

stanowisko głoszące, iż od momentu wprawienia przez Boga rzeczy w ruch upłynęła skończona ilość czasu. Mimo przyjęcia, że Bóg jest jedynym czynnikiem działającym w świecie, ponieważ wszystko, co w świecie powstaje, jest rozwinięciem racji zależkowych, to jednak jest On w tej koncepcji źródłem ruchu tylko incydentalnie. O wiele istotniejsze jest według tradycji franciszkańskiej postrzeganie Boga jako tego, kto ujawnia się w świecie przez znaki. Istota najwyższa może być bowiem ujęta, poczynając od świata zmysłowego, w którym odsłania się to, co odsyła do Boga. W teologii franciszkańskiej Bóg jest przede wszystkim twórcą znaków, natomiast dopiero na drugim planie – arystotelejskim *primus movens*.

Na tym tle Tomasz przedstawia swoje rozważania i rozwiązanie problemów. Jak już wspomnieliśmy, Tomasz przyjmuje arystotelejską fizykę jako podstawę swoich wywodów. Stąd też Bóg jest dla niego, podobnie jak i dla awerroistów, *primus movens*. Tomasz uznaje jednak i teologiczny aspekt boskości. Bóg, będąc *primum movens*, pozostaje dla Tomasza Bogiem religii, a nie tylko pierwszym poruszycielem. Jest on bowiem dla Akwinaty bytem nieskończonym i samowystarczalnym, obdarzonym poznaniem, wolą, miłością i miłosierdziem. Tomasz w swej teologii godzi zatem fizykę i teologię, które w pewien sposób rozłączone zostały w poglądach awerroistów i franciszkanów.

ZBIGNIEW NERCZUK

Komentarz do Kwestii 10

O wieczności Boga

Wieczność, czas i wiekuistość, które stanowią przedmiot rozważań Tomasza w dziesiątej kwestii *Summy teologii*, są pojęciami szeroko omawianymi przez teologów XIII wieku. Zagadnienie wieczności Boga, istnienia bytów stworzonych w wiekuistości czy czasie podnoszone jest przez autorów *Summa Fratris Alexandri*, Bonawenturę, Alberta Wielkiego oraz przedstawicieli nurtu określanego jako „arystotelizm heterodoksalny” – Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji.

Dyskusja, jaka ma miejsce w owym czasie, dotyczy całego szeregu zagadnień, z których większość już po raz kolejny podjęta zostaje przez Tomasza w dziesiątej kwestii *Summy teologii* poświęconej wieczności Boga. W dziełach Akwinaty problematyka wieczności i czasu pojawia się wielokrotnie, począwszy od wczesnego *Komentarza do Sentencji*, poprzez komentarz do *Arystotelejskiej Fizyki* i *Summę przeciw poganom*. Na tej podstawie wnioskować można, że problematyka ta odgrywa w teologii Tomasza dużą rolę. Już na wstępie należy podkreślić, że koncepcja wieczności, wiekuistości i czasu jest głęboko związana z ideą hierarchii bytów. Każdy stopień tej hierarchii, zaczynając od najwyższego, jakim jest Bóg, poprzez aniołów, ciała niebieskie, duszę ludzką, aż po niematerialne byty nieożywione ma właściwy sobie sposób trwania (*duratio*). Ów charakterystyczny sposób trwania jest jednym z elementów, które wyznaczają granicę pomiędzy poszczególnymi stopniami bytu.

Szczególnego podkreślenia warte jest to, iż kwestia *O wieczności Boga*, powiązana jest ściśle z rozważaniami przedstawionymi w kwestii dziewiątej, poświęconej boskiej niezmienności. Nie ulega wątpliwości, że Tomasz postrzega obydwie zagadnienia jako pewną strukturę i dlatego wielokrotnie podkreśla, iż wieczność jest wynikiem boskiej nieruchomości (*ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem*). Wedle Akwinaty przyjęcie niezmienności Boga

z konieczności prowadzi do uznania Jego wieczności. Pogląd ten wynika między innymi z tego, iż Tomasz przychylił się do arystotelejskiej definicji czasu, wedle której jest on „liczbą ruchu” oraz jego przypadłością. Definicja ta wyklucza, by całkowicie niezmiennemu Bogu mogło przysługiwać trwanie w czasie. Rozważania dziewiątej kwestii dowodzą także, że z wszelkimi bytami stworzonymi powiązana jest już jakaś forma zmienności, ponieważ w akcie stworzenia do ich istoty dołączone zostało istnienie.

Drugą przyczyną, która wiąże rozważania zawarte w kwestii dziewiątej i dziesiątej, jest to, iż tworzą one razem strukturę *exitus-reditus*. Po rozważaniach, które ukazały odmienną niezmiennego Boga od zmiennego stworzenia, kwestia poświęcona wieczności stanowi drugą część – *reditus*, wyznaczającą człowiekowi cel, jakim jest dążenie do uczestnictwa w boskiej wieczności (*aeternitas participata; visio gloriae*).

Przenikające pracę Tomasza dążenie do przedstawiania rozważań w obrębie uporządkowanej struktury widoczne jest także w układzie artykułów zawartych w kwestii dziesiątej. Ze względu na wspomniany już związek, jaki wedle Tomasza istnieje między sposobem bytowania a miejscem w hierarchii bytów, wieczność jest traktowana łącznie z problematyką czasu i wiekuistości. Tomasz zaczyna zatem kwestię od przedstawienia definicji wieczności (1), by następnie odnieść ją do Boga (2), a w artykule trzecim przypisać ją wyłącznie Bogu, oddzielając tym samym Boga od innych bytów, które mogą co najwyżej uczestniczyć w boskiej wieczności. Następny artykuł (4) zaznacza różnicę między czasem a wiecznością. Różnica ta, mimo że została już przedstawiona wcześniej w artykule poświęconym wieczności (1), w artykule czwartym sytuowana jest w nowym kontekście. Tak jak uprzednio zaznaczenie różnicy między wiecznością a czasem miało na celu przede wszystkim zdefiniowanie wieczności, która będąc całkowicie prosta, jest niepojmowalna dla człowieka, tak w artykule czwartym celem Tomasza jest podkreślenie odmienności, jaka istnieje między wiecznością Boga a czasowością stworzenia. Artykuł piąty przedstawia kolejne pojęcie, jakim jest wiekuistość, omawiając odrębność wiekuistości od czasu. Tomasz w artykule tym zaznacza różnicę między bytami wiekuistymi i by-

tami trwającymi w czasie. Ostatni – szósty artykuł rozważa szczegółowy problem dotyczący pojęcia wiekuistości. Postawione w nim pytanie dotyczące tego, czy byty wiekuiste są sobie równe czy zhierarchizowane, stanowi logiczny punkt wyjścia do rozważań poświęconych istnieniu jednej bądź wielu wiekuistości. W ten sposób, mimo że kwestia zawarta jest w tomie poświęconym Bogu, a jej tytuł wskazywałby na to, że w centrum zainteresowania będzie pojęcie wieczności, Tomasz, podejmując problematykę wiekuistości i czasu, opisuje sposób istnienia nie tylko Boga, ale i wszystkich pozostałych bytów.

Definicja wieczności, która przedstawiona zostaje w kwestii dziesiątej, nie jest oryginalnym tworem ani Akwinaty, ani Boecjusza, z którego Tomasz czerpie. Rozważania na temat wieczności, które przeprowadza Boecjusz w V księdze traktatu zatytułowanego *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, podobnie jak cała zawartość dzieła składającego się z filozoficznych „topoi”, są wynikiem długiej ewolucji. Źródeł boecjańskich rozważań można doszukiwać się już u filozofów presokratejskich, a przede wszystkim u Parmenidesa. Wydaje się bowiem, że stworzenie pozaczasowego pojęcia wieczności jest zasługą Eleaty. W jednym z zachowanych fragmentów poematu *O naturze* czytamy: „to, co jest, jest niezrodzone (*ἀγέννητον*) i niezniszczalne (*ἀνώλεθρον*), albowiem jest całe (*οὐλομελές*), nieruchome (*ἀπρεμές*) i wieczne (*ἀτέλεστον*). Nigdy nie było ani nie będzie, gdyż teraz jest od razu wszystkie (*ἔπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*), jedno (*ἓν*) i jednolite (*συνεχές*)”¹.

Fragment z poematu Parmenidesa, jak wiele innych okruczków filozofii poprzedzającej Sokratesa, trudny jest do jednoznacznego zinterpretowania. Kontrowersje dotyczą sformułowania „teraz jest od razu wszystkie”, które, według pewnych badaczy, sugerowałoby, że Parmenides przyznawał bytowi istnienie w jakimś niezmiennym ‘teraz’, a zatem istnienie w czasie. Inni badacze, jak na przykład Lloyd, uważają, że wszelkie racje przemawiają za tym, iż Parmenides przyjmował pozaczasowość bytu².

¹H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich 1969, 28 B 8.

²Por. G. E. R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, przekł. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, oprac. A. Zajączkowski, Warszawa 1987.

Byt bowiem ani nie powstał, ani nie zginie, ponieważ trwa cały, jeden, nieruchomy i bezkresny w jakimś pozaczasowym stanie. Według tej interpretacji wieczność nie oznaczałaby w poemacie Parmenidesa trwania bez początku i końca w czasie, ale trwanie całkowicie poza czasem.

Warte podkreślenia jest, iż Parmenides posłużył się w odniesieniu do bytu terminami, które będą trwały przez całą historię rozważań nad wiecznością i czasem. W jego opisie bytu pojawia się określenie bezkresny (ἄτέλεστον), którego łacińskim odpowiednikiem *interminabilis* Tomasz będzie posługiwał się w odniesieniu do Boga w dziesiątej kwestii *Summy*. Innym znaczącym określeniem jest „całe naraz” (ὅμοῦ πᾶν), które pojawia się boecjańskiej definicji wieczności (*tota simul*), czy „nieruchome” (ἄκρεμές), które wyraża całkowitą niezmiennność idącą w parze z wiecznością³.

Poszukując dalszego ogniwa prowadzącego do narodzin przedstawionej przez Boecjusza definicji wieczności, trzeba wskazać na rozważania, które na temat wieczności przeprowadza Platon. W *Timajosie* ukazuje on przeciwstawienie wiecznego bytu pozaczasowego, któremu przysługuje tylko „jest”, i bytu trwającego zawsze, ale w czasie⁴. Poglądy Platona były inspiracją dla największego z neoplatoników, żyjącego w III wieku naszej ery w Aleksandrii, Plotyna. W jego wykładach, opracowanych i wydanych przez Porfiriusza pod tytułem *Enneady*, znajdują się rozważania na temat czasu i wieczności, które stanowią fundament boecjańskiej definicji. Według Plotyna zarówno wieczność, jak i czas zajmują określone miejsce w hierarchii bytu. Wieczność jest bytem pierwszej hipostazy, którą jest umysł (νοῦς). Jest to w przypadku umysłu życie całe naraz, zupełne i nierozłączne, które

³ Wśród filozofów presokratejskich pewne uwagi na temat wieczności znaleźć można także u Heraklita z Efezu. Heraklit, odrzucając proces stawiania się świata, pisze, iż „tego ładu świata (κόσμος), tego samego dla wszystkich rzeczy, nie sprawił żaden z bogów ani ludzi, lecz był on zawsze i jest, i będzie (ἀλλ' ἦν ὄντι καὶ ἔστιν καὶ ἔσται...) ogień wiecznie żywy (ἀείζων), zażegający się w karmach miary i w karmach miary gasnący” (22 DK, B 30).

⁴ Platon, *Timajos*, 37e-38a, przekł. P. Siwek: „W rzeczywistości tylko „jest” stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażen „był” i „będzie” należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie”.

dokonuje się całkowicie poza czasem, a w konsekwencji wyklucza orzekanie o nim czegokolwiek innego niż „jest”⁵.

Plotyn nie jest jednak bezpośrednim źródłem Boecjusza. Definicja podana przez filozofa nazywanego „ostatnim Rzymianinem” jest bowiem interpretacją definicji, którą przedstawił Proklos – jeden z późniejszych neoplatoników, główny przedstawiciel ateńskiej szkoły neoplatonizmu. Proklos umieszcza w swym dziele zatytułowanym *Elementa Theologiae* definicję wieczności brzmiącą w wersji greckiej: πᾶν τὸ αἰώνιον ὅλον ἅμα ἐστίν („wszystko, co wieczne, jest całe naraz”), którą sam z kolei zaczerpnął z *Ennead* Plotyna⁶.

To głębokie powiązanie z filozoficzną tradycją jest właściwe całości boecjańskich rozważań na temat wieczności. Są one wplecione w kontekst poszukiwań dotyczących „stanu boskiej istoty” oraz boskiej wiedzy. Poznanie tego, czym jest wieczność, jest niezbędnym krokiem przybliżającym do ujęcia, na miarę ludzkich możliwości, natury Boga. Wieczność Boga jest bowiem, jak stwierdza Boecjusz, niepowątpiewalna⁷. Do zrozumienia tego, czym jest wieczność, filozof ten dochodzi przez zestawienie wieczności ze sposobem bytowania rzeczy istniejących w czasie. Nie obejmują one naraz całości swego trwania, lecz istnieją w pewnym „ruchomym i przelotnym momencie”. Wszystko, co czasowe, przesuwa się bowiem w czasie, utraciwszy już to, co minione, a nie obejmując jeszcze tego, co przyszłe. Wieczność w odróżnieniu od czasu jest „całym naraz i doskonałym posiadaniem bezkresnego życia”⁸. Wieczność boskości nie polega zatem na istnieniu wcześniejszym w czasie, ale na jednolitości, która jest wynikiem bycia „całym naraz”. Dlatego też świat, nawet gdyby istniał zawsze w bezkresnym trwaniu bez początku i końca, to jednak nie byłby współwieczny z Bogiem. Istnienie świata dokonuje się bowiem w czasie, a wskutek tego nie trwa on cały naraz w bez-

⁵ Por. J. Gulkowski, *Koncepcja wieczności, wiekuistości i czasu w VII ks. 3. Enneady Plotyna, „Meander”*, 9/1973, s. 348-361.

⁶ Proklos, *Elementa Theologiae*, ed. E. R. Dodds; Plotyn, *Enneady*, III, 7, 3; V, 1, 4.

⁷ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przekł. W. Olszewski, Warszawa 1962: „to, że Bóg jest wieczny, jest to wspólny sąd wszystkich istot obdarzonych rozumem” (V, 6), s. 141.

⁸ *Ibidem*, s. 141.

kresnej terażniejszości. „Istnieć zawsze”, czyli snuć się przez czasowo nieograniczone życie, jest czymś całkowicie odmiennym od „istnieć wiecznie”, czyli „istnieć obejmując wszystko naraz”.

Przystępując do omawiania zagadnienia boskiej wieczności, Tomasz postępuje drogą, którą wytyczył Boecjusz. Akwinata rozpoczyna bowiem wykład na temat wieczności od zestawienia pojęcia wieczności z pojęciem czasu. Tomasz nie przeprowadza jednak w tym celu samodzielnej analizy czasu, ale podobnie jak ma to miejsce w odniesieniu do pojęcia wieczności, czerpie z tradycji filozoficznej. Źródłem, do którego sięga, są rozważania Arystotelesa zawarte w IV księdze *Fizyki*⁹.

Przedstawienie przez Arystotelesa rozważań dotyczących czasu w dziele zatytułowanym *Τὰ φυσικὰ* ma swoje głębokie uzasadnienie. W myśli Arystotelesa natura była bowiem nierozdzielnie związana ze zmiennością. Według obrazu świata stworzonego przez Stagirytę przyroda jest „zasadą ruchu i zmiany”¹⁰. Czas, który jest wszędzie tam, gdzie ma miejsce jakakolwiek zmiana, jest zatem niezbywalną częścią podksiężycowej sfery uniwersum.

Tomasz w dziesiątej kwestii *Summy* sięga wprost po wyniki analiz przeprowadzonych przez Stagirytę, cytuje je i komentuje w takiej mierze, w jakiej konieczne jest, by widoczna stała się różnica, jaka istnieje między wiecznością a czasem. Ukazanie tej różnicy nie jest jednak jedynym uzasadnieniem dla przedstawienia analizy czasu. W ocenie Tomasza zrozumienie tego, czym jest czas, jest absolutnie niezbędne dla każdego, kto chciałby w jakimkolwiek stopniu zbliżyć się do ujęcia fenomenologicznego i intelektualnego, który to, co całkowicie proste (jak wieczność), ujmuje tylko przez ana-

⁹ Zaskakujący może wydawać się fakt, że Tomasz, podejmując rozważania na temat czasu, całkowicie pomija koncepcję św. Augustyna przedstawioną w *Wyznaniach*. Akwinata nie jest pod tym względem odosobniony. Wydaje się bowiem, że mimo to, iż koncepcja Augustyna była w XIII wieku dobrze znana, to jednak została powszechnie przemilczana. Nie wspomina o niej ani Tomasz, ani Bonaventura, a Albert Wielki krótko streszcza poglądy Augustyna i natychmiast przedstawia swoje własne odmiennie zdanie. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest to, iż rozważania Augustyna różniły się od powszechnie przyjętych twierdzeń ówczesnego autorytetu, jakim był Arystoteles.

¹⁰ Arystoteles, *Fizyka*, 201a10-11.

logię do tego, co złożone (jak czas). Dlatego też, jak pisze Tomasz, uzasadniając przedstawienie rozważań dotyczących czasu: „do poznania wieczności musimy dochodzić przez czas” (*in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus*)¹¹.

Arystotelejska definicja, którą przedstawia Tomasz w dziesiątej kwestii, określa czas jako „liczbę ruchu według tego, co wcześniejsze i późniejsze”¹². Akwinata świadomy jest trudności, jakie mogą wiązać się z interpretacją definicji podanej przez Arystotelesa. Toteż w tekście kwestii umieszcza wiele uwag opartych na arystotelejskim wykładzie, które mają na celu usunięcie niejasności i zapobieżenie błędnym interpretacjom. Pierwszą z nich jest utożsamienie czasu z liczbą. Tomasz podkreśla za Arystotelesem, że czas nie jest abstraktem: „nie jest liczbą niejako oderwaną od tego, co mierzone liczbą, lecz tkwiącą w tym, co mierzone” (*quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum; sed ut in numero existens*). Czas jest zatem liczbą ruchu w znaczeniu tego, co przez liczbę jest mierzone. Ten związek czasu i ruchu wymaga szczególnego podkreślenia. Czas jest bowiem w koncepcji Arystotelesa, a w konsekwencji i u Tomasza, który uważa siebie tylko za interpretatora fizykalnych poglądów Stagiryty, nierozdzielnie związany z ruchem.

Także arystotelejskie pojęcie ruchu wymaga komentarza. Ruchem nie jest według Arystotelesa tylko zmiana miejsca, lecz jest on rozumiany tak szeroko, że odpowiada znaczeniem „zmianie w ogóle”. W swych rozważaniach systematyzujących to zagadnienie Arystoteles wyróżnia cztery rodzaje ruchu: przestrzenny, jakościowy, ilościowy oraz substancjalny. Zmiana substancjalna jest to powstawanie i ginięcie, czyli przechodzenie do istnienia czy też utratę istnienia. Zmiana jakościowa polega na zmianie cech przypadłościowych. Istotą zmiany ilościowej jest wzrost lub zmniejszanie się. Ostatnim rodzajem zmiany jest zmiana miejsca, czyli ruch w ścisłym znaczeniu¹³.

¹¹ ST, I, 10, 6, c.

¹² Arystoteles, *Fizyka*, 220a25; ST, I, 10, 1, c: *numerus motus secundum prius et posterius*.

¹³ *Ibidem*.

Owa synonimiczność „zmiany” i „ruchu” jest doskonale widoczna zarówno u Arystotelesa, jak i Tomasza. Obydwaj filozofowie posługują się bowiem często określeniem „ruch”, mając na myśli wszelką zmianę. Czas określany jako „liczba ruchu” jest zatem „liczbą” wszelkiej zmiany czy też tym, co jest mierzone liczbą we wszelkim rodzaju zmiany.

Analogicznie do wielkości przestrzennej i ruchu, które mają naturę ciągłą, również i czas jest według Arystotelesa pewnym kontinuum. Ze względu na ciągłą naturę czasu postrzeżenie jego upływu jest możliwe tylko wtedy, gdy wyróżnione zostaną dwa punkty czasowe – jakieś „przed” i jakieś „po”. Gdyby ludzki umysł, pisze Arystoteles, nie dostrzegał zmiany i nie ujmował pewnego „przed” i „po”, nie odczuwalibyśmy upływu czasu. Czas jest zatem postrzegany poprzez następstwo możliwe do ujęcia tylko dzięki wyróżnieniu pewnego „wcześniej” i „później”.

Jak wspomnieliśmy już powyżej, wywód, który Tomasz w dziesiątej kwestii poświęca objaśnieniu arystotelejskiej koncepcji czasu, jest niezbędny do zrozumienia tego, czym jest wieczność. Według boecjańskiej definicji, na której opiera się Tomasz, jest ona „całym naraz i doskonałym posiadaniem bezkresnego życia” (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). Czas i wieczność różnią się zatem – po pierwsze tym, że w czasie jest następstwo (*successio*), natomiast wieczność charakteryzuje jednolitość (*uniformitas*). Po drugie tym, że czasem mierzy się to, co ma początek i koniec, natomiast wieczność jest bezkresna (*interminabilis*).

Zgodnie z koncepcją Arystotelesa Tomasz w odniesieniu do bytów istniejących w czasie wiąże ze sobą pojęcie „następstwa” oraz „ruchu”. Dopiero wyróżnienie tego, co wcześniejsze i późniejsze w ruchu, umożliwia ujęcie czasu. Zasadnicza różnica między czasem a wiecznością polega na tym, że, odmiennie niż w czasie, w wieczności nie ma następstwa. Jest ona bowiem „cała naraz”, czy też „jednolita”, ponieważ jest poza wszelkim ruchem (*est omnino extra motum*). Dlatego nie ma w niej niczego, co wcześniejsze, i niczego, co późniejsze, które powodowałyby w wieczności jakiegokolwiek następstwo. Z uwagi na to, twierdzi Tomasz, gdy czytamy w Piśmie o „dniach wieczności”, winniśmy odczy-

tywać takie określenie metaforycznie. W wieczności nie ma bowiem zmiany, a w konsekwencji nie ma żadnego następstwa. To, co jest wieczne, jest niezmiennie, ponieważ pozostaje całkowicie poza ruchem czy to w postaci powstawania i ginięcia, zmiany jakościowej, ilościowej czy zmiany miejsca.

W konsekwencji uznanie całkowitej niezmienności tego, co wieczne, prowadzi do przyjęcia bezkresności, czyli odrzucenia początku i końca. W wieczności niemożliwe jest według Akwinaty nawet myślowe wyróżnienie początku i końca, czyli pewnej miary, która stanowiłaby odpowiednik czasowych dni, nocy czy lat. Wieczność jest bowiem „cała naraz” (*tota simul*), jednolita, czyli niepodzielna. Właśnie owa jednolitość wieczności jest też przyczyną, że nie może ona zostać poznana bezpośrednio. Wskutek swojej prostoty poznawalna jest wyłącznie przez negację, podobnie jak punkt, który będąc całkowicie prosty, może zostać zdefiniowany tylko jako „to, co nie ma części”. Ta niemożność mówienia o wieczności jest przez Tomasza wielokrotnie podkreślana. Ze względu na to, próbując opisać wieczność, Tomasz wielokrotnie podkreśla ograniczoność i niedoskonałość swoich wysiłków za pomocą zwrotu: „odpowiednio do naszego pojmowania” (*secundum nostram apprehensionem*)¹⁴. Orzekanie o wieczności jest bowiem równie trudne jak mówienie o Bogu.

Tomasz przyjmuje definicję Boecjusza nie tylko ze względu na wielkie poważanie, jakim cieszył się autor *O pocieszeniu*. Rozważania Boecjusza i jego zwięzła definicja wieczności uwypuklają pewne aspekty boskości, które w teologii Tomasza zajmują główne miejsce. Jednym z nich jest to, iż wieczność jest bezkresnym posiadaniem życia. Ten neoplatoński element jest szczególnie istotny dla Tomasza. Życie obok inteligencji i woli jest bowiem jedną z najważniejszych doskonałości, które Akwinata w swojej teologii przypisuje Bogu. Jak podkreśla Tomasz, Bóg będąc wieczny, jest zarazem Bogiem żywym.

Przedstawienie definicji wieczności i skonstruowanie wszystkich jej elementów z arystotelejską koncepcją czasu przygotowuje do tego, by pojęcie wieczności mogło w kolejnym artykule zostać

¹⁴ Por. ST, I, 10, 2, ad 3 i 2, 1.

odniesione do Boga¹⁵. Autorytetem, do którego poglądów odwołuje się Tomasz, jest biskup aleksandryjski Atanazy. Powołując się na słowa Atanazego, który w *O symbolu* napisał: „Wieczny Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty”, Tomasz wykazuje, że wieczność nie jest niczym innym niż sam Bóg. Nie jest ona bowiem niczym Bogu przydanym, niejako zewnętrznym, ale jest nierozdzielnie związana z samym Bogiem. W ten sposób Tomasz rozprawia się z zarzutem tych, którzy nie byli skłonni przypisywać Bogu wieczności z tego względu, że jest ona czymś stworzonym. Wieczność nie jest bowiem, zgodnie z argumentacją Tomasza, niczym stworzonym przez Boga, lecz Bóg „jest swoją wiecznością” (*est sua aeternitas*). Przyjęcie wieczności Boga jest więc dla Akwinaty oczywistą konkluzją rozważań zawartych w dziewiątej kwestii poświęconej boskiej niezmienności. Ten wspomniany już przez nas związek boskiej niezmienności z boską wiecznością jest podsumowany przez Tomasza w krótkim zdaniu: „Skoro więc Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny, Jemu najbardziej przystoi bycie wiecznym”¹⁶.

Podstawę całkowitej niezmienności Boga stanowi tożsamość istoty i istnienia, która, mimo że w tym miejscu *Summy* zostaje tylko wzmiankowana, stanowi ontologiczny fundament przedstawionych w obu kwestiach wywodów¹⁷. Jedność istoty i istnienia zapewnia Bogu jednolitość (*uniformitas*). Skoro jest On zaś niezmienny i jednolity, jest zarazem wieczny. Argumentacja przypisująca Bogu wieczność oparta jest zatem na najdonioślejszym twierdzeniu Akwinaty utożsamiającym w Bogu istotę i istnienie.

Czy jednak wieczność przysługuje wyłącznie Bogu?¹⁸ Zagadnienie to było w owym czasie przedmiotem szerokiej dyskusji, której źródłem była niejednoznaczność Pisma św. oraz rozbież-

¹⁵ ST, I, 10, 2, *Utrum Deus sit aeternus*.

¹⁶ ST, I, 10, 2; w *Compendium theologiae* Tomasz dowodził, że z boskiej nieruchomości (*immobilitas*) wynika wieczność Boga. Tak jest i w *Summie teologii*, tyle że nieruchomości zastąpiona zostaje szerszym pojęciem niezmienności (*immutabilitas*).

¹⁷ ST, I, 10, 2, c.: *Deus autem est suum esse uniforme*.

¹⁸ ST, I, 10, 3, *Utrum esse aeternum sit proprium Dei*. Tomasz w tym artykule całkowicie pomija tak kontrowersyjne wcześniej zagadnienie jak kwestia wieczności świata. Teza awerroistów łacińskich głosząca wieczność świata podważała

ność poglądów wśród teologicznych autorytetów. Dodatkową trudność sprawiała konieczność dostosowania poglądów Arystotelesa, który utrzymywał odwieczność ruchu i wszechświata, do tradycji zgodnej z duchem chrześcijańskim.

W swej odpowiedzi Tomasz nie waha się zaprzeczyć Arystotelesowi¹⁹, twierdząc, że wieczność przysługuje wyłącznie Bogu, ponieważ tylko Bóg jest całkowicie niezmienny, a wieczność wynika z niezmienności. W ten sposób Tomasz również w tym wykładzie podkreśla dystans, jaki istnieje między wiecznym Bogiem a resztą stworzeń. Nawet aniołowie, czyli byty najwyższe spośród stworzonych, oraz błogosławieni, chociaż nigdy nie przestają istnieć, mogą co najwyżej uczestniczyć w boskiej wieczności (*aeternitate participata*). Odpowiedź Tomasza zachowuje więc tradycyjne odniesienie wieczności do niektórych stworzeń, które według Akwinaty dokonuje się jednak wyłącznie poprzez „uczestnictwo”. Pojęcie *aeternitas participata*, jak już wspomnieliśmy, odgrywa wielką rolę w Tomaszowej teologii. Aczkolwiek nie jest ono przedmiotem bliższych rozważań w kwestii poświęconej boskiej wieczności, to jednak na podstawie innych prac Tomasza wnioskować można, iż uczestnictwo w wieczności jest najdoskonalszą formą trwania, jaką osiągnąć może stworzenie. Tylko poprzez ową nadnaturalną *visio gloriae*, będącą wynikiem zjednoczenia z Bogiem, stworzenie staje się prawdziwie niezmienne i wieczne.

Przedstawione powyżej trzy artykuły kwestii stanowią całość, w której wyjaśnia się istotę wieczności, odnosi ją do Boga i wykluczając, by jakiegokolwiek stworzenie mogło być wieczne z natury, przyznaje się jednak niektórym bytom możliwość uczestnictwa w wieczności. Następne trzy artykuły poświęcone są bytowaniu w czasie i wiekuistości. Ta dychotomiczna struktura

Powszechnie obowiązujące przekonanie o wyłącznej wieczności Boga. Akwinata ogranicza się do wyciągnięcia wniosków z kwestii dziewiątej głoszącej niezmiennosc Boga i wyjaśnienia wątpliwości powstałych w wyniku dosłownej interpretacji fragmentów Pisma św. Echo dyskusji dotyczącej wieczności świata pojawi się w artykule czwartym (*De differentia aevi et temporis*).

¹⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: *Dzieła wybrane*, przekł. J. Salij, Poznań 1984.

kwestii umożliwia Akwinacie uwidocznienie różnicy między trzema sposobami trwania, jakimi są trwanie w wieczności oraz istnienie w wiekuistości i czasie.

Warta podkreślenia jest szczególna waga, jaką Tomasz przykłada do zaznaczenia całkowitej odmienności zachodzącej między wiecznością a czasem²⁰. W artykule czwartym Tomasz dowodzi, że nawet jeśli założyliby się, iż czas jest zawsze (a zatem założyliby się zarazem, iż świat jest zawsze), to i tak wieczność, będąc cała naraz, jest czymś innym od czasu, ponieważ w czasie występuje następstwo (*successio*).

W tym miejscu warto wspomnieć również o tym, że zmienność, zgodnie z nauką Stagiryty, może przybierać dwie formy. Jedną z nich jest zmienność aktualna, która ma miejsce wtedy, gdy jakaś rzecz ulega rzeczywistej zmianie. Drugą jest zmienność w możliwości przysługująca wszystkim bytom, które w ogóle zmianie podlegają, choćby nawet aktualnie się nie zmieniały. Opierając się na takim rozróżnieniu, Tomasz odrzuca przekonanie pewnych filozofów, którzy, wychodząc od arystotelejskiej definicji czasu jako liczby ruchu, dopatrywali się istnienia związku między wiecznością a bytami znajdującymi się w spoczynku i nie podlegającymi w danym momencie żadnej rzeczywistej zmianie. Dla Tomasza jest oczywiste, że mimo pozorów wieczności ich trwania byty takie istnieją w czasie. Czas jest bowiem w koncepcji Arystotelesa miarą nie tylko ruchu, ale i spoczynku jako miara bytów zmiennych w urzeczywistnieniu lub w możliwości. Na tej podstawie Tomasz twierdzi, że wszystkie byty istniejące w sferze podksiężycowej, które umysł ludzki skłonny jest uznać za nie podlegające rzeczywistej zmianie, nie są jednak wieczne, ponieważ nie posiadają „całego trwania naraz”, a pozór wieczności jest w ich wypadku wynikiem przysługującego im stanu zmienności potencjalnej.

Błąd nieściśłości popełniają według Tomasza również ci filozofowie, którzy sprowadzają różnicę między wiecznością a czasem do tego, że czas w przeciwieństwie do wieczności ma początek i koniec. Akwinata zgodnie z zarysowaną w pierwszym

²⁰ ST, I, 10, 4, *Utrum aeternitas differat a tempore*.

artykule tej kwestii koncepcją wieczności ripostuje, że myśliciele ci przedstawiają tylko pewną różnicę przypadłościową (*differentia per accidens*), całkowicie pomijając ten aspekt wieczności, który jest aspektem istotowym, mianowicie „bycie całym naraz”. Owa różnica, zasadzająca się na istnieniu początku i końca w czasie, jest według Tomasza wyłącznie przypadłościowa bez względu na to, czy rozumie się ją w odniesieniu do czasu i wieczności jako miar, czy w odniesieniu do tego, co jest przez nie mierzone.

Mogłoby się wydawać, że istnieje jednak podobieństwo między czasem a wiecznością pod tym względem, że zarówno czas, jak i wieczność jest pewną miarą (*mensura*). Sam Tomasz posługuje się takim określeniem wielokrotnie w odniesieniu do obydwu pojęć. Różnica między czasem a wiecznością nie ogranicza się jednak do tego, że każde z nich jako miara mierzy inny rodzaj bytów. W powszechnym przekonaniu czas mierzy bowiem istnienie bytów podlegających zmianie, a wieczność mierzy istnienie boskie. Podobieństwo to jest jednak tylko pozorne, ponieważ według Tomasza wieczność jest miarą Boga tylko odpowiednio do naszego pojmowania (*secundum apprehensionem nostram tantum*). Zdaniem Akwinaty określanie wieczności jako miary, która mierzy boskie trwanie, jest tylko wynikiem ludzkich ograniczeń poznawczych. Wieczność nie jest bowiem miarą, ale, jak zostało powiedziane powyżej, nie jest niczym innym niż sam Bóg.

Gdy Tomasz wspomina o tych teologach, którzy uznają wieczność świata wynikającą z przyjęcia wiecznego ruchu nieba, porusza zagadnienie w owym czasie ogromnie aktualne. Pogląd taki, przyjmowany przez Arystotelesa, był nie do zaakceptowania dla chrześcijanina, opierającego się na Objawieniu. Godził bowiem w dogmat stworzenia świata *ex nihilo* przedstawiony w Księdze Rodzaju. W okresie działalności Tomasza zagadnienie to było szczególnie istotne, ponieważ kontrowersja odżyła wraz z ponownym podjęciem przez myśl teologiczną tezy o wieczności świata. Spór dotyczący tego zagadnienia wyłonił się w XIII wieku wraz z rozpowszechnianiem się arystotelizmu i wysunięciem przez awerroistów łacińskich powyższej tezy. W tym miejscu Summy Akwinata nawiązuje tylko do tego problemu, dowodząc, że nawet przyjęcie wszechświata bez początku i końca nie zacier

różnicy między wiecznością a czasem, a zatem nie prowadzi do zrównania Boga ze stworzeniami. Dobitnie podkreślają ową różnicę słowa Tomasza z kwestii czterdziestej szóstej, w której zagadnienie to jest poddane szczegółowemu omówieniu: „gdyby nawet świat był zawsze, to jednak nie byłby zrównany z Bogiem w wieczności, jak mówi Boecjusz, ponieważ istnienie boskie jest istnieniem całym naraz bez następstwa”²¹.

Jeszcze innym poglądem, któremu Tomasz przeciwstawia się w swych rozważaniach poświęconych różnicom zachodzącym pomiędzy wiecznością a czasem, jest, inspirowane myślą arystotelejską, utożsamienie ‘teraz’ czasu z wiecznością. Pojęcie ‘teraz’ czasu odgrywa w arystotelejskiej koncepcji czasu wielką rolę. Stagiryta przedstawiając je w dziesiątym rozdziale IV księgi *Fizyki* pisze: „gdyby nie było czasu, nie byłoby też ‘teraz’ i gdyby nie było ‘teraz’, nie byłoby także czasu”²². Filozof ze Stagiry, opisując, czym jest ‘teraz’, posługuje się dwiema analogiami. Pierwsza z nich jest analogią pomiędzy ‘teraz’ czasu a poruszającym się ciałem. Stagiryta zauważa bowiem, że ‘teraz’ w kontinuum czasu jest czymś odpowiadającym ciału poruszającemu się w kontinuum ruchu: „poruszające się ciało pozwala nam poznać ‘przed’ i ‘po’ [występujące] w ruchu, a o ile da się wyróżnić ‘przed’ i ‘po’, otrzymujemy ‘teraz’”²³. Zatem podobnie jak ruch jest przepływem poruszającego się ciała, tak i czas jest przepływem ‘teraz’. Według drugiej analogii ‘teraz’ jest podobne do punktu geometrycznego. Tak jak punkty nie są częściami prostej, tak i ‘teraz’ nie jest elementem czasu. Nie jest ono bowiem rozciągnięte, ponieważ czas nie składa się z trwających ‘teraz’ czasu, lecz jest ono raczej „granicą” czy „kresem” czasu²⁴.

Argument zwolenników utożsamienia wieczności z ‘teraz’ czasu, przeciwko którym występuje Tomasz, oparty jest na przekonaniu, iż ‘teraz’ czasu, podobnie jak wieczność, jest czymś całkowicie niezmiennym. Skoro bowiem w czasie można wyróż-

²¹ ST, I, 46, 2, ad 5: *etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, quia esse divinum est esse simul absque successione.*

²² Arystoteles, *Fizyka*, 220a.

²³ *Ibidem*, 219b.

²⁴ *Ibidem*, 220a.

nić sam czas, który jest zmienny, i jakiś niezmienny punkt czasowy, którym jest ‘teraz’ czasu, mogłoby się wydawać, że wieczność nie jest niczym innym w swej istocie jak ‘teraz’ czasu²⁵. W tym duchu, w interpretacji zwolenników tej koncepcji, pisał Boecjusz w traktacie *O Trójcy*: „teraz płynące tworzy czas”, „teraz stojące tworzy wieczność”²⁶. Ponadto, dodatkowy argument za utożsamieniem ‘teraz’ czasu i wieczności dostarczają inni myśliciele, wskazując na jedność i niepodzielność ‘teraz’ czasu.

Tomasz w swej odpowiedzi na obie trudności odrzuca jednak jakikolwiek związek ‘teraz’ czasu z wiecznością. Zgodnie z jego wykładem, skoro pełne zrozumienie tego, czym jest wieczność, jest dla człowieka niemożliwe, zachodzi konieczność posłużenia się analogią, za pomocą której można by uchwycić wieczność „odpowiednio do naszego pojmowania”. Dlatego też Tomasz interpretuje zdanie Boecjusza tylko jako analogię, którą „ostatni Rzymianin” posługuje się, będąc świadomym ludzkich ograniczeń poznawczych. Porównanie ‘teraz’ czasu do wieczności stwarza zatem według Tomasza pewną możliwość wyobrażenia tego, czym jest wieczność, w żadnym razie nie prowadzi natomiast do utożsamienia wieczności z arystotelejskim pojęciem ‘teraz’ czasu.

By oddalić drugą trudność, Tomasz przedstawia argumentację opartą na rozróżnieniu między byciem tym samym „podmiotowo” (*subiecto*) i „pojęciowo” (*ratione*). Rozróżnienie to, podobnie jak większość ustaleń pojęciowych, którymi posługuje się Tomasz, opisując fenomen czasu, pochodzi z Arystotelejskiej *Fizyki*. Stagiryta porusza to zagadnienie zastanawiając się nad tym, czy ‘teraz’ czasu jest tym samym i niezmiennym ‘teraz’, czy też jest wiele ginących i powstających ‘teraz’. Odpowiedź, którą przedstawia, łączy obydwie możliwości. Arystoteles zauważa bowiem, że „jakiegokolwiek teraz ze względu na swój przedmiot jest zawsze tym samym, lecz w istocie swej jest inne”²⁷. Z istoty swej jest ono zmienne, ponieważ podlega zmianie w każdej chwili upływającego czasu. Jednak pod względem przedmiotu pozostaje tym samym ‘teraz’. By objaśnić sens swoich wywodów, Arysto-

²⁵ ST, I, 10, 4.

²⁶ ST, I, 10, 2, 2.

Arystoteles, *Fizyka*, 219b.

teles przedstawia analogię do poruszającego się ciała, które chociaż jest w pewnym sensie różne, ponieważ znajduje się w różnych miejscach, pozostaje jednym ciałem pod względem przedmiotu. Podobnie jak poruszające się ciało, „teraz” czasu, które jest „różne”, ponieważ znajduje się w ciągłym ruchu, jest jednak tym samym ‘teraz’, albowiem jest tym, co wynika z wyróżnienia „przed” i „po” w ruchu.

Korzystając z arystotelejskiego porównania, wedle którego ‘teraz’ czasu odpowiada temu, co w ruchu, Tomasz dowodzi, że ‘teraz’ czasu mimo swej podmiotowej niezmienności zmienia się „pojęciowo”, tak jak przedmiot w ruchu zmienia się pojęciowo, zmieniając swoje miejsce. W konsekwencji, według Tomasza, różnica między ‘teraz’ czasu a wiecznością polega na tym, iż wieczność jest niezmienna zarówno podmiotowo, jak i pojęciowo.

Zgodnie z Tomaszowym obrazem świata Bogu przysługuje wieczność, a stworzeniom żyjącym w sferze podksiężycowej właściwa jest egzystencja w czasie. Wszelkim pozostałym bytom nie przysługuje ani czas, ani wieczność, lecz wiekiistość²⁸. Podejmując omawianie zagadnienia wiekiistości, Tomasz zabiera głos w jednym z najbardziej aktualnych w XIII wieku sporów. Przyczyną tak żywej dyskusji dotyczącej wieczności i wiekiistości było między innymi to, że w Piśmie św. pojawia się wiele poetyckich i niejednoznacznych wypowiedzi na temat boskiego trwania. Wprawdzie Pismo zawiera już werbalne rozróżnienie czasu (*tempus*), wieczności (*aeternitas*) i wiekiistości (*aeuum*), jednak znaczenia, w jakich występuje w nim wieczność i wiekiistość nie pozwalają na ich jednoznaczną interpretację. Sytuację tę komplikuje jeszcze bardziej tradycja teologiczna. Sam Tomasz niejednokrotnie uskarża się, że „nauczyciele” w niewystarczającym stopniu odróżniają wiekiistość od wieczności²⁹.

²⁸ ST, I, 10, 5, *De differentia aevi et temporis*.

²⁹ *In II Sententiarum*, 2, 1, 1. Tomasz komentuje to w *In I Sententiarum*, (19, 2, 1, ad 1): „*aeuum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata: unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitas: propter hoc Dionysius utitur uno pro alio...*” Trójczłonowy podział bytów ze względu na sposób ich trwania zawierający pojęcie wiekiistości znany był już także Hugonowi ze Św. Wiktora i Wilhelmowi z Conches.

Przystępując do objaśniania pojęcia wiekiistości, Tomasz odrzuca najpierw dwa stanowiska, które próbują określić, czym jest *aeuum*, odwołując się do analogii z czasem. Akwinata argumentuje przeciw pierwszemu z nich, które przyjmuje, że wiekiistość ma początek, a nie ma końca, oraz drugiemu, według którego w wiekiistości, podobnie jak w czasie, jest „wcześniej” i „później”, ale bez odnawiania i starzenia się.

Według Tomasza różnica między wiekiistością a wiecznością nie sprowadza się wyłącznie do aktu stworzenia, czyli nie wynika z konieczności przyjęcia początku istnienia wszystkich bytów wiekiistych. Istniałaby ona nawet wtedy, gdyby założyło się, że byty wiekiiste istnieją zawsze, czy też gdyby w ogóle bytów takich nie było. Zdaniem Tomasza nie polega także na odnawianiu się (*innovatio*) czy starzeniu (*veteratio*), ponieważ obydwa pojęcia wprowadzają tylko sprzeczność w opisie wiekiistości. Niemożliwe jest bowiem, by w wiekiistości istniało jakiegokolwiek „wcześniej” i „później” bez konieczności przyjęcia „odnawiania się” i „starzenia”. Sprzeczność tę implikuje zarówno ta interpretacja, która odnosi powyższe określenie do wiekiistości jako miary, jak i ta, która odnosi ją do bytów wiekiistych (*mensurata*).

W koncepcji Tomasza pojęciem, które doskonale wyraża istotę tego, co wieczne, oraz umożliwia uchwycenie różnicy pomiędzy wiecznością, wiekiistością i czasem, jest „stałość” (*permanentia*). Bóg, będąc jedynym bytem wiecznym, jest jedynym bytem całkowicie stałym. Tomasz podkreśla, że obydwa pojęcia są nierozłączne, a stałość zawsze towarzyszy wieczności. Dlatego też Akwinata pisze: „skoro wieczność jest przyczyną istnienia trwałego, to w jakiej mierze coś odstępuje od stałości istnienia, w takiej odstępuje od wieczności”³⁰. Według Tomasza wszystko poza Bogiem odchodzi w swym bytowaniu od stanu całkowitej niezmienności³¹. Owo odstępowanie od stałości istnienia dokonuje się w świecie na dwa sposoby. Pierwszy znamionuje te byty, których istnienie jest podmiotem przemiany (*est subiectum transmu-*

³⁰ ST, I, 10, 5, c.

³¹ ST, I, 9, 2.

tationis) albo polega na przemianie (*consistit in transmutatione*). Byty takie będące ze swej istoty zniszczalne (*corruptibilia*) mierzone są czasem, jak wszystko, co znajduje się w sferze podksiężycowej³². W inny sposób odstępują od stałości istnienia byty wiekuieste. Są one w pewien sposób podobne Bogu, ponieważ ich istnienie „ani nie polega na przemianie, ani nie jest podmiotem przemiany”³³. Nie znaczy to jednak, że w swym istnieniu osiągają taką niezmiennosc, jaka jest właściwa Bogu. Będąc nieprzemienialne substancjalnie, dopuszczają możliwość innego typu przemiany. Mają one bowiem „przemianę dołączoną albo w urzeczywistnieniu, albo w możności” (*habent transmutationem adiunctam, vel in actu, vel in potentia*). Tak jest w przypadku ciał niebieskich, które, mimo że są substancjalnie niezmiennie, zmieniają miejsce, ponieważ znajdują się w ruchu. Również aniołowie, chociaż są bytami niezmiennymi z natury, albowiem ich istnienie przyrodzone (*esse naturale*) jest niezmiennie z natury, są przemienne ze względu na możliwość wyboru oraz ze względu na poznanie, doznawanie uczuć i zmianę miejsca. Zasadnicza różnica pomiędzy wiecznością a wiekuiestością polega według Tomasza na tym, że wieczność jest równoznaczna z trwaniem całkowicie niezmiennym, natomiast wiekuiestosc jest trwaniem niezmiennym substancjalnie, ale zmiennym przypadłościowo. Przemienność, która ma miejsce zarówno w przypadku ciał niebieskich, jak i aniołów, pociąga za sobą „dołączenie” do wiekuiestosci „wcześniej” i „później”. Właśnie ten aspekt wiekuiestosci odróżnia byty wiekuieste od Boga, który jest całkowicie niezmienny, będąc swoją wiecznością. Wiekuiestosc jest zatem czymś pośrednim między wiecznością a czasem, podobnie jak byty wiekuieste zajmują miejsce środkowe w hierarchii bytów. Podsumowując wywód na temat wiekuiestosci, Tomasz pisze: „Tak więc czas ma wcześniej i później, wiekuiestosc natomiast nie ma w sobie wcześniej i później, lecz mogą one do niej zostać

³² Stanowisko Tomasza na temat trwania właściwego ludzkiej duszy nie jest jednoznaczne. Prawie nigdy nie przypisuje on duszy trwania wiekuiestego. Wydaje się, że Akwinata jest skłonny przyjąć, że dusze złączone z ciałem istnieją jednak w czasie, natomiast trwanie w wiekuiestosci przysługuje im dopiero po oddzieleniu od ciała.

³³ ST, I, 10, 5, c.

dołączone. Wieczność zaś nie ma wcześniej ani później, ale je wyklucza”³⁴.

Powyższa koncepcja *aevum* zawiera rozstrzygnięcia ważne dla ówczesnych dyskusji. Przede wszystkim, Tomasz odrzuca pogląd Bonawentury, wedle którego wiekuiestosci właściwe jest „następstwo”. Bonawentura przyjmował bowiem, że w wiekuiestosci możliwe jest przyjęcie „następstwa”, któremu jednak nie towarzyszy odnawianie i starzenie. W przeciwieństwie do Bonawentury Tomasz zdecydowanie opowiada się za uznaniem, iż wiekuiestosci właściwe jest trwanie „całe naraz”.

Drugim przedmiotem kontrowersji było zagadnienie prostoty wiekuiestosci. Przeciwno tezie przypisującej wiekuiestosci prostotę Bonawentura twierdził, iż – po pierwsze – *aevum* jest podzielne, bo jest jako miara pewną wielkością, po drugie – nie może być niczym aktualnie nieskończonym, bo związane jest ze stworzeniami oraz po trzecie – będąc całym naraz, musiałoby być niezniszczalne³⁵. Tomasz w odpowiedzi na argumenty Bonawentury podkreśla całkowitą prostotę nieskończonej wiekuiestosci.

Pozostaje jeszcze do omówienia problem przyjęcia jednej bądź wielu wiekuiestosci³⁶. Zagadnienie to, podobnie jak samo rozumienie wiekuiestosci, jest w owym czasie przedmiotem poważnych kontrowersji. Wyrazicielem jednego poglądu jest Bonawentura, który twierdził, że istnieje wiele wiekuiestosci. Oparł on swoją argumentację na analogii pomiędzy czasem a wiekuiestoscią. Wedle Bonawentury jest tylko jeden czas, ponieważ jego przyczyną jest materia, która jest jedna. Skoro jednak pomiędzy materią a wiekuiestoscią nie ma żadnego związku, to nie ma też powodu, by przyjmować, że jest tylko jedno *aevum*. Należy uznać zatem, że jest wiele wiekuiestosci odpowiednio do wielu bytów wiekuiestych³⁷. W przeciwieństwie do Bonawentury Albert Wielki przedstawił koncepcję, zgodnie z którą istnieje tylko jedno *aevum*. Według Alberta *aevum* rozumiane jako miara jest jedno, odpowiednio do najprostszego z bytów wiekuiestych, natomiast w znacze-

³⁴ ST, I, 10, 5, c.

³⁵ Bonawentura, *In II Sententiarum*, 1, 2, 3.

³⁶ ST, I, 10, 6, *Utrum sit unum aevum tantum*.

³⁷ Bonawentura, *In II Sententiarum*, 1, 1, 2, c.

niu wielkości zależne jest od bytu mierzonego. W tym sensie, twierdzi Albert, może być wiele wiekuistości³⁸.

Tomasz przystępuje do odpowiedzi, wychodząc od tej samej analogii pomiędzy wiekuistością a czasem, którą posłużył się Bonawentura. Rozpoczyna więc od analizy przyczyny jedności czasu. Przeprowadzając swą analizę, Tomasz odrzuca trzy stanowiska – pierwsze, według którego przyczyną jedności czasu jest to, że „jest jedna liczba wszystkiego, co mierzone liczbą”³⁹. Mylą się według Tomasza także ci, którzy twierdzą, że przyczyną tą jest jedność wieczności, oraz ci, którzy, jak Bonawentura, upatrują ją w materii pierwszej będącej podmiotem pierwszego ruchu. Prawdziwą przyczyną jedności czasu jest zdaniem Tomasza jedność pierwszego ruchu⁴⁰. Według odpowiedzi udzielonej przez Akwinatę czas jest w odniesieniu do pierwszego ruchu przypadłością, natomiast do wszystkich pozostałych ruchów odnosi się już tylko jak miara do tego, co mierzone⁴¹.

Powyższe rozważania stanowią jednak tylko punkt wyjścia, który posłużyć ma rozstrzygnięciu, czy jest jedna, czy wiele wiekuistości. Zasadniczym problemem jest panująca wśród autorytetów odmiennosc zdań na temat tego, czy substancje duchowe są sobie równe (Orygenes) czy zhierarchizowane (Pseudo-Dionizy). Przyjęcie pierwszego bądź drugiego poglądu jest dla Tomasza racją skłaniającą do uznania istnienia jednej bądź wielu wiekuistości. Podstawą tego przekonania jest arystotelejska zasada głosząca, że wszystko, co podlega zmianie, mierzy się czymś najprostszym w swoim rodzaju⁴². Pierwszy ze wspomnianych poglądów przedstawiony został przez Orygenesesa w I księdze *O zasadach*. Orygenes dowodzi tam, że Bóg najpierw stworzył

³⁸ Albert Wielki, *Summa theologiae*, I, 5, 23, 2, 2, 2.

³⁹ ST, I, 10, 6, c.

⁴⁰ Idea ta w odniesieniu do czasu przedstawiona została przez Arystotelesa, który stwierdził, że jest jeden czas, ponieważ czas jest miarą pierwszego poruszającego się.

⁴¹ Tomasz uważa, iż jest jeden czas, który wyznaczany jest przez obrót sfery gwiazd stałych. Czas jest miarą wszystkich ruchów, ale tylko ruch gwiazd stałych jest miarą wewnętrzną czasu, a czas jego przypadłością. Dla wszystkich pozostałych ruchów czas jest miarą zewnętrzną. Wedle Tomasza, gdy w definicji czasu mówi się o ruchu, odnosi się go przede wszystkim do ruchu sfery gwiazd stałych.

⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, 1052b33.

równe sobie stworzenia rozumne. Nierówność powstała wśród nich dopiero wskutek dokonanego przez nie wyboru. Te byty duchowe, które zwróciły się do Boga, włączone zostały w szeregi niebieskie, a inne, które się Boga wyrzekły, zostały wtrącone w ciała⁴³. Przekonanie głoszące hierarchiczność bytów duchowych wywodzi się natomiast od Pseudo-Dionizego. W swym dziele zatytułowanym *O hierarchii niebieskiej* Pseudo-Dionizy twierdził, że wśród substancji duchowych istnieje naturalne różnicowanie na byty pierwsze, średnie i ostatnie, które stanowią dziewięć chorów anielskich podzielonych na trzy triady.

Przedstawiając swoją odpowiedź, Tomasz opowiada się za poglądem Pseudo-Dionizego. U podstawy tego wyboru znajduje się przekonanie, że niemożliwe jest, jak czytamy w kwestii czterdziestej siódmej, by cała sfera bytów cielesnych była wynikiem grzechu i postępującej za nim kary, a nie wynikiem dobroci i mądrości bożej. Przyjmując hierarchiczne uszeregowanie bytów wiekuistych, Tomasz opowiada się za tezą, wedle której podobnie jak jest jeden czas i jedna wieczność, tak istnieje tylko jedna wiekuistość, którą jest wiekuistość pierwszego bytu wiekuistego.

* * *

Podsumowując rozważania Tomasza poświęcone wieczności, należy zwrócić uwagę na szczególne połączenie tradycji i nowatorstwa, które ma miejsce w dziesiątej kwestii *Summy teologii*. U podstawy analiz przeprowadzanych przez Tomasza znajdują się definicje zaczerpnięte z dzieł dwu autorytetów: boecjańska definicja wieczności oraz arystotelejska definicja czasu. W odniesieniu do tych dwu definicji Tomasz ogranicza się do komentarza i wyjaśnienia intencji ich twórców. Zamiarem autora *Summy teologii* nie było jednak przedstawienie nowej koncepcji czasu czy wieczności. *Novum*, które jest wynikiem rozważań Tomasza, polega na spójnym i umiejętnym połączeniu myśli dawnych autorytetów z systemem metafizycznym będącym oryginalnym tworem Tomasza z Akwinu.

⁴³ Por. ST, I, 47.

Warto przypomnieć, że wiek XIII obfituje w spory pomiędzy trzema orientacjami teologicznymi: franciszkanami, arystotelikami heterodoksalnymi i Tomaszem. Dyskusja pomiędzy nimi toczy się zarówno w zakresie zagadnień filozoficznych, jak i teologicznych, ściśle ze sobą spójnych.

W obrębie metafizyki każde z tych stanowisk ustala odmienne linie podziału w strukturze bytu. W myśli zwolenników każdej z trzech orientacji dostrzec można odpowiedniość pomiędzy hierarchią bytów, która oparta jest na koncepcji miejsca naturalnego (oś góra–dół), a sposobami bycia – w czasie czy w wieczności⁴⁴. U Tomasza owa linia podziału zarysowana jest inaczej niż u franciszkanów czy w heterodoksalnym arystotelizmie (awerroizmie lacińskim). Awerrości, uznając czasowość bytów cielesnych i wieczność bytów duchowych oraz Boga, przeprowadzili dychotomiczny podział rzeczywistości, kładąc nacisk na różnicę między sferą materialną a sferą duchową, a zmniejszając różnicę między sferą duchową a Bogiem. Według poglądów przedstawionych przez Bonawenturę graniczna w strukturze bytu znajduje się pomiędzy Bogiem a wszystkimi istotami stworzonymi, wśród których znajdują się również byty duchowe.

Inaczej przedstawiają się owe dystynkcje w myśli Tomasza. W poglądach Akwinaty zawarta jest metafizyczna przepaść między Bogiem a wszelkimi innymi bytami, nawet bytami duchowymi. Przejawia się ona tym, że w Bogu istota jest równa istnieniu, podczas gdy w bytach duchowych istota i istnienie są już czymś realnie różnym. Stąd też wieczność przysługuje wyłącznie Bogu, a bytom duchowym oraz ciałom niebieskim stanowiącym wyjątek wśród rzeczy materialnych – wiekuistość. W dalszej kolejności, gdy postępuje się w dół w hierarchii istnień, napotyka się kolejną różnicę metafizyczną między bytami duchowymi i cielesnymi. Byty materialne różni bowiem od bytów duchowych złożenie z materii i formy. Materia, z której są zbudowane, stanowi o szczególnej kondycji wszelkich ciał – zarówno żywiół, jak i ich mieszanin, mianowicie o tym, że podlegają one zmienności. Wraz ze zmiennością zaś przysługuje im trwanie w czasie.

⁴⁴ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, s. 271.

Odpowiednio do tej metafizycznej hierarchii – Bogu, bytom duchowym i cielesnym odpowiada inny sposób istnienia. Tylko Bóg jest zatem wieczny, ale nie oznacza to, że Tomasz przystaje na całkowite oddzielenie Boga od stworzenia. W dziełach Akwinaty wyjątkowego znaczenia nabiera bowiem rodzaj trwania określany mianem *aeternitas participata*, czyli uczestnictwo w boskiej wieczności, które jest ostatecznym celem stworzenia. Tak więc nieskończony, wszechobecny, niezmienny Bóg, całkowicie różny od wszystkiego, co stworzone, dzięki zjednoczeniu stworzenia z Nim w akcie *visio Verbi* może stać się niewyobrażalnie bliski.