku), co nas otacza w dostrzegalnym świecie, czyli w świecie dającym się stwierdzić za pomocą zmysłów, to byty zespolone z materii i formy tak rozumianych, jak to zostało wyjaśnione. Materia to nie jest tworzywo; nie jest to żaden materiał w rodzaju gliny czy drewna. Jest to coś, co się zachowuje podobnie jak glina, podobnie jak drewno, z których ma być zrobiony jakiś przedmiot czy ulepione jakieś naczynie; słowo „materia” jest tu użyte prawie metaforycznie. Św. Tomasz powtarza, że tak jak możliwość nie może istnieć sama bez urzeczywistnienia tej możliwości, czyli bez aktu — tak samo nigdzie w świecie nie istnieje sama materia bez formy. Istnieją tylko byty zespolone z materii i formy. *Dicere quod materia est in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul, unde a Deo fieri non potest* (*Quodlibetum* III, 1, 1) — twierdzić, że materia *est in actu* tzn. jest urzeczywistniona bez formy, czyli bez urzeczywistnienia, to uważać,

że rzeczy sprzeczne mogą razem istnieć, że coś może być urzeczywistnione i zarazem nie być urzeczywistnione. I stąd nawet Bóg nie może spowodować (*a Deo fieri non potest*), aby zaistniała materia bez formy. Materia istniejąca bez formy, możliwość istniejąca czyli urzeczywistniona — bez urzeczywistnienia jest przedmiotem sprzecznym, a więc sama materia — św. Tomasz bardzo mocno to podkreśla — nie może istnieć i nie może być stworzona przez Boga, który bytów sprzecznych stwarzać nie może.

Forma dat esse materiae — mówi on w *De principiis naturae* — forma daje istnienie materii. Ściśle tylko Bóg daje istnienie swoim aktem stwórczym, który wciąż działa i utrzymuje wszystko w istnieniu. Niemniej istnienie otrzymuje materia od Boga zawsze za pośrednictwem formy — i dlatego mówi św. Tomasz, że forma daje istnienie materii. Ta jest rzeczywistym elementem bytów cielesnych, który sam, bez formy, według św. Tomasza, istnieć nie może. Rzeczywiste — trzeba przy tym pamiętać — jest nie tylko to, co jest gotowym, istniejącym, pełnym bytem, lecz rzeczywistymi są również elementy, będące czynnikami konstytuującymi pełny byt. Materia jest właśnie elementem bytu, czynnikiem współkonstituującym byt cielesny, a nie samym bytem. Dlatego materia jest jednak czymś rzeczywistym, choć sama bez formy istnieć nie może. Nie jest ona przedmiotem idealnym, wymyślonym, przedmiotem będącym tylko jakimś hipotetycznym, roboczym elementem. Jest ona, według Tomasza, rzeczywistym składnikiem bytów cielesnych.

Ale naprawdę i samoistnie istnieją tylko tzw. *composita, entia composita* — byty złożone, zespolone, domyślnie: *composita ex materia et forma* — złożone z materii i formy. To, co w języku filozofii greckiej nazywało się tak wspaniale *sinola, sin* — razem, *holos* — cały, *sinolon* — byt złożony, ale stanowiący całość. Żaden z bytów cielesnych, które nas otaczają, nie jest samą materią lub samą formą, tylko zespoleniem tych dwóch elementów. I każdy stanowi jakąś całość i jedność. Oczywiście zdajemy już sobie teraz sprawę, że prawdziwie jednością jest tylko Bóg, w którym istota i istnienie są całkowicie tożsame. Inne jedności — poza Bogiem — są coraz mniej zwarte, coraz bardziej luźne, w miarę jak zbliżamy się do świata cielesnego. Niemniej w każdym bycie jest odbicie tej jedności nieraz bardzo niedoskonałe, bo przecież byty — lusterka — są różnej doskonałości, ale jednak wszystkie tę doskonałą jedność Bożą odbijają.

2. Św. Tomasz, zgodnie zresztą z bardzo dawną tradycją, wylicza pięć zasadniczych odmian takich jednolitych, samodzielnie istnieją-

cych w naszym świecie bytów cielesnych. Niektórzy uważają, że podział ten można odnieść tylko do ówczesnego stanu fizyki i innych nauk, ale wydaje się, że jest to schemat, który może pasować do wszelkiego rodzaju hipotez przyrodniczych. Hipotezy te przecież jedne po drugich ciągle się zmieniają i coraz to inaczej przedstawiają nam od strony szczegółowej strukturę ciał i całego świata cielesnego. Tych pięć odmian, pięć klas bytów cielesnych stanowi niejako szczeble drabiny, mającej wyrażać stopnie doskonałości wśród jestestw cielesnych.

a) Pierwszy szczebel to najmniejsze cząsteczki, niewidzialne, nieuchwytnie *sinola*. Cząsteczki te stanowią kanwę, strukturę wszelkich bytów cielesnych. Nigdy by ich św. Tomasz nie nazwał atomami, dlatego że *atomos* znaczy niepodzielny, a wtedy, gdy ktoś uważał, że najdrobniejsze cząsteczki są niepodzielne, tym samym wyznawał pewną specyficzną koncepcję kosmologiczną, był zwolennikiem atomizmu na gruncie filozofii przyrody. Tomaszowi nie chodzi o to, by podkreślać, że te najmniejsze cząsteczki są niepodzielne. Przeciwnie, mogą być podzielne w nieskończoność; ważne jest to, że są to cząsteczki najdrobniejsze. To są owe pierwsze *sinola*, najniższe jednostki cielesne, które św. Tomasz nazywa *corpora elementaria* — elementami najniższymi, najbardziej podstawowymi.

b) Drugim etapem są ciała powstałe z zespołów tego rodzaju ciał elementarnych. Możemy je nazwać ciałami zespołowymi, złożonymi z cząsteczek najdrobniejszych, lub drobinami; nazwy te mogą być tu różne, zapożyczone z terminologii nauk przyrodniczych. U Tomasza chodzi o to, że drugi szczebel w drabinie jestestw cielesnych to zespoły powstałe z najdrobniejszych ciał elementarnych. Na tym kończy się świat nieożywiony. Nie ma już innych bytów cielesnych i nieożywionych, będących samoistnymi całościami i względnie doskonałymi jednościami. W języku arystotelesowskim taki byt nazywa się *substantia*. Jest to byt, który jest całością sam z siebie, istnieje samodzielnie i jest podłożem swoistych właściwości. Otóż w świecie nieożywionym są tylko te dwie odmiany takich substancji. Inne byty, jak kamienie, grudy ziemi, wytwory ludzkie, nie są substancjami (w ścisłym tego słowa znaczeniu). Substancjami, bytami, które są zarazem jednością i są samodzielne, które są naprawdę *sinola* i *composita* — są w świecie nieożywionym tylko elementy i ich zespoły. Na trzech dalszych piętach znajdują się jestestwa cielesne ożywione, zaludniające nasz świat.

c) Trzeci rodzaj bytów cielesnych to organizmy roślinne. Tam, gdzie jest życie, od organizmów najmniejszych do najbardziej skom-

plikowanych, organizm jest już jakąś jednością, choć jednością czasem bardzo luźną.

d) Czwartą grupę stanowią organizmy zwierzęce. Nie jest zadaniem filozofa stwierdzać, jak daleko sięga królestwo roślin, a gdzie zaczyna się świat zwierząt albo gdzie się rozpoczyna życie. To są problemy należące do nauk szczegółowych. Prawdopodobnie do końca świata nie będziemy wiedzieli dokładnie, gdzie te granice konkretnie występują. Filozof mówi tylko ogólnie, gdzie i jak one przebiegają. Organizmy zwierzęce zaczynają się tam, gdzie zjawia się poznanie zmysłowe, od najbardziej nikłego do najbardziej skomplikowanego. Wiele zwierząt w poznaniu zmysłowym przewyższa nas, ludzi. Wiemy o tym dobrze: bogactwo zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych jest u pewnych zwierząt doskonalsze niż u nas.

e) Piątym typem jestestw cielesnych są ludzie.

Oto tych pięć odmian zasadniczych substancji, czyli samodzielnych bytów cielesnych, które św. Tomasz, zresztą zgodnie z bardzo starą tradycją, wymienia i przyjmuje jako istniejące w otaczającym nas świecie. Różnice, które w tej tradycji występowały, ujmuje tak, że ostatecznie zostaje wymienionych pięć typów.

3. W świecie, w którym żyjemy, zachodzi podział wszystkich jestestw cielesnych na dwa królestwa: bytów naturalnych i wytworów. Tylko owych pięć substancji zasadniczych: elementy, zespoły elementów, rośliny, zwierzęta i ludzie stanowi królestwo bytów naturalnych. Natomiast wszystko inne w tym świecie to wytwory zwierzęce lub ludzkie. Jest zasadnicza różnica między budowaniem domków przez bobry i przez człowieka, ale jednak bobry budują domki, pszczoły budują plastry, a ptaki wspaniałe gniazda; to są wszystko wytwory. Jedność najbardziej nawet przemyślnego gniazda ptasiego lub innego tworu zwierzęcego albo ludzkiego nie jest jednak swoistą jednością substancji. Szafa lub stół nie są substancjami. To wszystko stanowi świat wytworów. Cała „galanteria stolarska”, budynki, ubrania, narzędzia i ogół przedmiotów codziennego użytku okazują się w świetle refleksji filozoficznej agregatami, zespołami najniższych substancji elementarnych i substancji będących zespołami elementów. Czasem dochodzą do nich jakieś roślinne lub zwierzęce substancje, które w tych wytworach przypadkiem się gnieźdzą.

Nic w świecie materialnym nie zostaje poza tym podziałem na byty naturalne z jednej, a wytwory z drugiej strony. Często sobie tego nie uświadamiamy, że ostra granica przebiega między tymi dwoma światami. Kiedy ją sobie uświadomimy, wtedy inaczej patrzymy na wszy-

stko, co nas otacza. Niewiele jest właściwie substancji naturalnych. Przeważnie żyjemy otoczeni wytworami. I wytwory te mają też swoją jedność. Stół jest jakąś jednością, książka i ołówek, i każda część naszego ubrania, wszystko. Ale to są jedności nadane, które pochodzą od wytwórcy, od zwierzęcia albo od człowieka, ale nie wynikają z natury rzeczy. W tym leży zasadnicza różnica między tymi dwoma rodzajami bytów.

4. Granice, które zachodzą między wyżej wymienionymi pięcioma zasadniczymi typami naturalnych bytów cielesnych, są granicami tajemniczymi; są one nieuchwytnie doświadczalnie, wciąż nam się wymykają. Granica między bytem ożywionym a nieożywionym jest czasem bardzo trudna do ustalenia, podobnie między elementem a ciałem zespołowym. Ale tu znowu nasuwa się refleksja filozoficzna: każde najmniejsze jestestwo i jego przejawy na którymkolwiek pięttrze tych pięciu kategorii nieskończenie przewyższa pod względem doskonałości wszystko, co znajduje się na pięttrze niższym. Np. jeden przejaw najbardziej prymitywnego życia jest nieskończenie bardziej wartościowy od całej masy nieożywionej materii wypełniającej kosmos, wszystkie galaktyki. Podobnie: jeden przejaw poznania, najskromniejszego nawet poznania zmysłowego jest nieporównanie doskonalszy od całego życia biologicznego, nie wyposażonego jeszcze w poznanie. Jeden zaś akt poznania umysłowego i akt wolnej woli, wolnego wyboru, jest znowu nieskończenie wartościowszy od wszystkiego, co się dokonuje na stopniach niższych.

Tę myśl wprowadza św. Tomasz w sferę życia nadprzyrodzonego, w porządek łaski. Jeden akt spełniony w stanie łaski jest nieskończenie wartościowszy od wszystkiego, co dokonuje się w porządku natury. Ta hierarchizacja, to stopniowanie wartości bywa czasem oszałamiające. Tłumaczy nam ono nieraz zaskakujące nas perspektywy, które pojawiają się w różnych naukach i dziedzinach poznania. Wiemy np., że świat astronomów jest podzielony na dwa obozy. Jedni twierdzą, że jest mnóstwo zamieszkałych planet, że takich ustrojów planetarnych jak nasz można spotkać wiele w naszej galaktyce czy w innych galaktykach, których są miliony. Inni pytają: kto wie, czy jednak Ziemia nie jest jedyna? Może potrzeba aż tak ogromnego *quantum* materii nieożywionej, ażeby mogły się wytworzyć gdzieś, w najbardziej „ubocznym” zakątku wszechświata takie warunki, które by umożliwiły powstanie pierwszych śladów życia? W świetle przedstawionej koncepcji hierarchicznej takie przypuszczenie przestaje być absurdalne. Odpowiedzi na te pytania nie da filozofia. Do przyrodników, astronomów należy

stawianie hipotez na temat zamieszkania innych planet. Filozoficzny problem stopni wśród jestestw cielesnych prowadzi też do tego rodzaju pytań.

5. Od urodzenia do śmierci otaczają nas ustawicznie same substancje cielesne lub ich agregaty, zespoły; bardziej zresztą zespoły niż substancje, bo im bardziej kultura ludzka się rozwija, tym więcej jest w naszym otoczeniu wytworów, a coraz mniej kontaktów z bytami naturalnymi. To jest dość znamienne dla naszej epoki i dla całej naszej mentalności, która jest tym w jakiś sposób naznaczona. Wytwory nie są niczym innym, jak tylko agregatami substancji naturalnych. Jeszcze raz trzeba tutaj przypomnieć, że każda z tych substancji i każdy z agregatów jest w mniejszym lub większym stopniu jednością. Jakaś jedność organizuje każdą rzecz w całość. Naturalnie zwierzę jest bardziej jednością i całością niż roślina, człowiek jeszcze bardziej. Agregaty mają jedność pochodzącą od ich wytwórcy.

Daleko sięgające następstwa dla koncepcji człowieka miała teza św. Tomasza: W każdej substancji naturalnej jest tylko jedna forma kształtująca, czyli urzeczywistnienie kształtujące możność. W języku technicznym mówi się: jest tylko jedna forma substancjalna, czyli forma konstytuująca dany byt jako substancję. Tylko jedna, a więc nie jest tak, że zostaje odrębnie ukonstytuowane ciało ludzkie tak, jak pudełeczko, jak skrzynka, którą konstytuuje forma ciała i w którą wchodzi sobie będąca jak gdyby odrębnym jestestwem dusza i mieszka jak w futerale, w ciele. My wszyscy tak mniej więcej myślimy. Ale św. Tomasz jest radykalnie przeciwny takiej koncepcji. Uważa ją za naiwną, magiczną, zupełnie antyrzeczywistościową. To, co konstytuuje, co organizuje, co jednoczy daną substancję, co tworzy z niej jedność, co tworzy w niej samodzielność bytu — to jest ta jedyna w każdej substancji forma substancjalna

W bytach ożywionych, a więc i w człowieku, tę formę substancjalną nazywamy duszą. To twierdzenie domaga się gruntownego przemyślenia. Głosi ono prawdę daleką od potocznej katechizacji, od powszechnie uprawianego kaznodziejstwa, od naszego rozumienia człowieka. A tymczasem Tomasz stawia sprawę całkiem jednoznacznie. Jest jedna forma substancjalna, która konstytuuje wszystko w danym bycie: to, że jest bytem, że jest ciałem; w roślinie — że ma życie, w zwierzęciu — że ma życie i poznanie zmysłowe, w człowieku — że ma życie, poznanie zmysłowe, umysłowe i wolną wolę. To wszystko jest dziełem tej jednej formy. Od najniższych spraw do najwyższych. Ta forma jest jedna i ją nazywamy duszą. Św. Tomasz zdecydowanie mówi o duszach roślinnych, zwierzęcych i o duszach ludzkich. Wszędzie, gdzie

jest życie, jest dusza. A tą duszą nie jest ogień mieszkający w ciele jak w gotowym pudełeczku, tylko forma, która konstytuuje to pudełeczko, ten organizm cielesny — i jest źródłem wszystkich jego funkcji.

6. Dusza dla św. Tomasza nie jest więc substancją, która sobie mieszka w innej substancji cielesnej. Struktura bytów ożywionych nie przedstawia się tak, że składa się na nie jedna substancja, która jest duszą i druga będąca ciałem. Dusza jest zasadą życia. Zasadą życia skromnego w roślinie, bogatszego w zwierzęciu i wreszcie zasadą życia najbogatszego i zdolną z natury do trwania — w człowieku. I dlatego św. Tomasz inaczej niż św. Augustyn definiuje duszę. Idzie tutaj za tradycją arystotelesowską, a nie za myślą św. Augustyna. Ostatecznie zgodzi się ze św. Augustynem, ale będzie to na końcu drogi. Z początku stoi na innym stanowisku.

Dla św. Augustyna dusza jest przede wszystkim substancją duchową i rozumną. Pamiętam, kiedyś jako młody doktorant brałem udział w seminarium, które prowadził prof. Gilson. Czytało się tam różne teksty średniowieczne na temat duszy. Tam, gdzie dusza była definiowana jako substancja rozumna: *...Anima est substantia rationalis*, wiedzieliśmy, że autor tekstu reprezentuje kierunek augustyński. Natomiast tam, gdzie występowały zwroty typu: *Anima rationalis est forma corporis* — dusza rozumna jest formą ciała, wiadome było, że tekst jest inspirowany przez myśl św. Tomasza. Dla Tomasza dusza też nigdy nie jest osobą. Osobą jest dopiero człowiek, cały człowiek — i dlatego śmierć jest rozdarciem, a zmartwychwstanie prawie że koniecznością filozoficzną. Wnioski te mają podstawowe znaczenie dla prawidłowego rozumienia Tomaszowego traktatu o człowieku.

Pogląd św. Tomasza, że w każdej substancji jest tylko jedna forma substancjalna, był w XIII wieku koncepcją nową, odosobnioną i „rewolucyjną”. Przeważały wówczas poglądy, które przyjmowały wielość form substancjalnych; utrzymywano, że coś osobno konstytuuje np. w człowieku cielesność, następna forma ustanawia zmysłowość, a wreszcie zjawia się „płomyczek” w postaci substancji duszy rozumnej, która jest jakby ukoronowaniem tamtych poziomów bytowania. Św. Tomasz zdecydowanie odrzuca taką wielość form substancjalnych. Jeżeli był potępiony przez pewne kręgi, to właśnie z tego powodu, że jego nauka o jedyności formy wydawała się tak bardzo rewolucyjna. Tymczasem to było wołanie o całego człowieka, tak niesłychanie mocne u św. Tomasza i właściwie znikomo wykorzystane przez tomistów aż do wieku XX. Może w XX wieku Gilson, Maritain i inni zaczęli trochę mocniej akcentować tę stronę nauki Tomasza.

