

Warte podkreślenia jest także i to, że rozróżnienie na materię i formę, które jest podstawą Tomaszowej koncepcji nieskończoności, jest podpodziałem rozróżnienia na możliwość i urzeczywistnienie. Obydwa pojęcia są nierozłącznie związane z bytami skończonymi, i to nie tylko z bytami złożonymi z materii i formy. Zmienność jest przypisana bowiem całej hierarchii stworzenia. Byty materialne są poddane działaniu zmiany substancjalnej, której nie ma w bytach duchowych. Ale i byty znajdujące się wyżej w hierarchii stworzenia, takie jak aniołowie, podlegają zmianie. Tym samym i one mogą zmieniać swoje stany, a zatem urzeczywistniać pewne możliwości. Możliwość i urzeczywistnienie, którym podlega wszelkie stworzenie, pociągają za sobą skończoność wszystkich bytów. Owa skończoność jest jednak w koncepcji Akwinaty fundamentem dziania się i rozwoju świata. Byłoby sprzecznością mówienie o nieskończonym, wszechwiedzącym bycie, który zdobywa wiedzę. Bytom skończonym dana jest zaś możliwość ciągłego urzeczywistniania możliwości wedle metafizycznej zasady „celem możliwości jest urzeczywistnienie”. Z powodu swej niedoskonałości muszą one dążyć do urzeczywistnienia tkwiących w nich możliwości, czyli doskonalenia się. Rozwój wszechświata jest zatem znakiem skończoności rzeczy, które się nań składają.

Koncepcja nieskończoności przedstawiona przez Tomasza jest zwieńczeniem pewnego nurtu w scholastyce, rozpoczętego w połowie XII wieku, którego wynikiem było dołączenie pojęcia nieskończoności do wąskiego kręgu najważniejszych pojęć teologicznych. Nieskończoność przypisywana Bogu przez Tomasza nie jest jednak nieskończonością filozofii greckiej. Podobnie jak i w innych aspektach swojej teologii Tomasz oddziela zdecydowanie Boga od stworzeń. Toteż nieskończoność rozumiana „zasadniczo” właściwa jest wyłącznie Bogu, podczas gdy całemu stworzeniu przydane jest ograniczenie. W ten sposób w teologii Tomasza z Akwinu w zupełnie nowym kontekście przedstawiona została jedna z głównych tez Arystotelesa, który pisał: „Nie ma żadnej proporcji między nieskończonym i skończonym”⁴¹.

⁴¹ Arystoteles, *O niebie*, 274a.

Komentarz do Kwestii 8 O byciu Boga w rzeczach

Kwestia *O byciu Boga w rzeczach* powiązana jest z zagadnieniem nieskończoności Boga omówionym przez Tomasza w kwestii siódmej. Związek, jaki istnieje między tymi dwoma zagadnieniami, ukazuje sam Tomasz, pisząc we wstępie do rozważań o boskiej wszechobecności: „Ponieważ wydaje się, że to, co nieskończone, jest wszędzie i we wszystkim, to należy rozważyć, czy przysługuje to Bogu”.

Ten podkreślany przez Tomasza związek nieskończoności z wszechobecnością jest wynikiem tradycji teologicznej, która łączy owe dwa pojęcia w kilku różnych aspektach. W dziele zatytułowanym *Summa Fratris Alexandri*, niewiele wcześniejszym od *Summy teologii* Tomasza z Akwinu, pojęcia nieskończoności i wszechobecności mieściły się w ogólniejszym pojęciu boskiej niezmierności (*immensitas*). Podobny wątek odnaleźć można u innego wielkiego teologa XIII wieku – Bonawentury, w którego myśli nieskończoność traktowana była jako równoznaczna z niezmiernością Boga, utożsamianą z kolei z boską wszechobecnością. Aczkolwiek Tomasz w *Summie* pozostawia pojęcie niezmierności na dalszym planie, bez wątplenia zna on tradycję podporządkowującą nieskończoność, obecność, wieczność i wszechwiedzę Boga pojęciu niezmierności. Świadczy o tym, iż Bóg jest również i dla Tomasza niezmierny (*immensus*)¹, a wszystko, co jest niezmiernie, jest zarazem nieskończone (*omne autem immensum est infinitum*)².

Kolejnym aspektem, który łączy w tradycji zagadnienia nieskończoności i boskiej wszechobecności, jest ich związek z pojęciem boskiej mocy. Już w najstarszej refleksji teologicznej sięgającej Arystotelesa nieskończoność była rozpatrywana w kontekście nieskończoności boskiej mocy. Tradycja ta odgrywa pierwszoplan-

¹ ST, I, 8, 1.

² ST, I, 25, 2, sed contra.

nową rolę u Plotyna, a wśród teologów chrześcijańskich obecna jest u Jana z Damaszku, Guerrica z St. Quentin, Bonawentury, nie znanych z imienia teologów, z którymi polemizuje *Summa Fratris Alexandri*, czy nawet u Tomasza. Bez przesady rzecz można, że przed XIII wiekiem boska nieskończoność częściej odnoszona była do boskiej mocy niż do boskiej istoty. Zmiana, jaka nastąpiła, być może miała swe źródło w ogromnym wzroście znaczenia, tak blisko związanej z nieskończonością, koncepcji głoszącej obecność Boga w świecie, która, według trzynastowiecznej teologii, dokonuje się zarówno przez moc, jak i przez istotę.

Historyczny i konceptualny związek obu pojęć nie jest jednak jedyną przyczyną powiązania tych zagadnień w *Summa theologiae*. Jak wskazują badania wielu uczonych, *Summa* zbudowana jest według planu wyznaczanego przez dwa pojęcia, którymi są *exitus* i *reditus*. Bóg pojawia się bowiem w niej nie tylko jako źródło (*principium rerum*), ale i jako cel stworzeń (*finis rerum*). Stąd też Tomasz w *Summa theologiae* rozpoczyna swoją narrację od przedstawienia Boga w Jego naturze, prowadzi ją, omawiając *processio creaturarum a Deo*, naturę człowieka, by zakończyć na Chrystusie, który jednoczy Boga z człowiekiem.

Konstrukcja ta nie ogranicza się jednak tylko do ogólnego zamiaru dzieła. Wedle tego samego modelu *exitus-reditus* zbudowane są także niektóre kwestie oraz zespoły kwestii tworzące strukturę wyjścia i powrotu. Właśnie taka koncepcja stanowi fundament konstrukcyjny kwestii poświęconej nieskończoności Boga oraz boskiej wszechobecności. Kwestia siódma wykazuje bowiem odmienną Boga od stworzeń, dowodząc, że nic innego prócz samego Boga nie może być nieskończone. Niniejsza kwestia łączy jednak nieskończoność z tym, co skończone, wykazując istnienie Boga w bytach³.

Przedstawienie zagadnienia obecności Boga w rzeczach w obrębie struktury *exitus-reditus* podkreśla zarazem najbardziej istotny aspekt tego pojęcia. Podczas gdy atrybut boskiej nieskończoności w najwyższym stopniu odróżnił Boga od wszelkiego

³ W.J. Hankey, *The Structure of Aristotle's Logic and the Knowledge of God in the Pars Prima of the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*, „Miscellanea Mediaevalia”, 13/2, 1983, s. 961-968.

stworzenia, tak przedstawienie boskiej obecności w świecie dystans ten niweluje i podkreśla związek istniejący między Bogiem a człowiekiem. „Gdy mówi się, że Bóg jest wszędzie, to wprowadza się pewną relację Boga do stworzenia”, pisze Tomasz w *Komentarzu do Sentencji*⁴. Bóg pozostaje zatem w pewnym stosunku do stworzenia i właśnie przedstawienie owej relacji jest głównym tematem kwestii ósmej.

Przystępując do rozważań nad zagadnieniem boskiej obecności, przypomnijmy, że w wykładzie Tomasza blisko z nią związane pojęcie nieskończoności boskiej w ogóle nie miało charakteru przestrzennego. Jest to ważna wskazówka przygotowująca do refleksji na temat charakteru boskiej obecności w świecie. Podobnie jak nieskończoność Boga nie jest przedstawiana przez Akwinatę jako rozciągłość przestrzenna, tak i pojęcie boskiej wszechobecności również wykracza poza schemat rozumienia przestrzennego.

Przejdźmy zatem do analizy samego zagadnienia. Kwestia ósma składa się z czterech artykułów, które, zgodnie z planem realizowanym przez Tomasza w każdej kwestii, ułożone są w zwartą pod względem logiki i problematyki strukturę. Kwestia rozpoczyna się zatem od rozważań poświęconych obecności Boga w rzeczach (*Utrum Deus sit in omnibus rebus*), następnie podejmuje problem wszechobecności Boga (*Utrum Deus sit ubique*), w kolejnym artykule porusza zagadnienie aspektów boskiej wszechobecności (*Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam, et potentiam*) i w końcu stawia pytanie, czy wszechobecność przysługuje wyłącznie Bogu (*Utrum esse ubique sit proprium Dei*).

Rozważania przedstawione w kwestii ósmej *Summy teologii* łączą się z całym szeregiem zagadnień. Podobnie jak w innych kwestiach omawiających boskie przymioty Tomasz dokonuje podsumowania wielowiekowej filozoficznej tradycji, pragnąc połączyć w jedną spójną koncepcję te elementy, które uważa za zgodne z duchem chrześcijaństwa, a odrzucić przeciwnie. Pytanie o obecność Boga w rzeczach implikuje bowiem przyjęcie pewnej koncepcji natury boskiej oraz natury przestrzeni.

⁴ Tomasz z Akwinu, *In I Sententiarum*, 14, 2, 1, 1: *Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam*.

Już tradycja starożytna postawiła pytanie o to, jaka relacja istnieje między naturą boską a przestrzenią. Myśliciele starożytni stopniowo dochodzili do coraz doskonalszego ujęcia tego problemu oraz stopniowo wypracowywali rozwiązania. Zagadnienie obecności bóstwa w świecie przewija się zatem w myśli greckiej począwszy od „ojca filozofii” – Talesa z Miletu i przypisywanego mu zdania „Wszystko jest pełne bogów”⁵ aż po sam schyłek starożytności i wielki system Plotyna z Lykopolis, w którym emanujące Jedno przenika cały świat. Owocem myśli starożytnej są zatem narodziny idei panteizmu, który swą doskonałą formę przyjął w filozofii stoickiej⁶.

Również rodząca się w pierwszych wiekach naszej ery myśl chrześcijańska stanęła w obliczu pytania, w jaki sposób należy rozumieć ideę obecności Boga w świecie. Wszechobecność jako boski atrybut pojawia się bowiem w Piśmie wielokrotnie⁷. Bóg określany jest tam jako ten, „który wszystko wypełnia”⁸, czy jak w Psalmie 139 (7–8) jako ten, przed którym nie ma ucieczki:

Dokądże ujdę przed duchem Twoim i dokąd od Twego oblicza ucieknę?

Jeżeli wzniosę się do nieba, Ty tam jesteś, jeżeli zstąpię w Otchłań, tam także Ty⁹.

Pismo święte stanowiło zatem podstawę do przyjęcia obecności Boga w świecie. Główne pytanie, które pojawiało się w związku z tą tezą, dotyczyło sposobu, w jaki Bóg w świecie jest obecny. A z tym pytaniem łączyło się wiele innych: czy jest On obecny jako ciało czy duch oraz w jaki sposób możliwa jest obecność Boga w rzeczach.

Dominacja powszechnego w myśli chrześcijańskiej przekonania, wedle którego natura boska jest niecielesna, dzięki czemu Bóg może – jak dusza przenika ciało – wypełniać wszystkie miejsca,

⁵ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin–Zürich 1969; fr. 11 A 22.

⁶ Warto wspomnieć, że sam termin panteizm użyty został po raz pierwszy dopiero przez J. Tolanda w piśmie *Socinianism Truly Stated* opublikowanym w roku 1705.

⁷ Por. Iz 6, 2; Jr 23, 23; Mądr 1, 7.

⁸ Ef 1, 23: *qui omnia in omnibus adimpletur*.

⁹ Przekł. C. Miłosz w: *Księga Psalmów*, Paryż 1981, s. 303.

nie oznacza jednak, że historia zagadnienia obecności Boga nie znała propozycji głoszących cielesną formę obecności Boga w świecie. Wiadomo, że idea cielesności boskiej istoty została odrzucona już na początku rozwoju chrześcijańskiej koncepcji Boga. W odpowiedzi na pytanie o przyczyny, dla których średniowiecze odrzuciło ideę boskiej cielesności, jako dwa główne motywy wskazuje się tradycję judaistyczną odziedziczoną przez Kościół i związany z nią lęk przed antropomorfizacją i idolatrią oraz tradycję przeciwstawiającą grzeszne ciało czystej duszy¹⁰.

Nie są to jednak jedyne powody. Teologia patrystyczna znała rozwiązania greckich filozofów, które oddzielały od Boga wszelki kształt, ale pozostawiały substancję wprawdzie materialną (ὕλη), ale bardziej doskonałą niż u innych ciał. Przykładem znajomości tej tradycji jest Tertulian, który, zainspirowany tradycją stoicką i epikurejską, głosił: „Któż bowiem mógłby zaprzeczyć, że Bóg jest ciałem, chociaż Bóg jest duchem? Duch bowiem jest ciałem swojego rodzaju w swojej postaci”¹¹. Jednak propozycja Tertuliana nie została przyjęta przez teologię chrześcijańską. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy był bez wątpienia związek tej idei z myślą stoicką i epikurejską. Teologia epikurejska nie mogła bowiem zostać w ocenie większości filozofów chrześcijańskich przystosowana do celów chrześcijańskiej teologii. Wynikało to z faktu, iż epikureizm kojarzony był przede wszystkim z ideą przeczącą boskiej opatrności. Ponadto, antropomorfizacja bogów obecna w epikureizmie sprzeciwiała się dawnej tradycji judaistycznej. Z pewnością zastanawiać może, dlaczego odrzucona została również propozycja stoicka, wedle której świat jest strukturą teleologiczną o dominującej roli opatrności. Wydaje się, że główną przyczyną tego faktu była deifikacja natury, uważana przez żydów i chrześcijan za istotę pogaństwa¹².

¹⁰ A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the XVII Century*, Princeton 1986.

¹¹ Tertulian, *Adversus Praxean*, 7: *Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*.

¹² Warto jednak wspomnieć o wyjątku od tej reguły odrzucającej wszelkie cielesne atrybuty w odniesieniu do Boga. Stanowi go dogmat cielesności Chrystusa obleczonego w ciało boskiej natury. Wiąże się z tym zagadnienie obecności ciała Chrystusa w Eucharystii, które w średniowieczu zostało uznane po długiej po-

Abstrahując od zagadnienia mistycznego ciała Chrystusa, które nie jest przedmiotem rozważań Tomasza w ósmej kwestii *Summy teologii*, można stwierdzić, iż chrześcijaństwo zdecydowanie przeciwstawiło się wszelkim formom cielesnej obecności Boga w świecie, a zatem formom panteizmu. Nie znaczy to jednak, że idee, które teologom XIII wieku wydawały się bliskie panteizmowi, były całkowicie nieobecne w historii teologii chrześcijańskiej.

Ich źródłem jest starożytny panteizm grecki zapoczątkowany według przekazów doksograficznych przez Talesa i Ksenofanosa, rozwinięty przez eleatów, myśl stoicką i system neoplatonicki. Teologia Plotyna przenika do myśli chrześcijańskiej i decyduje o emanacyjnym i panteistycznym charakterze systemu Pseudo-Dionizego. Z kolei koncepcja Areopagity, oddziałując na Jana Szkota Eriugene, wskrzesza ten typ myślenia w średniowiecznej Europie i ogarnia swym wpływem szkołę z Chartres.

Tendencje panteistyczne odżywają w teologii XIII wieku wraz z Amalrykiem z Bene oraz Dawidem z Dinant. Amalryk z Bene twierdził bowiem, że Bóg jest *forma mundi* – istotą wszystkich rzeczy¹³. Inny filozof tego czasu – Dawid z Dinant głosił natomiast, że Bóg jest *materia mundi*, identyfikując w ten sposób Boga z materią pierwszą¹⁴. W roku 1210 obydwaj teolodzy zostali potępieni za poglądy panteistyczne. Ich tezy spotykały się następnie z licznymi krytykami, wśród których znajdują się także głosy Alberta Wielkiego oraz Tomasza z Akwinu¹⁵.

lemice. Przyjęto bowiem, że ciało Chrystusa, obecne w każdej części Eucharystii, umożliwia wiernemu spożywającemu ją połączenie się z mistycznym ciałem Chrystusa – Kościołem.

¹³ W roku 1210 nauka Amalryka zostaje potępiona ze względu na utożsamienie Boga z bytem. Podstawowe potępione twierdzenie brzmi: *Omnia unum, quia quicquid est, est deus*.

¹⁴ K. Albert, *Amalrich von Bene und der mittelalterliche Pantheismus*, „Miscellanea Mediaevalia”, 10/1976, 193-212.

¹⁵ Pomijam tutaj kwestię, na ile koncepcje Amalryka z Bene czy Dawida z Dinant były rzeczywiście w intencji ich twórców panteistyczne, zadowalając się stwierdzeniem, że teologowie XIII wieku interpretowali je jako koncepcje panteistyczne. Przeciwno amalrykjanom pisze Tomasz w *Summa contra gentiles*: *Si enim Deus est esse omnium, non magis dicitur vere lapis est ens quam lapis est Deus* (I, 26). Ponadto, w *Summa contra gentiles* (I, 17) Tomasz wyklucza, by Bóg był materią pierwszą rzeczy, a następnie twierdzi, że nie jest również ich formą. Występuje zatem przeciw Dawidowi z Dinant (Bóg jako materia pierwsza) i Amalrykowi

Mimo odrzucenia wszelkich idei w jakikolwiek sposób nawiązujących czy kojarzących się z panteizmem, w teologii chrześcijańskiej tkwił jednak głęboko aspekt, który wiązał chrześcijaństwo z ideą boskiej obecności w świecie. Była to koncepcja boskiej wszechobecności. W przeciwieństwie do tradycji żydowskiej teologia chrześcijańska uznała wszechobecność Boga za *theologumenon*. Idea boskiej obecności wymagała jednak rozwinięcia, w wyniku którego możliwe byłoby wypracowanie innej niż panteistyczna koncepcji obecności Boga w świecie.

Już patrystyka zainspirowana Pismem św. podjęła cały kompleks zagadnień łączących się z obecnością Boga w świecie. Teolodzy pierwszych wieków chrześcijaństwa posługują się w odniesieniu do Boga takimi wyrażeniami jak *ὄχιωρητος* (nieograniczony), *ἄπεριγραφος* (nieopisany), *ἄμετρος* (niezmierzony) czy *incircumscribibilis* (nieograniczony). Bóg pod względem wielkości jest całkowicie nieskończony (*ἄπειρος*). Chociaż termin „wszechobecność” pojawia się w pismach patrystycznych, to nie jest on jednak odróżniany od „niezmierzoności” Boga. Teofil z Antiochii pisze: „Bogu przysługuje nie tylko bycie wszędzie, (...) i nie zawieranie się w żadnym miejscu, w przeciwnym razie musiałyby istnieć miejsce większe od niego; Bóg bowiem nie jest ograniczany przez miejsce, lecz sam jest miejscem wszystkich miejsc”¹⁶. Teofil podkreśla tym samym wszechobecność Boga (*ubique esse*) oraz to, iż Bóg, nie zawierając się w żadnym miejscu, sam, niczym miejsce, ogarnia wszystko.

Również Hilary z Poitiers twierdzi, że niezmierzoność (*immensitas*) Boga nie jest w żaden sposób ograniczana¹⁷. Wprowa-

z Bene (Bóg jest formą). Ponadto, koncepcja panteistyczna zostaje poddana krytyce przez Tomasza w kwestii trzeciej *Summy teologii* poświęconej boskiej prostocie. Ostatni artykuł tej kwestii stawia pytanie „Czy Bóg wchodzi w skład innych bytów”. Tomasz występuje w tym artykule przeciwko trzem ideom głoszącym pewnego rodzaju immanencję Boga wobec świata. Pierwsza z krytykowanych przez Akwinatę idei głosi, że Bóg jest duszą świata. W dwu następnych Tomasz występuje przeciw Amalrykowi i Dawidowi. Nie ulega wątpliwości zatem, że dla Tomasza stanowiska te są pewnymi formami panteizmu, który zwalcza.

¹⁶ Teofil z Antiochii, *Ad Autolyicum*, 2, 3, PG 6, 1050: „Dei (...) est non solum ubique esse, (...) nedum loco contineri, alioquin locus continens maius eo invenitur; Deus autem loco non circumscribitur, sed ipse est omnium locus”.

¹⁷ Hilary z Poitiers, *In Psalmos*, 118, 19, 8, PL 9, 629: „Non corporalibus locis Deus continetur, neque finibus aut spatiis divinae virtutis immensitas coarctatur”.

dza przy tym wątki, które obecne będą w późniejszej tradycji. Bóg jest zatem według Hilarego wszędzie, i to w całości. Analogię do wszechobecności Boga w świecie stanowi obecność duszy w ciele. Dusza jest bowiem „rozłana” po całym ciele w taki sposób, że nie brak jej w żadnych jego częściach.

O wypełnianiu świata przez Boga wspomina także Cyryl z Aleksandrii, który pisze: „Boskość nie znajduje się w miejscu, lecz nie jest nieobecna w żadnej rzeczy; wypełnia bowiem wszystko, przez wszystko i ponad wszystko przenikając, we wszystkim jest”¹⁸. Bóg jest zatem wszechobecny, wypełniając sobą świat, mimo to, czy właśnie dzięki temu, że nie znajduje się w żadnym miejscu.

Grzegorz Wielki w swoich wypowiedziach poświęconych zagadnieniu boskiej obecności kładzie wielki nacisk na to, by wykluczyć jakiegokolwiek antropomorficzne skojarzenia. W tym celu posługuje się szczególnie paradoksalnymi sformułowaniami: „Ponieważ sam jest we wszystkim, sam jest poza wszystkim, sam jest ponad wszystkim, sam poniżej wszystkiego, (...) na zewnątrz przez wielkość i wewnątrz przez swą subtelność, u góry rządząc, na dole zawierając, od zewnątrz otaczając, wewnątrz przenikając; i nie jest jedną częścią wyższy, a inną niższy, albo jedną częścią na zewnątrz, a inną wewnątrz, lecz jeden i ten sam, cały, wszędzie, podtrzymując przez władzę, władając przez podtrzymywanie, przenikając przez objęcie, obejmując przez przenikanie”¹⁹.

Szczególne znaczenie dla rozwoju idei boskiej obecności w świecie ma koncepcja przedstawiona przez Anzelma z Aosty, ponieważ elementy w niej zawarte wchodzą na trwałe do refleksji poświęconej temu zagadnieniu. Anselm porusza ten problem w kilku rozdziałach *Monologion* (20–23). Rozpoczyna on narrację

¹⁸ Cyryl z Aleksandrii, *In Ioannem*, 11, 9, PG 74, 525: „Non in loco est divinitas, sed a nulla re prorsus abest; implet enim omnia et per omnia vadens et extra omnia in omnibus est”.

¹⁹ Grzegorz Wielki, *Moralia*, 2, 2 PL 75, 565: „Quia ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia, (...) exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem, sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interior penetrans; nec alia ex parte superior alia inferior, aut alia ex parte exterior atque ex alia manet interior, sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans”.

od przekonania, że „ta stwórcza natura (sc. Bóg) jest wszędzie oraz we wszystkich rzeczach i dla wszystkich”, chociażby z tego względu, że bez jej stwórczej mocy nie istniałyby same miejsca. W następnym rozdziale jednak głosi, że Bóg nie istnieje w żadnym miejscu i żadnym czasie, opierając się na tradycyjnym przekonaniu, wedle którego wszechobecność Boga za pośrednictwem części byłaby sprzeczna z boską prostotą, natomiast całościowe bycie w jednym miejscu wykluczałoby przyjęcie, że jest on wszędzie. Ostatecznie, w kolejnym rozdziale Anselm godzi te sprzeczności w oparciu o rozróżnienie dwu znaczeń „bycia całkowicie w miejscu”. W pierwszym znaczeniu „w miejscu” są te byty, które są ograniczane przez miejsce, zawierając się w nim. Taki sposób bycia w miejscu, jak zauważa Anselm, nie przystoi Bogu. Jest on bowiem „w miejscu” w drugim znaczeniu tego zwrotu, będąc jako całość „obecny” w miejscu. Obecność ta jest dla Anzelma równoznaczna z boską wiedzą o tym, co się wydarza. Warte podkreślenia jest, że Anselm, którego refleksja porusza szereg ważnych dla późniejszej tradycji zagadnień (na przykład obecność Boga w miejscu przez sam fakt stwarzania miejsca), rozumie wszechobecność wyłącznie w aspekcie boskiej wiedzy²⁰.

Wątki obecne u Anzelma podejmuje dzieło o dwa wieki późniejsze zatytułowane *Summa Fratris Alexandri*. Punktem wyjścia w kwestii poświęconej boskiej wszechobecności jest przekonanie o związku zagadnienia nieskończoności, wszechobecności, wieczności i wszechwiedzy. Pytanie, które stawia autor *Summy*, dotyczy tego, jaki rodzaj obecności przysługuje boskiej istocie. *Summa* korzysta w tym miejscu z rozróżnienia wprowadzonego przez Anzelma w *Monologion*. Pierwszy rodzaj obecności przysługuje ciałom, które są całkowicie ograniczone i będąc w jakimś miejscu, nie mogą znajdować się w tym samym czasie nigdzie indziej. Drugi rodzaj obecności jest związany z duszami oraz aniołami, które chociaż mogą być w pełni w jakimś miejscu, mogą być całkowicie i w innym. Ich ograniczenie polega jednak na tym, że nie mogą one być wszędzie naraz. Bogu z kolei przysługuje jeszcze

²⁰ E. Wierenga, *Anselm on Omnipresence*, „The New Scholasticism”, 62/1988, s. 30-41.

inny zakres obecności. Jest on bowiem wszędzie, zajmując wszystkie miejsca równocześnie całym sobą.

Summa Fratris Alexandri podejmuje także zagadnienie aspektów obecności Boga w świecie, głosząc, że jest on obecny we wszystkich stworzeniach na trzy sposoby: *essentialiter*, *potentialiter* i *praesentialiter*, a zatem, zgodnie z rozróżnieniem tych trzech aspektów przez Pseudo-Dionizego, przez istotę, moc i obecność. Według autora *Summy* wyróżnienie tych trzech sposobów bycia Boga w świecie nie podważa boskiej prostoty, ponieważ są one wyróżniane przez intelekt (*secundum rationem intelligentiae*). Bóg jest zatem w świecie „istotowo”, ponieważ jest on wszędzie tam, gdzie w świecie jest stworzenie. Jego obecność „przez moc” wyraża się we wszechmocy boskiej oraz w boskim działaniu (*praesentia*). Bóg zatem, będąc odrębny od stworzeń, wypełnia je oraz wypełnia wszystko, dając miejscu moc tworzenia miejsca²¹.

Koncepcja przedstawiona w *Summa Fratris Alexandri* antycypuje rozważania Tomasza. Podobnie jak w przypadku zagadnienia boskiej nieskończoności, jej kompletność i systematyczność w omawianiu zagadnienia obecności Boga w rzeczach przygotowuje rozważania Tomasza przedstawione w *Summa theologiae*.

* * *

Zagadnienie boskiej obecności w rzeczach, będące tematem rozważań w artykule pierwszym kwestii ósmej, z perspektywy rozwoju myśli chrześcijańskiej należy do najbardziej istotnych i kontrowersyjnych zagadnień²². Jak już wspomnieliśmy, chrześcijaństwo przejęło ideę wywyższenia Boga nad świat i jak najsurowiej potępiało wszelkie tendencje panteistyczne. W literaturze uznawanej za kanoniczną współwystępowały jednak wypowiedzi sugerujące bądź to zawieranie się Boga w świecie, bądź to boskie ogarnianie świata. Ta druga teza znajduje swe odzwierciedlenie w zarzutach przedstawianych przez Tomasza w artykule pierwszym. Akwinata, przedstawiając trudności związane z ideą boskiej obecności w rzeczach, przytacza słowa św. Augustyna:

²¹ M. C. Wass, *The Infinite God and the Summa Fratris Alexandri*, Chicago 1964.

²² Zagadnienie to jest omawiane przez Tomasza także w *Summa contra gentiles*, III, 68 oraz w *In I Sententiarum*, 37, 1, 1.

„w Nim już raczej są wszystkie niż On gdziekolwiek” (*in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi*), oraz niezgodny z nimi fragment Psalmu (112, 4), w którym czytamy: „wywyższony jest Pan nad wszystkie narody” (*Excelsus super omnes gentes Dominus, et super coelos gloria eius*). Tomasz przedstawia także wątpliwości innych teologów chrześcijańskich, wedle których Bóg nie ma potrzeby bycia w świecie, ponieważ Jego nieskończona moc zapewnia mu oddziaływanie na wszystkie byty. Dodatkową trudność, którą napotyka koncepcja boskiej obecności w rzeczach, stanowi konieczność przyjęcia, że Bóg obecny jest także w siłach nieczystych, czyli demonach.

Wywód Tomasza rozpoczyna zdanie, które ma na celu odsunięcie wszelkich panteistycznych skojarzeń mogących wiązać się z tezą obecności Boga w rzeczach. Akwinata głosi zatem, że Bóg nie może być obecny w bytach jako ich istota czy przypadłość (*Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens...*). W jaki więc sposób Bóg obecny jest w świecie? Tomasz odpowiada na to pytanie oznajmiając, iż jest On w sposób, w jaki „czynnik działający obecny [jest] w tym, na co działa” (*agens adest ei in quod agit*).

Tomasz nawiązuje tym samym do rozważań Arystotelesa zawartych w *Fizyce*. W rozdziale poświęconym typom ruchów Stagiryta przedstawia bowiem rozważania na temat relacji zachodzącej między tym, co ruch wywołuje, a poruszonymi przedmiotami. Czytamy tam: „Pierwszy czynnik ruchu rozumiany nie jako przyczyna celowa, lecz jako źródło ruchu występuje zawsze z przedmiotem ruchu. Przez ‘razem’ rozumiem to, że między nimi nie ma niczego pośredniego. Własność ta jest wspólna wszystkim czynnikom ruchu i przedmiotom poruszonym”²³. U Tomasza arystotelejska myśl zostaje sparafrazowana: „Każdy działający musi bowiem łączyć się z tym, na co działa bezpośrednio, i dotykać tego swoją mocą”²⁴.

Bóg jest zatem według Tomasza obecny w rzeczach tak, jak przyczyna sprawcza obecna jest w tym, co sprawia. Koncepcja ta umożliwia przeprowadzenie argumentacji wykazującej obecność

²³ Arystoteles, *Fizyka*, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1968, 243a4.

²⁴ ST, I, 8, 1.

Boga w świecie, która wykluczałaby możliwość jakichkolwiek podejrzeń o zapatrywania panteistyczne. Niepowątpiewalne jest bowiem twierdzenie, iż Bóg jest jedynym stwórcą świata. Jako taki jest „pierwszym działającym”, co wykazane zostało w pierwszej i drugiej „drodze”²⁵. Ponadto, powiązanie koncepcji obecności Boga w świecie z ideą przyczynowości stanowi podstawę twierdzenia, iż boska obecność w rzeczach dokonuje się stale, bez jakiegokolwiek przerwy, podobnie jak akt stworzenia świata nie jest aktem jednorazowym, ale dzieje się w każdej chwili. Bóg bowiem niezmiennie podtrzymuje rzeczy, które istnieją dzięki Niemu, podobnie jak jasność utrzymuje się dopóty, dopóki świeci słońce.

Komentując powyższy fragment, należy zwrócić uwagę na punkt wyjścia całej koncepcji Tomasza, jakim jest odwołanie się do Arystotelesa. Stagiryta przedstawia bowiem ideę, która doskonale uwydatnia istotę samego pojęcia ‘obecności’. Jego podstawową cechą jest to, iż ‘obecność’ zawsze wyraża pewną relację między bytami, które są tym pojęciem wiązane. Oczywiście, relacja wprowadzana przez pojęcie obecności może być różna w zależności od miejsca w hierarchii, jakie w świecie zajmują owe byty. Bez względu na to jednak, czy mowa jest o obecności zachodzącej pomiędzy dwoma ciałami, czy też ciałem i duchem, w obu wypadkach dochodzi między owymi bytami do pewnej bezpośredniej bliskości, którą Tomasz w swoich pracach określa mianem: *contactus*, *applicatio* czy *coniunctio*. A zatem i w jednym, i w drugim przypadku obecność zakłada jakieś „zetknięcie” czy „kontakt”.

W tym miejscu warto podkreślić, że relacja między tym, co działa, a jego skutkiem jest odmienna w świecie zmysłowym i świecie duchowym. W tym pierwszym – oddziaływanie dokonuje się przez zetknięcie wielkości (*per contactum quantitatis dimensionis*), które w świecie materialnym są podstawowym warunkiem istnienia i bycia przyczyną. W przypadku bytów duchowych nie może być już mowy o zetknięciu empirycznym, ale dokonuje się ono poprzez kontakt mocy (*per contactum virtutis*). W obu wypadkach pomiędzy przyczyną a skutkiem zachodzi relacja zależności, która tworzy jedność pewnego szczególnego rodzaju pomię-

²⁵ ST, I, 2, 3.

dzy czynnikiem działającym (*agens*) i podlegającym działaniu (*patiens*).

Pomocne w zrozumieniu Tomaszowej koncepcji obecności może być także objaśnienie pojęcia przyczyny „pośredniej” i „bezpośredniej”. W świecie cielesnym przyczynowość bezpośrednia ma miejsce wtedy, gdy przyczyna działająca obecna jest substancjalnie (*supposititaliter*), ponieważ ciała oddziaływają na siebie poprzez kontakt. O działaniu przyczyny pośredniej można zaś mówić wtedy, gdy jakaś przyczyna przeprowadza swoje działanie poprzez przyczyny pośrednie, podczas gdy ona sama obecna jest tylko przez swą moc (*per virtutem*). W świecie bytów duchowych zanika pojęcie obecności cielesnej, ale zachowane zostają pojęcia przyczyny bezpośredniej i pośredniej. Pojęcie *praesentia substantialis* czy *suppositialis* oznacza zatem relację, której wynikiem jest działanie bezpośrednie, natomiast termin *praesentia virtualis* – działanie pośrednie. Obecność Boga we wszystkich rzeczach nie wyklucza istnienia pewnej hierarchii wyznaczonej przez pośrednie czy pośrednie działanie Boga. Rozróżnienie na *praesentia virtualis* i *suppositialis* może zostać odniesione również do istoty boskiej. Wpływ wywierany przez Boga na byty prowadzi bowiem do powstania łańcucha skutków, którego On sam jest pierwszym ogniwem. Dobrą ilustracją *praesentia virtualis* stanowi przykład światła, którego bezpośrednią przyczyną jest słońce, a w którym obecność Boga jako przyczyny jest tylko pośrednia.

Istnieje jednak sfera, w której boska obecność jest wyłącznie bezpośrednia. Sferę tę wyznacza akt stworzenia. Kreacja jest bowiem aktem, który dokonany został i dokonuje się nieustannie wyłącznie przez Boga. W akcie stworzenia, jak uważa Tomasz, nie ma żadnych przyczyn pośrednich, albowiem jest tylko Bóg jako jedyna przyczyna stworzeń oraz samo stworzenie. Ze swojej istoty akt kreacji, który, jak podkreśla tradycja, dokonał się *ex nihilo*, wyznacza całkowitą zależność istnienia stworzeń od Boga. Gdyby Bóg przestał podtrzymywać byty w istnieniu, obróciłyby się one w nicłość.

W koncepcji Tomasza bezpośredniość boskiej obecności związana jest z prostotą Boga, który w odróżnieniu od stworzeń nie potrzebuje niczego pośredniego, by działać i być obecnym. Ta prostota wynikająca z tożsamości istoty i istnienia jest też przy-

czyną immanencji i transcendencji Boga w świecie. Bóg jest bowiem transcendentny ze względu na swoje istnienie, ale immanentny ze względu na swoje działanie. Bogu przysługuje zatem działanie w najwyższym stopniu bezpośrednie, ponieważ jest on pierwszą przyczyną wszystkich przyczyn, które działają w świecie. To właśnie ustanawia ogromną różnicę pomiędzy stworzeniem a Bogiem. Żaden byt stworzony nie jest całkowicie obecny w rzeczach, na które działa, ani w skutkach, które wywołuje. Wynika to z tego, że nie jest on tożsamy ze swoją mocą, która w przypadku stworzenia jest wyłącznie jego przypadłością. Ze względu na tę różnicę zachodzącą między Bogiem a stworzeniem Tomasz, opisując obecność Boga we wszystkich rzeczach, mówi o „istnieniu stworzonym” jako o „Jego (sc. Boga) właściwym skutku” (*proprius effectus eius*). *Proprius* jest bowiem słowem, którym Tomasz posługuje się zawsze wtedy, gdy chce związać pewną cechę czy skutek działania z jednym bytem czy rodzajem bytu.

Przedstawiona w artykule pierwszym koncepcja boskiej wszechobecności oparta jest na głównej tezie Tomasza utożsamiającej w Bogu istotę i istnienie. Istnienie stworzone jest bowiem właściwym skutkiem Boga, co oznacza, iż wynika ono z istnienia boskiego. Obecność owego istnienia w bytach, którego źródło tkwi w Bogu, jest przyczyną najgłębszej obecności Boga w rzeczach. Istnienie jest bowiem w bytach tym, co „tkwi we wszystkim najgłębiej” (*profundius omnibus inest*) będąc tym, co kształtuje wszystko w każdej rzeczy (*formale respectu omnium quae in re sunt*).

Należy podkreślić, że obecność Boga w rzeczach omówiona przez Tomasza w artykule pierwszym nazywana jest przez Akwinatę obecnością *per essentiam*. Mimo sugestii wynikającej z nazwy, nie znaczy to jednak, że Bóg jest w rzeczach jako ich istota. Tomasz zdecydowanie rozdziela bowiem dwie płaszczyzny: substancjalną oraz przyczynową. Według Akwinaty Bóg jest transcendentny i nieskończenie przewyższa stworzenie pod względem swojej natury (*excellencia suae naturae; super omnia per excellentiam suae naturae*). Obecny jest jednak na płaszczyźnie przyczynowości jako sprawca istnienia wszystkich bytów.

Taka koncepcja boskiej obecności umożliwia odpowiedź na przedstawione w artykule pierwszym zarzuty. Żadnej trudności

z perspektywy zarysowanej przez Tomasza koncepcji nie sprawia teza, wedle której Bóg raczej ogarnia rzeczy, niż jest w nich obecny. Według Tomasza obecność Boga w rzeczach i zawieranie się w nich nie wykluczają się nawzajem. Przez analogię do duszy można powiedzieć o Bogu, że tak jak dusza w pewnym sensie zawarta jest w ciele, tak i Bóg zawarty jest w rzeczach, albowiem jak dusza, będąc w ciele, ogarnia je, tak i Bóg jest w rzeczach o tyle, o ile ogarnia je wszystkie.

Pytanie o obecność Boga w demonach wprowadza zagadnienie obecności na nową płaszczyznę. Bóg jest bowiem obecny *per essentiam* w demonach, tak samo jak w każdym innym bycie, ponieważ duchy nieczyste otrzymały swą naturę oraz istnienie od Boga. Ich odstępowanie od Boga dokonuje się na płaszczyźnie winy, wskutek której ich natura ulega zniekształceniu. Owo zniekształcenie jest zatem przyczyną tego, że w pewnym znaczeniu Bóg rzeczywiście nie jest w nich obecny.

Podczas gdy w artykule pierwszym rozważaniom podlegała kwestia obecności Boga w rzeczach, następny artykuł podnosi problem wszechobecności Boga. Akwinata rozpoczyna swój wykład od twierdzenia, wedle którego miejsce jest czymś (*locus sit res quaedam*). Mimo że Tomasz posługuje się w tym miejscu terminem *res*, nie oznacza to, iż miejsce jest dla niego substancją, czyli samodzielnym bytem. Akwinata przejmuje bowiem arystotelejską koncepcję miejsca ujmującą je jako „bezpośrednią i nieruchomą granicę ciała otaczającego”²⁶. Z tego względu według Tomasza w przyrodzie nie ma miejsca ani przestrzeni, które byłyby niezależne od rzeczy, lecz to rzeczy poprzez swoją rozciągłość budują miejsca, które znowu tworzą przestrzeń. Akwinata, zgodnie z tradycją arystotelejską, twierdzi więc, że miejsce nie jest niczym, w ten sposób rozpoczynając argumentację w artykule poświęconym wszechobecności Boga. Wychodząc od założenia, że miejsce jest czymś, Tomasz wyróżnia dwa znaczenia zwrotu „być w miejscu” i twierdzi, że w obydwu znaczeniach Bóg jest wszędzie. Podkreślić jednak należy za Tomaszem, że jest On wszędzie „pod pewnym względem” (*secundum aliquid*), a nie „za-

²⁶ Arystoteles, *Fizyka*, 212a20.

sadniczo". W pierwszym znaczeniu Bóg jest wszędzie, ponieważ wszystkim rzeczom udziela istnienia, mocy i działania. W konsekwencji jest też przyczyną istnienia samego miejsca oraz powoduje, że miejsce spełnia swą bytową rolę, otrzymując od Boga „władzę udzielania miejsca” (*virtus locativa*).

Również w drugim sensie Bóg jest wszędzie, ponieważ wypełnia sobą wszystkie miejsca. Konieczne jest jednak uchwycenie różnicy, jaka wedle Tomasza zachodzi między Bogiem a ciałem. Zajmowanie miejsca przez ciało z definicji polega na „niedopuszczeniu współistnienia w tym miejscu innego ciała”. Inaczej rzecz się ma z Bogiem. Nie jest On bowiem nieskończonym ciałem. Wypełnia natomiast wszystkie miejsca niejako za pośrednictwem wszystkich bytów, którym daje istnienie.

Przedstawiona powyżej koncepcja umożliwia Tomaszowi usunięcie wszystkich trudności, które, wydawać by się mogło, związane są z przypisaniem Bogu atrybutu wszechobecności. Na zarzut przytoczony za Boecjuszem, wedle którego Bóg nie może być wszędzie, ponieważ byty niecielesne w ogóle nie znajdują się w miejscu, Tomasz odpowiada, że bycie wszędzie nie musi wcale oznaczać bycia przestrzennego i związanego z cielesnością. Byty duchowe w ogóle, a zatem nie tylko Bóg, zajmują jednak pewne miejsce poprzez swoją moc (*non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, sicut corpora, sed per contactum virtutis*). W konsekwencji Bóg, którego moc jest nieskończona, jest wszędzie.

Kolejny z artykułów zawartych w ósmej kwestii *Summy teologii* stawia pytanie dotyczące sposobu obecności Boga w rzeczach. W swym wczesnym dziele – *Komentarzu do Sentencji* – Tomasz wyróżnił trzy sposoby obecności Boga w świecie. Pierwszy z nich dokonuje się przez podobieństwo (*secundum similitudinem tantum*), albowiem we wszelkim stworzeniu występuje pewne podobieństwo do boskiej dobroci. Jest to powszechny sposób obecności, w wyniku którego Bóg jest we wszystkich bytach poprzez istotę, obecność i moc. Drugi sposób, który określan jest mianem „przez działanie” (*per operationem*), realizuje się wtedy, gdy dzięki wierze stworzenia rozumne dochodzą do pierwszej prawdy i dzięki boskiej miłości osiągają pierwszą dobroć. W ten sposób ujawnia się obecność Boga w świętych. Najdoskonalszy sposób obecności

Boga dokonał się w osobie Jezusa Chrystusa przez zjednoczenie z Bogiem w samym istnieniu (*secundum esse*).

W niniejszej kwestii Akwinata koncentruje się przede wszystkim na pierwszym sposobie obecności Boga w świecie, a zatem bardziej szczegółowym rozważaniom poddaje zagadnienie wszechobecności Boga poprzez istotę, obecność i moc.

Już u Augustyna czytamy: „Bóg cały jest okiem, ponieważ wszystko widzi; cały jest ręką, ponieważ na wszystko działa; cały jest stopą, ponieważ jest wszędzie” (*Deus totus oculus est, quia omnia videt; totus manus est, quia omnia operatur; totus pes est, quia ubique est*)²⁷. Wszechobecność Boga była jednak w tradycji zazwyczaj ograniczana do obecności boskiej mocy, jak na przykład u Honoriusza z Autun, który pisze: „Chociaż wszędzie jest przez swą moc, to jednak w niebie intelektualnym jest substancjalnie” (*Quamvis ubique potentialiter, tamen in intellectuali caelo substantialiter*)²⁸. Wyróżnienie trzech aspektów obecności Boga w świecie jest zasługą Piotra Lombarda²⁹. Owe trzy aspekty boskiej wszechobecności stają się różnie interpretowanym elementem tradycji teologicznej, w której największe znaczenie uzyskują w wiązanej z Aleksandrem z Hales *Summa Fratris Alexandri* i u Bonawentury.

Rozpoczynając rozważania poświęcone boskiej obecności w świecie, Tomasz głosi, iż Bóg jest w rzeczach dwojako: albo na sposób przyczyny sprawczej (*per modum causae agentis*), albo na sposób, w jaki przedmiot działania jest w działającym (*obiectum operationis est in operante*). Pierwszy z tych dwu sposobów odnosi się do wszystkich rzeczy stworzonych. Drugi sposób nie jest już jednak właściwy całości bytu. Związany jest tylko z istotami rozumnymi, ponieważ zaistnieć może wyłącznie wskutek działań duszy rozumnej. Natura poznania oraz pożądania polega bowiem na tym, iż podmiot poznający czy pragnący ujmuje w duszy przedmiot swego poznania czy pragnienia (*secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante*). Istoty rozum-

²⁷ Augustyn, *Epistula*, 148, 4.

²⁸ Honoriusz z Autun, *Elucidarium*, 3, PL 172, 1111.

²⁹ Wskutek błędnej identyfikacji cytatu było ono przez długi czas wiązane z *Komentarzem do Pieśni nad pieśniami* Grzegorza Wielkiego. W wyniku badań okazało się jednak, że Tomasz posługuje się cytatem z *Sentencji* Piotra Lombarda.

ne mogą zatem przez miłość czy poznanie „posiąść” Boga jako przedmiot swej miłości czy poznania. Warunkiem zaistnienia tego sposobu obecności Boga w duszy jest jednak łaska.

Bliższemu wyjaśnieniu poddany jest sposób istnienia Boga w bytach innych niż rozumne, w których Bóg może być obecny wyłącznie jako przyczyna sprawcza. Tomasz ilustruje to zagadnienie, posługując się przykładem władcy i wyróżnia dwa sposoby wszechobecności władcy w państwie. Pierwszy z nich realizuje się poprzez władzę (*per potentiam*), jaką sprawuje on w swoim państwie. Moc władcy rozciąga się bowiem na całe królestwo, mimo to że substancjalnie, czyli cielesnie, nie jest obecny wszędzie. Drugi aspekt wszechobecności władcy w państwie Tomasz nazywa aspektem przez obecność (*per praesentiam*) i przybliża, posługując się zwrotem *in conspectu*, który oznacza „bycie jawnym” czy „znanym”. Akwinata wyznacza tym samym bardzo szerokie znaczenie pojęcia wszechobecności, porównując ten jej aspekt do sytuacji, w której wszystko, co znajduje się w jakimś domu, jest obecne dla kogoś, kto nie znajduje się nawet w żadnej części domu.

Przykład króla jest jednak tylko ilustracją mającą wyjaśnić, na czym polegają poszczególne aspekty boskiej wszechobecności. Bóg jest zatem wszechobecny w świecie poprzez swoją niezmierną moc i Jego wszechobecność nie podlega żadnym ograniczeniom. Według Akwinaty niesłuszne jest zatem twierdzenie manichejczyków, którzy próbowali wykluczyć pewną sferę rzeczywistości z bycia poddaną boskiej mocy. Tomasz zdecydowanie sprzeciwia się ich tezie, wedle której Bóg posiada władzę nad bytami duchowymi, natomiast byty cielesne podlegają mocy zła. Według Tomasza Bóg, wbrew twierdzeniom herezji manichejskiej, jest przez swoją moc we wszystkich bytach.

Bóg jest także we wszystkich bytach przez obecność (*per praesentiam*). Jest ona rozumiana przez Tomasza na dwa sposoby: w znaczeniu szerokim określanym *in conspectu* oraz wąskim – nazywanym przez Tomasza „obecnością substancjalną” czy „istotową”, sprowadzającą się do bezpośredniej fizycznej bliskości. Oczywiście jest jednak, że Bóg obecny jest w świecie w szerokim znaczeniu tego słowa, sięgając swą opatrnością każdego bytu.

Jak pisze Tomasz, wszystkie byty są „odkryte i jawne oczom” Boga, który ma o nich doskonałą wiedzę³⁰. Aspekt ten realizuje się zatem przez boską wszechwiedzę: Bóg jest w rzeczach, ponieważ widzi każdą z nich, a poznanie każdego bytu – wbrew poglądom Awicenny, który twierdził, że Bóg zna byty najniższe tylko poprzez ich przyczyny wtóre – jest bezpośrednie.

Bóg jest również we wszystkich bytach przez istotę (*per essentiam*), ponieważ wszystkie byty zostały przez Niego stworzone³¹. Przekonanie głoszące bezpośredniość stworzenia wszystkich bytów przez Boga przedstawione zostało już przez Tomasza we wczesnym *Komentarzu do Sentencji*, w którym Akwinata sprzeciwiał się twierdzeniu zawartemu w *Liber de causis* i pracach Awicenny, oddalającemu Boga od stworzenia przez wprowadzenie serii czynników pośrednich. W *Summa theologiae* Tomasz swemu przekonaniu o bezpośredniości aktu stworzenia daje wyraz takimi słowami: „Stąd wynika, że nic prócz Boga, który jest pierwszą przyczyną, nie może niczego stworzyć” (*Unde reliquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa*)³².

Podsumowując treści zawarte w korpusie artykułu trzeciego, należy podkreślić, że bycie Boga w rzeczach przez istotę, obecność i moc stanowi różne aspekty wszechobecności, a nie różne sposoby, w jakich Bóg znajduje się w świecie. Nie ulega wątpliwości, że Bóg jako istota doskonała i prosta jest w rzeczach tylko w jeden, całkowicie prosty sposób. Ponieważ jednak stworzenie może znajdować się w różnych relacjach do Boga, dlatego możliwe jest wyróżnianie trzech aspektów Jego obecności w świecie. Pamiętać jednak należy, że w Nim samym są one jednym.

Zarzuty przedstawione w artykule skierowane są przeciw wyodrębnianiu tych trzech pojęć jako osobnych aspektów boskiej wszechobecności. W zarzucie pierwszym twierdzi się, że Bóg nie

³⁰ Zagadnienie boskiej opatrności Tomasz przedstawia w kwestii 22. *Summy teologii*, a problem boskiej wiedzy w kwestii 14.

³¹ Por. rozważania zawarte w ST, I, 8, 1. Fragment doskonale objaśniający obecność *per essentiam* znajduje się w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*, I, 42: „Deus vero operatur in omnibus ut interiorius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus qui operando dat esse, operatur in rebus ut intus agens...”

³² ST, I, 65, 3.

może być w żadnej rzeczy w sposób istotowy, ponieważ nie należy do istoty żadnej rzeczy. Zarzut drugi wymierzony jest przeciw odróżnianiu bycia w rzeczach przez istotę od bycia przez obecność. Z kolei, jak twierdzi się w trzeciej trudności, wszechobecność, realizująca się przez moc, jest bardzo bliska byciu wszędzie przez wiedzę i wolę, z czego wynika, że nie jest to osobny aspekt wszechobecności.

Trudności te Tomasz rozwiązuje w oparciu o przedstawione powyżej przekonania. Zarzut pierwszy jest bezzasadny, ponieważ interpretuje pojęcie wszechobecności *per essentiam* w duchu panteistycznym, podczas gdy w koncepcji Akwinaty zwrot ten wyraża wszechobecność Boga jako przyczynę istnienia wszystkich bytów, a nie ich istotę. Drugi zarzut odparty jest przez wskazanie szerokiego znaczenia terminu „obecność”. Trzeci zarzut Tomasz odrzuca opierając się na różnicy, jaka zachodzi między naturą wiedzy i woli a naturą mocy. Wiedza i wola wyznaczają bowiem taką relację między podmiotem a przedmiotem działania, iż słusniejsze jest twierdzenie, że raczej Bóg, wiedząc i chcąc, zawiera w sobie byty jako przedmioty swej wiedzy i pragnienia. Pojęcie mocy jest jednak odmienne, ponieważ „jest ona zasadą działania na coś innego”. Działający (*agens*) wywiera wpływ poprzez swą moc i wskutek tego właściwe jest twierdzenie, iż „działający jest w czymś innym przez moc”.

Podobnie jak w innych kwestiach poświęconych boskim przymiotom jeden z artykułów omawia zagadnienie całkowitej odmienności Boga od stworzenia. Terminem technicznym, którym posługuje się Tomasz, jest słowo *proprium*, które oznacza cechę przysługującą wyłącznie i w najwyższym stopniu pewnemu rodzajowi bytu i niczemu innemu.

Przeciwko tezie zastrzegającej dla Boga pojęcie wszechobecności przedstawionych zostaje w artykule czwartym aż sześć zarzutów. Pierwszy z nich, oparty na tradycji arystotelejskiej, przypisuje atrybut bycia wszędzie powszechnikom i materii pierwszej, drugi liczbie obecnej w każdym byciu, następny wszechświatowi, a czwarty nieskończonemu ciału. Piąty kontrargument przyjmuje wszechobecność duszy jakiegoś hipotetycznego stworzenia, w oparciu o założenie, że byłoby ono jedynym stworzeniem ist-

niejącym na świecie, a ostatni, wsparty autorytetem Augustyna, wszechobecność samej duszy.

Tomasz, rozpoczynając rozważania, zauważa, że wszechobecność określana przez Akwinatę terminem „zasadniczo” (*primo*) i „przez się” jest właściwa wyłącznie Bogu. *Esse ubique primo* oznacza, jak wyjaśnia Tomasz, bycie wszędzie całym sobą bez wyróżniania jakichkolwiek części. Odnosząc taki sposób bycia wszędzie wyłącznie do Boga, Tomasz zwraca uwagę na przysługującą tylko Bogu absolutną prostotę³³. Zgodnie z tradycją filozoficzną sięgającą starożytności nie może być bowiem wszędzie w sposób bezpośredni (*primo*) coś, co jest rozciągle, oraz czego poszczególne części są w różnych miejscach. Jak zauważa Tomasz, objaśniając znaczenie wyrażenia *primo*, na podobnej zasadzie twierdzi się, że skoro człowiek ma białe zęby, to biel najpierw przysługuje zębom, a dopiero w drugiej kolejności człowiekowi ujmowanemu jako całość. Tak więc temu, co rozciągle i co znajduje się w różnych miejscach, bycie wszędzie przysługuje niejako wtórnie, a „bezpośrednio” przysługuje ono jego poszczególnym częściom.

Drugi z wymienionych przez Tomasza terminów „bycie wszędzie przez się” oznacza wszechobecność istotową w przeciwstawieniu do wszechobecności przypadłościowej. Tomasz, przedstawiając różnicę zachodzącą pomiędzy tymi sposobami bycia wszędzie, określa „wszechobecność przez się” jako taki przypadek wszechobecności, który dokonuje się bez jakichkolwiek dodatkowych założeń, czy też bez względu na to, jakiegokolwiek przyjęłoby się założenia. Tym samym nawet gdyby mnożyło się ilość miejsc w nieskończoność, Bóg byłby w każdym z nich. Nie należy jednak twierdzenia tego rozumieć w duchu panteistycznym, ale zgodnie z dotychczasowym wykładem jako boską wszechobecność, która jest wynikiem dokonanego i dokonującego się aktu kreacji. Jak już zostało powiedziane, Akwinata za podstawę swego twierdzenia o wszechobecności jako atrybucie Boga przyjmuje aspekt przyczynowości.

Odpowiedzi na zarzuty przedstawione przez Tomasza opierają się na rozróżnieniach przedstawionych w korpusie artykułu.

³³ Por. ST, I, 3.

I tak liczba jest tylko wszechobecna przypadłościowo i poprzez swoje części (*per partem*), wszechświat i nieskończone ciało – poprzez swoje części, a hipotetyczne zwierzę wszechobecne jest tylko przypadłościowo.

* * *

Omówione w ósmej kwestii *Summy teologii* zagadnienie wszechobecności Boga stanowi podsumowanie bardzo istotnego zagadnienia, które Tomasz w różnych pracach podejmował przez całe swoje życie. Twierdzenie o boskiej transcendencji i zarazem bezpośredniej obecności Boga w świecie jest obecne w pismach Tomasza, poczynając od młodzieńczego *Komentarza do Sentencji* aż po ostatnie dzieła. Już samo zestawienie transcendencji z immanencją Boga wskazuje na to, jak duże trudności konceptualne musiały zostać pokonane, by możliwe było pogodzenie tych dwu biegunowych pojęć w jednej koncepcji w duchu zgodnym z chrześcijaństwem, to znaczy unikając jakichkolwiek skojarzeń z pan-teizmem.

Tomasz, korzystając z tradycji teologicznej, którą łączy ze swoimi własnymi przemyśleniami, przedstawia bardzo spójną i precyzyjną pojęciowo koncepcję boskiej wszechobecności. Jej punktem wyjścia jest przekonanie o boskiej niecielesności, które determinuje rozumienie wszechobecności Boga. Według Tomasza żadna pierwsza przyczyna, która nie byłaby niematerialna, nie mogłaby być obecna bezpośrednio w każdym aspekcie stworzenia. Z drugiej strony Bóg rozumiany tylko jako Inteligencja czy Wola bez możliwości stwarzania nie mógłby być immanentny w każdym zakątku bytu, a zatem nie mógłby posiadać doskonałej wiedzy.

Z niematerialności Boga wynika Jego całkowita prostota, bez której niemożliwa jest wszechobecność. Tylko Bóg bowiem, będąc absolutnie prosty, nie mając żadnych części, może być wszechobecny w świecie w sposób całkowity. Obecność, która wyznacza pewną relację pomiędzy bytami, tylko w Bogu staje się wszechobecnością (*ubiquitas, omnipraesentia*). Tak jak ciała bowiem są obecne w miejscu, jak twierdzi Tomasz, *circumscriptive, ponieważ*

są ograniczane przez miejsce, a byty duchowe obecne są w świecie *definitive* – zajmując miejsce odpowiednio do ich mocy, ale nie mogąc być obecne w wielu miejscach naraz, tak Bóg obecny jest wszędzie (*repletive*)³⁴.

Kluczowe dla zrozumienia istoty koncepcji Akwinaty jest pojęcie wszechobecności przez istotę (*per essentiam*), które nie oznacza jednak, jak to już zostało wielokrotnie podkreślone, udziału Boga w istocie wszelkich stworzeń. Tomasz utrzymuje powszechne dla chrześcijaństwa przekonanie o wyższości natury boskiej nad naturą wszystkich innych bytów, sprowadzając pojęcie obecności Boga w świecie na płaszczyznę przyczynowości. W tym punkcie swojego wywodu Akwinata wspiera się na Arystotelesie i głosi, iż Bóg jest w bytach tak jak przyczyna jest w skutku. Wszechobecność rozumianą w ten sposób Tomasz nazywa „wszechobecnością przez istotę” (*per essentiam*). Bóg, który powoduje byty do istnienia, będąc dawcą istnienia, jest wszechobecny. Dlatego też Tomasz w *Komentarzu do Sentencji* pisze, iż Bóg jest istnieniem rzeczy (*Deus est esse omnium*), ale natychmiast dodaje: nie jako ich istota, ale jako przyczyna³⁵. Ponieważ istnienie udzielane bytom przez samego Boga jest tym, co właściwe i najgłębsze w każdym byciu, świat jest zatem wspólnotą bytów, które związane są ze sobą tym, iż wszystkie uczestniczą w akcie istnienia. Istnienie jest zatem tym, przez co każdy byt związany jest z Bogiem czy w jakiś sposób Boga przypomina, a wszystkie inne cechy wiążące człowieka z Bogiem są tylko konsekwencją.

Obok wszechobecności przez istotę Tomasz omawia dwa inne aspekty obecności Boga w świecie, które nazywa „wszechobecnością przez moc” oraz „wszechobecnością przez obecność”. Motyw trzech aspektów istnienia Boga w świecie wywodzący się od Piotra Lombarda zostaje zatem u Tomasza wpleciony w spójną koncepcję teologiczną, której podstawą jest przekonanie o tożsamości boskiej istoty, istnienia, mocy i działania.

Warto podkreślić również dążenie Tomasza, by objąć swoją koncepcją wszystkie aspekty obecności Boga w świecie. Mimo że w centrum uwagi Tomasza w kwestii ósmej jest Bóg, Akwinata

³⁴ ST, I, 52, 2.

³⁵ Tomasz z Akwinu, *In IV Sententiarum*, 8, 1, 2.

podejmuje jeszcze jeden ogromnie istotny wątek. Tomasz omawia bowiem nie tylko obecność Boga w świecie na sposób przyczyny sprawczej, ale podkreśla także znaczenie zagadnienia obecności Boga jako „przedmiotu działania będącego w działającym”. Tomasz obejmuje tym samym swoimi rozważaniami formę obecności związaną tylko z istotami rozumnymi, które mogą „ująć” Boga przez miłość czy poznanie. Tak podkreślony zostaje ten aspekt wszechobecności Boga, który stanie się głównym tematem późniejszych rozważań Tomasa, mianowicie wątek Boga jako celu człowieka i wszelkiego stworzenia. W ten sposób kwestia niniejsza nie tylko konstrukcyjnie, ale i treściowo nawiązuje do struktury *exitus-reditus*.

Konsekwencje, jakie wypływają z koncepcji Tomasa, są ogromnie paradoksalne. Transcendentny Bóg przez istnienie, które daje, jest bliższy bytom niż one sobie samym. W ten sposób w wykładzie Tomasa swą pełną formę przybiera wielowiekowa tradycja, zgodnie z którą Bóg obecny jest w każdym zakątku bytu, a której wyraz dał św. Augustyn w słowach: [*Deus est*] *interior intimo meo et superior summo meo*³⁶.

³⁶ Augustyn, *Wyznania*, III, 6.

Komentarz do Kwestii 9

O niezmienności Boga

Kwestia dziewiąta należy do najkrótszych kwestii *Summy teologii* św. Tomasa. Niewielka objętość nie świadczy jednak o mniejszej wadze poruszanego w tej kwestii zagadnienia. Niezmiennność i wieczność w Tomaszowej *sacra doctrina* należą bowiem do najważniejszych atrybutów Boga, a Akwinata wiąże je ze sobą, poczynając od swych wczesnych prac teologicznych¹. Znaczenie i związek obu pojęć jest doskonale widoczny w *Compendium theologiae*, dziele napisanym przez Tomasa przed *Summa theologiae*, prawdopodobnie w latach 1265–1267², gdzie zagadnienie niezmienności i następujący po nim problem wieczności Boga zostają omówione na samym początku. Tomasz przechodzi w *Compendium* do wyłożenia obu zagadnień (cap. IV; V–VIII) natychmiast po przedstawieniu pierwszego artykułu wiary głoszącego istnienie Boga.

Argumentacja przedstawiona w *Compendium* jest z gruntu arystotelejska. W świecie, w którym odkrywa się fenomen ruchu i w którym wszystkie rzeczy będące w ruchu wprawiane są węń przez swoich poruszycieli, konieczne jest przyjęcie kresu tego łańcucha. Owym kresem winno być coś, co wprawia wszystko w ruch, samo będąc nieporuszonym. Oczywiście jest dla Tomasa, że tym *primum movens immobile* jest Bóg (rozd. 3). Z tej całkowitej nieruchomości Boga, według wywodu Tomasa, wynika boska wieczność. W świecie obowiązuje bowiem zasada, iż „wszystko (...), co zaczyna być lub przestaje, doznaje tego wskutek ruchu lub zmiany”³. Skoro Bóg, będąc całkowicie w urzeczywistnieniu, nie podlega żadnej zmianie, z konieczności jest wieczny.

¹ Por. Tomasz z Akwinu, *In I Sententiarum*, 30, 1, 1; *Summa contra gentiles*, I, 14-15.

² M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasa z Akwinu*; inaczej E. Gilson, *Tomizm*, który określa czas powstania *Compendium* na lata 1260-1266.

³ Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, 10.