

TOMASZ Z AKWINU

KWESTIE
DYSKUTOWANE
O MOCY BOGA
Q. 1-4

FUNDACJA PRO FUTURO THEOLOGIAE | INSTYTUT TOMISTYCZNY
WYDAWNICTWO W DRODZE

TOMASZ Z AKWINU
KWESTIE DYSKUTOWANE
O MOCY BOGA, Q. 1–4

Przełożyli Mikołaj Antczak, Zbigniew Bomert, Andrzej I. Dumała,
Jacek Kaniewski, Jarosław Krawiec, Paweł Krupa, Gabriela Kurylewicz,
Piotr Lichacz, Roman Majeran, Mikołaj Olszewski, Michał Paluch,
Mateusz Przanowski, Beata Spieralska, Włodzimierz Zega,
Dagmara Wójcik

FUNDACJA PRO FUTURO THEOLOGIAE
INSTYTUT TOMISTYCZNY
WYDAWNICTWO W DRODZE
TORUŃ – WARSZAWA – POZNAŃ 2025

Tytuł oryginału: *Quaestiones disputatae de potentia*

Przekład: MIKOŁAJ ANT CZAK (q. 3, a. 9; q. 3, a. 12), ZBIGNIEW BOMERT (q. 1, a. 3; q. 2, a. 4; q. 3, a. 16), ANDRZEJ I. DUMAŁA (q. 4, a. 2), JACEK KANIEWSKI (q. 1, a. 2), JAROSŁAW KRAWIEC (q. 1, a. 7), PAWEŁ KRUPA (q. 1, a. 5), GABRIELA KURYLEWICZ (q. 2, a. 5; q. 3, a. 17–19), PIOTR LICHACZ (q. 1, a. 6; q. 2, a. 3), ROMAN MAJERAN (q. 1, a. 4), MIKOŁAJ OLSZEWSKI (q. 2, a. 2; q. 3, a. 1–5), MICHAŁ PALUCH (q. 2, a. 1; q. 3, a. 13–15), MATEUSZ PRZANOWSKI (q. 2, a. 6; q. 3, a. 6), BEATA SPIERAŁSKA (q. 3, a. 7–8), WŁODZIMIERZ ZEGA (q. 1, a. 1; q. 3, a. 10–11), DAGMARA WÓJCIK (q. 4, a. 1)

© Copyright by Wydawnictwo W drodze, 2025

Komitet organizacyjny serii *Dzieła wszystkie Tomasa z Akwinu*

PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI, MATEUSZ PRZANOWSKI, JANUSZ PYDA, PIOTR ROSZAK

Publikacja recenzowana

Autorzy wprowadzenia – PIOTR LICHACZ, MIKOŁAJ OLSZEWSKI, MICHAŁ PALUCH,
MATEUSZ PRZANOWSKI, JANUSZ PYDA

Redaktor prowadzący – ELIZA LITAK

Skład – STANISŁAW TUCHOŁKA • PANBOOK.PL

Korekta – KATARZYNA KOŚMICKA

Projekt okładki i layoutu, redakcja techniczna – WYDAWNICTWO W DRODZE

ISBN 978-83-7906-624-7 (kolekcja)

ISBN 978-83-7906-796-1 (tom 28)

Fundacja Pro Futuro Theologiae

ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń

Instytut Tomistyczny

ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa

Wydawnictwo W drodze

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań

Strona internetowa projektu: www.akwinata.net

Spis treści

Skróty i oznaczenia	9
Wprowadzenie	11
I. Wprowadzenie ogólne (<i>Michał Paluch</i>)	11
II. Wybrane zagadnienia	20
Kwestia 1. Jak zdefiniować wszechmoc? (<i>Michał Paluch</i>)	20
Kwestia 3. Stworzenie i stworzenia (<i>Mikołaj Olszewski</i>)	46
Kwestia 6. Cuda (<i>Janusz Pyda</i>)	75
Kwestia 7. Prostota Bożej istoty (<i>Mateusz Przanowski</i>)	90
Kwestia 9. Osoby Boskie (<i>Piotr Lichacz</i>)	114
Kwestia 10. Pochodzenie w Bogu i <i>Filioque</i> (<i>Michał Paluch</i>)	125
Nota od wydawcy	147
KWESTIE DYSKUTOWANE O MOCY BOGA, Q. 1–4	149
KWESTIA 1. O MOCY BOGA	151
ARTYKUŁ 1. Czy w Bogu jest moc	151
ARTYKUŁ 2. Czy moc Boga jest nieskończona	157
ARTYKUŁ 3. Czy to, co jest niemożliwe dla natury, jest możliwe dla Boga	162
ARTYKUŁ 4. Czy o tym, że coś jest możliwe bądź niemożliwe, należy sądzić na podstawie przyczyn niższych, czy na podstawie przyczyn wyższych	169
ARTYKUŁ 5. Czy Bóg może czynić coś, czego nie czyni, albo zaniechać czegoś, co czyni	173
ARTYKUŁ 6. Czy Bóg może czynić to, co jest możliwe dla innych bytów, jak grzeszyć, chodzić i tym podobne rzeczy	180
ARTYKUŁ 7. Dlaczego Bóg jest nazywany wszechmocnym	184
KWESTIA 2. O MOCY RODZENIA	187
ARTYKUŁ 1. Czy w Bogu jest moc rodzenia	187
ARTYKUŁ 2. Czy moc rodzenia w Bogu orzeka się istotowo, czy wyróżnikowo	194

ARTYKUŁ 3. Czy moc rodzenia przechodzi w akt rodzenia poprzez nakaz woli	198
ARTYKUŁ 4. Czy w Bogu może być wielu synów	204
ARTYKUŁ 5. Czy moc rodzenia zawarta jest we wszechmocy	209
ARTYKUŁ 6. Czy moc rodzenia i moc stwarzania są tożsame	213

KWESTIA 3. O STWORZENIU 217

ARTYKUŁ 1. Czy Bóg może stworzyć coś z niczego	217
ARTYKUŁ 2. Czy stwarzanie jest zmianą	225
ARTYKUŁ 3. Czy stworzenie jest realnie czymś w stworzeniach, a jeżeli tak, to czym	228
ARTYKUŁ 4. Czy mocy stwarzania bądź aktu stwarzania można udzielić czemuś innemu, czyli jakimś stworzeniom	232
ARTYKUŁ 5. Czy może istnieć coś, co by nie było stworzone przez Boga	242
ARTYKUŁ 6. Czy jest tylko jedna zasada stworzenia	245
ARTYKUŁ 7. Czy Bóg działa w działaniu natury	257
ARTYKUŁ 8. Czy Bóg działa w naturze stwarzając, to znaczy, czy stwarzanie dołącza się do działania natury	267
ARTYKUŁ 9. Czy dusza rozumna jest powoływana do istnienia przez stwarzanie, czy przez przekazanie nasienia	275
ARTYKUŁ 10. Czy dusza rozumna została stworzona w ciele, czy poza ciałem	289
ARTYKUŁ 11. Czy dusza zmysłowa albo wegetatywna powstają przez stwarzanie, czy są przekazywane z nasieniem	296
ARTYKUŁ 12. Czy dusza zmysłowa albo wegetatywna są w nasieniu od początku, jak tylko ono wypływa	305
ARTYKUŁ 13. Czy jakkolwiek byt pochodzący od czegoś innego może być wieczny	309
ARTYKUŁ 14. Czy to, co pochodzi od Boga, różniąc się od Niego istotowo, mogło istnieć zawsze	312
ARTYKUŁ 15. Czy rzeczy wyszły od Boga z konieczności natury, czy przez wybór woli	319
ARTYKUŁ 16. Czy z jednego pierwszego może pochodzić wielość	327
ARTYKUŁ 17. Czy świat istniał zawsze	338
ARTYKUŁ 18. Czy aniołowie zostali stworzeni przed widzialnym światem	352
ARTYKUŁ 19. Czy aniołowie mogli istnieć przed światem widzialnym	361

KWESTIA 4. O STWORZENIU NIEUFORMOWANEJ MATERII	365
ARTYKUŁ 1. Czy stworzenie nieuformowanej materii poprzedziło w porządku trwania stworzenie rzeczy	365
ARTYKUŁ 2. Czy uformowanie materii dokonało się całe od razu, czy stopniowo	386
Spis tomów serii <i>Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu</i>	396

Wprowadzenie

Miał rację stary komentator wenecki z XVII stulecia, który poświęciwszy całe życie studiom nad dziełem Tomasza, stwierdził, że więcej pożytku przyniosły mu badania nad *quaestiones disputatae* niż cała reszta Tomaszowej spuścizny piśmienniczej (M.-D. CHENU)¹.

Żaden metafizyk czy teolog spekulatywny nie może lekceważyć *De potentia* bez szkody dla swego osobistego zrozumienia Tomaszowej *Summy*, w szczególności zaś pierwszej jej części (J.A. WEISHEIPL)².

I. WPROWADZENIE OGÓLNE

Kwestie dyskutowane o mocy Boga są dziełem należącym do dojrzałego okresu twórczości Tomasza. Powstały najprawdopodobniej w latach 1265–1266 w czasie pobytu w Rzymie. Akwinata jest już wtedy zarówno doświadczonego pedagogiem, jak i uformowanym, idącym własną drogą badaczem. Ma za sobą kilka lat pracy dydaktycznej na Uniwersytecie Paryskim (1252–1259) i samodzielnie skomponowaną syntezę – *Summa contra gentiles*. Wraca z Orvieto (1261–1265), gdzie miał dostęp do bogatej w źródła biblioteki. Warsztat uczonego i pedagoga, świadomość własnych celów i erudycja – oto podstawowe atuty czterdziesto-letniego teologa, który gdy podejmuje pracę nad *De potentia*, jest u szczytu swych możliwości.

Kwestie dyskutowane o mocy Boga nie były jedynym projektem podjętym przez Tomasza w Wiecznym Mieście³. Czas pobytu w Rzymie (1265–1268) był – jak zwykle w wypadku Akwinaty – niemalże nieludzko wypełniony

¹ M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Antyk 2001, s. 273. Chodzi o opinię Xantesa Marialesa OP, wyrażoną w dziele *Amplissimum artium scientiarumque omnium amphitheatrum, hoc est De rebus universis celeberrimae quaestiones disputatae ab orbis oraculo D. Thoma Aquinate Ecclesiae Doctore*, Bononiae: Ex Typographia HH. de Ducijs 1658.

² J.A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań: W drodze 1985, s. 255–256.

³ Więcej informacji na temat okresu rzymskiego i przyjętej tu chronologii można znaleźć w: J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny 2021 (Dominikańska Biblioteka Teologii, 10), s. 215–222, 237–259, 459. Zob. też J.A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu*, s. 239–303. James A. Weisheipl skracając okres rzymski i przyjmuje, że lata 1267–1268 Tomasz spędził w Viterbo.

różnymi zadaniami. Tomasz pisze wtedy pierwszą część *Compendium theologiae*, redaguje dalszy ciąg zamówionego przez Urbana IV w Orvieto zbioru komentarzy ojców Kościoła do Ewangelii *Catena aurea* (do Ewangelii według św. Marka, Łukasza i Jana), pisze *Prima Pars Summy teologii*, komponuje kwestie dyskutowane *De anima* i *De spiritualibus creaturis*, wreszcie komentuje *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego i *De anima* Arystotelesa. W wypadku niejednego autora mógłby to być dorobek życia. W tym samym czasie Tomasz otrzymuje też od Zakonu misję intelektualno-administracyjną: ma stworzyć przy klasztorze Santa Sabina studium dla dominikańskich studentów z prowincji rzymskiej.

Projekt kwestii *De potentia* wiązał się bezpośrednio z tym ostatnim zadaniem: dysputa ze studentami należała do najważniejszych obowiązków wykładowcy tego czasu. Statuty Uniwersytetu Paryskiego, Tomaszowej *alma mater*, określały zadania mistrza za pomocą trzech czasowników: *legere* – *disputare* – *praedicare*. Każdy z nich odnosił się do innej instytucji akademickiego nauczania, razem zaś części te składały się na zrównoważony i harmonijny ideał przekazywania wiedzy. Mistrz zobowiązany był do: 1) komentowania Pisma Świętego (*legere*); 2) dyskutowania kwestii, które domagały się pogłębienia i budziły wątpliwości (*disputare*); 3) regularnego głoszenia kazań w kościele uniwersyteckim (*praedicare*). Trzynastowieczny pomysł na nauczanie teologii na uniwersytecie wychodził więc od wsłuchania się w przekazywaną tradycję i prowadził do liturgicznego o niej świadectwa, w centrum było jednak jej racjonalne wchłanianie, wiążące się z częściowym przynajmniej jej zakwestionowaniem⁴.

Średniowieczna *disputatio* miała swoje ściśle określone reguły. Składała się z dwóch spotkań. W pierwszym chodziło o wydobycie wszystkich argumentów „za” dyskutowaną tezę i „przeciw” niej. Wszyscy zgromadzeni studenci wraz ze wspierającym ich z urzędu młodszym bakałarzem, odgrywającym rolę przeciwnika stawianej tezy (*baccalaureus opponens*), brali udział w formułowaniu zarzutów wobec proponowanego rozstrzygnięcia. Obowiązek odpowiadania na przedstawiane argumenty należał do starszego bakałarza prowadzącego dyskusję (*baccalaureus respondens*). Do jego zadań wliczało się najprawdopodobniej także przedstawianie argumentów wspierających bronioną tezę (*sed contra*). Całość dysputy była notowana przez sekretarza. Mistrz przysłuchiwał się dyskusji, milcząc. Następnego dnia, w czasie drugiego seansu, głos należał do mistrza. Przedstawiał on rozstrzygnięcie wraz z uzasadnieniem (*determinatio*

⁴ Więcej na ten temat w J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, s. 105–130.

magistralis), po czym ustosunkowywał się do zarzutów, zastępując czasem odpowiedzi bakałarza swoimi rozwiązaniami⁵.

Rozpoczynając lekturę niniejszego dzieła, warto mieć w pamięci opisany przebieg dyskusji. Każdy z artykułów oddaje bowiem przebieg debaty: najpierw przedstawiane są zarzuty przeciw proponowanej tezie i argumenty wspierające rozstrzygnięcie (*sed contra*), po czym następuje wykład stanowiska mistrza wraz z uzasadnieniem (*respondeo*) i odpowiedzi na zarzuty (*ad primum, ad secundum* itd.). Jeśli stanowisko mistrza sytuuje się pomiędzy odpowiedziami „tak” i „nie” na zadany temat, po serii zarzutów „przeciw” tezie następuje czasem podobnie długi ciąg argumentów „za”, a obie serie opatrzone są na końcu artykułu odpowiedziami⁶. Co ciekawe, listy zarzutów poprzedzających odpowiedzi zawierają wiele śladów żywej wymiany: wspominany jest bakałarz broniący rozważanych tez, można znaleźć też zwroty relacjonujące zmiany kierunku myśli w zaciętej zapewne często wymianie argumentów⁷. Odrobina wyobraźni i jesteśmy w średniowiecznej auli z mistrzem śledzącym przebieg dysputy z wysokości katedry, bakałarzami animującymi dysputę poniżej i studentami siedzącymi wokół pod ścianami.

Nie tylko jednak możliwość odtworzenia klimatu średniowiecznej debaty decyduje o atrakcyjności kwestii dyskutowanych. Trzeba pamiętać, że są one odpowiednikiem zajęć seminaryjnych we współczesnym systemie kształcenia. Podobnie jak seminarium służy dziś często profesorowi po to, by mógł on wspólnie ze studentami zastanowić się nad problemami, które musi gruntownie opracować, Tomasz podejmuje w swych kwestiach tematy, które domagają się od niego szczególnej uwagi. Kwestie dyskutowane są więc nie tylko szansą na rekonstrukcję atmosfery epoki, lecz dają nam też możliwość wydobywania intelektualnych wyzwania, przed którymi stawał Tomasz bądź które sam sobie stawiał.

⁵ Podstawową pracą na temat dysput na wydziale teologii w czasach Tomasza pozostaje: B.C. BAZÁN, *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, w: B.C. BAZÁN, J.F. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout: Brepols 1985 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 44–45), s. 12–149. Zwięzła informacja znajduje się też w: O.H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1995, s. 88–91.

⁶ Dobrym przykładem tego typu przypadku są chociażby fragmenty: *De pot.*, q. 1, a. 3; q. 1, a. 4; q. 2, a. 2.

⁷ Zob. na przykład „respondens”: *De pot.*, q. 1, a. 3, arg. 2 i 5; q. 1, a. 5, arg. 2 i 4; q. 2, a. 1, arg. 5; „sed dices”: *De pot.*, q. 1, a. 1, arg. 10 i 12; q. 1, a. 2, arg. 3; q. 2, a. 3, arg. 4; q. 2, a. 4, arg. 6; „sed dicet”: *De pot.*, q. 1, a. 5, arg. 2 i 4; „sed dicit”: *De pot.*, q. 2, a. 1, arg. 5; „sed dicebat”: *De pot.*, q. 2, a. 3, arg. 2; „sed contra”: *De pot.*, q. 1, a. 1, arg. 10 i 12; q. 1, a. 2, arg. 3; q. 1, a. 5, arg. 2 i 4; q. 2, a. 1, arg. 5; q. 2, a. 3, arg. 2 i 4; q. 2, a. 4, arg. 6.

Dlaczego *De potentia*?

Rodzi się oczywiste pytanie: dlaczego właśnie moc Boża stała się dla Akwinaty tematem dysput w Rzymie? Odpowiedzi są przynajmniej dwie. Nie są zresztą konkurencyjne, ale nawzajem się uzupełniają.

Kwestie dyskutowane *De potentia* nie były pierwszym cyklem dyskusji opublikowanym przez Tomasza. Wcześniej wydał on *De veritate*, swój największy zbiór dysput, zawierający owoce pracy na Uniwersytecie Paryskim w latach 1256–1259. Jeśli uważnie przyrzeć się zagadnieniom poruszonym w tym ostatnim zbiorze, okaże się, że pierwsza ich część grawituje wokół problematyki związanej z prawdą i poznawaniem (q. 1–20), druga zaś głównie wokół dobra i woli (q. 21–29)⁸. Jeśli przy tym będziemy jeszcze pamiętać, że Piotr Lombard w swoich *Sentenciach* – dziele wykładanym i komentowanym na wydziale teologii jako główny podręcznik – część poświęconą istocie boskiej komponuje według trzech zagadnień: wiedza Boga i problemy z nią związane (d. 35–41), moc (d. 42–44) i wola (d. 45–48), to zrozumiemy, że podjęcie tematu mocy mogło być po prostu ciągiem dalszym pracy nad zagadnieniami związanymi z istotą boską. Tomasz zmienia tylko kolejność rozważanych elementów, proponując sekwencję: wiedza, wola, moc. Czyni tak zgodnie z preferowaną przez siebie logiką wykładu, nieco inną niż propozycja Lombarda. Biskup Paryża komponuje swój tekst, zdaniem Akwinaty, według gradacji zakresów pojęć: wiedza boska obejmuje sobą nie tylko to, co jest i być może, ale także to, co dobre i złe; moc odnosi się do tego, co jest bądź być może, z wyłączeniem tego, co złe; wola natomiast wyłącznie do tego, co było, jest lub będzie⁹. Tomasz woli jednak inny porządek: najpierw rozważa to, co odnosi się do działań nieprzechodnich – pozostających w działającym, by potem zająć się aktywnością boską, która wiąże się ze skutkami poza Bogiem. W *Summie teologii*, wprowadzając do *Prima Pars*, części poświęconej działaniom boskiej istoty, tak napisze:

A ponieważ działania dzielą się na takie, które pozostają w działającym, i takie, które przechodzą na skutek zewnętrzny, najpierw powiemy o wiedzy i woli (bowiem poznawanie intelektualne jest w poznającym, a chcenie w chcącym),

⁸ Więcej na ten temat w: S.-Th. BONINO, *Introduction générale*, w: Thomas d'Aquin, *De la vérité. Question 2 (La science en Dieu)*, tłum. S.-Th. Bonino, Fribourg – Paris: Éditions Universitaires – Éditions du Cerf 1996 (Vestigia, 17), s. 103–105.

⁹ Zob. *In I Sent.*, d. 35, *divisio textus*.

potem zaś o mocy Bożej, rozważanej jako zasada działania Bożego przechodzącego na skutek zewnętrzny¹⁰.

Cytowany tekst pochodzi wprawdzie z okresu rzymskiego, ale Tomasz jest przekonany do takiego układu na pewno już w trakcie pisania *Summa contra gentiles*¹¹. Układ *De veritate* wskazuje na to, że właściwie zaraz po skomponowaniu komentarza do *Sentencji*, w którym musiał uszanować porządek dystynkcji Lombarda, Akwinata umieszcza rozważania na temat woli boskiej bezpośrednio po badaniach poświęconych intelektowi.

Jeśli zgodzić się z taką interpretacją, kwestie *De potentia* są po prostu dalszym ciągiem *De veritate*. Tomasz podejmuje swoje rozważania tam, gdzie zakończył je w Paryżu. Przemyślał już problemy wiedzy i woli, teraz kolej na moc – ostatnie z pojęć odnoszących się do działań istoty.

Istnieje jednak z pewnością także inny powód uzasadniający wybór problemu mocy Bożej jako tematu kwestii w Rzymie. Zauważono już dawno, że istnieje ścisły związek między *De potentia* i *Prima Pars Summy teologii*¹². Wszystkie kwestie zbioru *O mocy Boga* mają paralelne teksty w pierwszej części najśłynniejszej syntezy Tomasza. Można więc przyjąć, że kwestie pozwoliły Akwinacie przygotować się do podjęcia największego projektu w jego życiu¹³. Dominikański mistrz zachowywał się więc najprawdopodobniej jak współczesny profesor uniwersytetu: podejmował na seminarium ze studentami problemy, które chciał przemyśleć na potrzeby planowanych przez siebie dzieł. Nie mogło przy tym chodzić o zagadnienia mało ważne, gdyż Tomasz nie miał czasu, by przedyskutować cały materiał, który miał znaleźć się w *Summie*.

Temat Bożej mocy należał na pewno do spraw dla *Prima Pars* strukturalnie najważniejszych i domagających się największej precyzji. Przypomnijmy, że *Summa teologii* była podzielona na trzy części, z których pierwsza miała być poświęcona Bogu, druga – ruchowi stworzeń rozumnych ku Bogu, trzecia – Chrystusowi, naszej drodze do Boga. Układ *Prima Pars* został przedstawiony przez Tomasza w sposób następujący:

¹⁰ ST, I, q. 14, proemium (*Summa teologii*, I, q. 1–26, s. 201).

¹¹ Rozważania na temat poznawania i woli Boga Tomasz umieszcza w I księdze, poświęconej boskiej istocie (SCG, I, c. 44–96). Temat mocy zostaje podjęty w II księdze, dotyczącej stworzenia (SCG, II, c. 6–10).

¹² Zob. J. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu*, s. 255–256.

¹³ Dotyczy to także kolejnych cykli kwestii, których związek tematyczny z opracowywaną problematyką *Summy* jest wyraźny. Zob. J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, s. 478–483.

Rozważanie o Bogu będzie [...] podzielone na trzy części. Po pierwsze, rozważymy te zagadnienia, które odnoszą się do boskiej istoty; po drugie, te, które odnoszą się do odrębności Osób Boskich; po trzecie, te, które odnoszą się do pochodzenia stworzeń od Niego¹⁴.

Zbyt długo nie dostrzegano, że zgodnie z tą prezentacją pierwsza część w całości ma być wielkim traktatem o Bogu¹⁵. To znaczy: działania boskie *ad extra* i rozważania na temat stworzeń zostają włączone do nauki o Bogu – mają pozwolić zrozumieć Go jako zasadę stworzenia. Propozycja była odważna, bowiem przetwarzała układ proponowany zarówno przez *Sentencje* Piotra Lombarda, jak i przez *Summa contra gentiles* (w obu wypadkach stworzeniu była poświęcona odrębna księga).

Jeśli pamiętamy o tym, o czym wspomniano wyżej – Tomasz odnosi moc do „skutków zewnętrznych” i właśnie dlatego (w odróżnieniu od Piotra Lombarda) rozważania na jej temat umieszcza konsekwentnie po dociekaniach dotyczących wiedzy i woli Boga – to zrozumiemy, że nowy układ syntezy domagał się refleksji przede wszystkim właśnie na temat boskiej mocy. Albowiem to atrybut mocy Bożej był „miejszem spotkania” traktatów o Bogu i stworzeniu, czy też, inaczej mówiąc, był podstawowym „zawiasem”, który pozwalał połączyć je w całość.

Istnieje więc z pewnością zależność między nowym układem traktatu o Bogu i tematyką kwestii *De potentia*. Nie oznacza to jednak, że Tomasz dopasował problematykę swych zajęć ze studentami do nowej wizji syntezy. Mogło być przecież odwrotnie: podjęcie tematu doprowadziło do zrodzenia pomysłu na nowe rozwiązanie strukturalne. Jakkolwiek było, praca nad *O mocy Boga* z pewnością otwiera Tomaszowi drogę do *Prima Pars*.

Struktura

Tytuł *O mocy Boga* nie oznaczał, że wszystkie kwestie dotyczyły wyłącznie Bożej mocy. Zgodnie z przyjętym zwyczajem całemu cyklowi nadawano nazwę od pierwszej kwestii w zbiorze. Z drugiej jednak strony wybór pierwszego tematu często bywał reprezentatywny. Czy było tak w wypadku *De potentia*? Na zbiór składa się dziesięć kwestii:

¹⁴ ST, I, q. 2, proemium (*Summa teologii*, I, q. 1–26, s. 43).

¹⁵ Na ten temat zob. G. EMERY, *Esencjalizm czy personalizizm w Tomaszowym traktacie o Bogu?*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Antyk 2005 (Daimonion), s. 315–351, 324.

1. O mocy Boga w ogólności (*De potentia Dei absolute*).
2. O mocy rodzenia w Bogu (*De potentia generativa in divinis*).
3. O stwarzaniu, które jest pierwszym skutkiem Bożej mocy (*De creatione quae est primus effectus divinae potentiae*).
4. O stworzeniu nieuformowanej materii (*De creatione materiae informis*).
5. O zachowywaniu przez Boga rzeczy w istnieniu (*De conservatione rerum in esse a Deo*).
6. O cudach (*De miraculis*).
7. O prostocie boskiej istoty (*De divinae essentiae simplicitate*).
8. O relacjach orzekanych o Bogu w odniesieniu do wieczności (*De his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno*).
9. O Osobach Boskich (*De Personis Divinis*).
10. O pochodzeniu Osób Boskich (*De processione Divinarum Personarum*).

Tematem przewodnim całości kwestii jest problem emanacji, czy też – mówiąc językiem lepiej odpowiadającym Tomaszowemu sposobowi myślenia – boskiego przekazywania istnienia i natury¹⁶. Udzielanie się Boga manifestuje się w sposób dla nas uchwytny w stwarzaniu, ale dotyczy także porządku wewnątrzboskich pochodzeń: Ojciec, rodząc Syna, jak również wspólnie z Synem tchnąc Ducha Świętego, jest źródłem Osób Boskich. W swoim cyklu Tomasz stara się zarówno każdą z tych dziedzin osobno przemyśleć, jak i właściwie usytuować je wobec siebie nawzajem.

Zbiór rozpada się jednak dość wyraźnie na dwie części, co jest potwierdzone określeniem kwestii w jednym z rękopisów jako *De potentia cum annexis*¹⁷. Pierwsza część może być uznana za opracowanie problematyki boskiej mocy (q. 1–6). Najpierw Akwinata przedstawia jej opis „teoretyczny”: dotyczy on warunków możliwości istnienia i działania boskiej mocy, szczególnie w stworzeniu (q. 1) i roli mocy w wewnętrznym życiu Bożym, które jest – jak wiadomo – powodem i racją działań Boga w stworzeniu (q. 2). Potem Tomasz przechodzi do części „praktycznej” – analizy trzech poziomów działań boskiej mocy w świecie: stwarzania (q. 3–4), zachowywania stworzenia w istnieniu (q. 5), nadprzyrodzonych i cudownych interwencji (q. 6).

¹⁶ To teza przedstawiona w: M. BOUYGES, *L'idée génératrice du „De potentia” de Saint Thomas*, „Revue de Philosophie” 1931, nr 2, s. 113–131, 246–268 (zob. zwłaszcza s. 249 i 252). W pierwszej części artykułu zawiera przegląd różnych propozycji interpretacji układu kwestii.

¹⁷ Chodzi o Ms. Vat. Borghese 120. Odsyła do niego recenzja artykułu wspomnianego w poprzednim przypisie: A. DONDAINE, *Bibliographie critique n. 196*, „Bulletin Thomiste” 1934–1936, nr 4, s. 140–142. Zob. też J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, s. 238–241. Torrell przypomina także za Martinem Grabmannem, że w niektórych katalogach kwestie były określane jako *de potentia Dei et ultra* (tamże, s. 240).

Druga część – rzeczony „aneks” – to cztery ostatnie kwestie (q. 7–10). Podjęte są w nich najbardziej centralne zagadnienia nauki o Bogu: pierwsza z nich poświęcona jest problematyce związanej z boską istotą (q. 7), ale aż trzy dotyczą trynitologii (q. 8–10).

Jeśli odczytywać *De potentia* w łączności z *De veritate*, to cztery ostatnie kwestie są wbrew swej nazwie nie tyle mało znaczącym „dodatkiem”, co raczej zwieńczeniem dyskusji poświęconych Bogu: po przemyśleniu najważniejszych problemów związanych z działaniami boskiej istoty, Tomasz dokonuje przeglądu podstawowych kategorii służących do metafizycznego opisu tajemnicy Boga w Jego trójjedyności. „Aneks” stanowi więc rodzaj monumentalnej kody, wieńczącej dyskusję Akwinaty na temat nauki o Bogu.

Uprzywilejowany adwersarz Tomasza?

Dla czytelników Akwinaty nie jest tajemnicą, że dominikański mistrz w swoich tekstach rzadko angażował się we współczesne konflikty. Nie stronił od nich programowo, potrafił zachować się czasem nawet bardzo stanowczo¹⁸, ale czymś właściwym dla jego wrażliwości był spokojny namysł, usiłujący uwzględnić wszystkie najważniejsze racje, które mogłyby pomóc zrozumieć i należycie naświetlić studiowane zagadnienia¹⁹. Zdziwiał przy tym jego olbrzymia otwartość na różne nurty intelektualne: bardzo rzadko obdarza on referowane stanowiska przymiotnikiem „głupie”, a gdy przedstawia opinie niezgodne z własną, stara

¹⁸ Wystarczy pomyśleć o *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, napisanym w czasie pierwszego pobytu w Paryżu wiosną 1256 roku i wymierzonym przeciwko zwalczającym zakony żebracze, czy też *De unitate intellectus contra averroistas*, dziełku polemicznym zredagowanym w czasie sporów teologów z paryskim fakultetem *artium*. Ostatnie z nich Tomasz zakończył, rzucając rękawicę: „jeżeli ktoś chępiący się fałszywym mianem nauki chciałby powiedzieć coś przeciw temu, co napisałem, niech nie mówi po kątach wobec młodzików, którzy nie potrafią osądzać jeszcze tak wzniosłych spraw, lecz niech napisze przeciw temu dziełu, jeżeli się poważy. Znajdzie nie tylko mnie, pośledniejszego niż pozostali, ale wielu innych gorliwych miłośników prawdy, którzy oprą się jego błędowi i zarządzą nieuctwem” (*De uni. intelle.*, c. 5 [O jedności intelektu, s. 297]).

¹⁹ Warto przypomnieć ocenę Tomaszowego stylu wyrażoną przez Karla Rahnera: „[Tomasz] nie uznaje za konieczne, by wielką rzecz, o której rozprawia, powiększać za pomocą wielkości słów. Myśli wciąż w perspektywie całości: od niej wychodząc i ku niej dążąc. Ponieważ nie chce robić wrażenia, ale sam jest pod wrażeniem rzeczy [...] mówi prawie wyłącznie do siebie, cierpliwie wobec siebie i rzeczy, wytwornie wobec swoich przeciwników, o ile w ogóle takich ma i może mieć przy wewnętrznej otwartości i przestronności swego ducha” (K. RAHNER, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, w: tegoż, *Schriften zur Theologie*, t. 10, Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger Verlag 1972, s. 15).

się zaprezentować je uczciwie i nierzadko wydobywa z nich to, co jego zdaniem zasługuje na pozytywną ocenę.

Wpływy wywierane na uczonego obdarzonego podobnym temperamentem są trudne do ogarnięcia i wyważenia: spektrum dyskutowanych poglądów jest zbliżone do tego, co znane w epoce, ogień polemiki nie podpowiada, które dzieła prowokują reakcję. Wielokrotnie próbowano już opisać źródła Tomaszowej myśli²⁰. Niestety, nie istnieje żadna praca, która w sposób systematyczny i kompletny starałaby się przebadać pod tym względem kwestie *O mocy Boga*. Szkoda, gdyż takie badania mogłyby rzucić wiele światła na intelektualny klimat, w którym zrodził się traktat o Bogu w *Summie teologii* – jeden z najbardziej wpływowych tekstów zachodniego chrześcijaństwa.

O ile jednak wyczerpujący i dogłębny opis źródeł *De potentia* jest wciąż zadaniem do podjęcia, o tyle warto przypomnieć zaproponowaną już wiele lat temu tezę, iż najważniejszym przeciwnikiem intelektualnym w *O mocy Boga* jest dla Tomasza Awicenna²¹. Kwestie można uważać za polemikę z neoplatońską emanacją, obecną w trzynastowiecznej debacie w wersji wyłożonej przez arabskiego myśliciela. Odniesienia do samego Awicenny nie są wprawdzie aż tak liczne, jak moglibyśmy oczekiwać, a stanowiska niektórych autorów (na przykład Arystotelesa) przywoływane są w badanym tekście dużo częściej niż poglądy Awicenny²². Jednakże polemiczne w stosunku do emanacjonizmu odróżnienie pochodzenia

²⁰ Zob. np. G. GEENEN, S. Thomas et les Pères, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15/1, Paris: Letouzey et Ané 1946, kol. 738–761; tenże, *Le fonti patristiche come „autorità” nella teologia di San Tommaso*, „Sacra Doctrina” 1975, t. 20, nr 77, s. 7–67; D.A. CALLUS, *Les sources de saint Thomas. État de la question*, w: *Aristote et saint Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales*, red. D.A. Callus, S. Mansion, P. Moraux, Louvain: Éditions Universitaires de Louvain 1957, s. 93–174; L.J. ELDERS, *Thomas Aquinas and Fathers of the Church*, w: *The Reception of the Church Fathers in the West. From Carolingians to the Maurists*, t. 1, red. I. Backus, Leiden – New York – Köln: Brill 1997, s. 337–366.

²¹ Zob. M. BOUYGES, *L'idée génératrice*, s. 262–267. Na wpływ myśli arabskiej na układ kwestii wskazywał już wcześniej (choć chodziło mu o Awerroesa i jego błąd na temat Trójcy) M. CHOSSAT, *Dieu (sa nature selon les scolastiques)*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 4, Paris: Letouzey et Ané 1924, kol. 1241–1242. Zob. też M. BOUYGES, *L'idée génératrice*, s. 126–127.

²² Oto lista odwołań ze wzmianką imienia (33): *De pot.*, q. 2, a. 1, arg. 11; q. 2, a. 1, ad 11; q. 2, a. 3, corp.; q. 3, a. 1, arg. 5; q. 3, a. 1, sed contra 2; q. 3, a. 1, ad 7; q. 3, a. 3, ad 2; q. 3, a. 3, ad 5; q. 3, a. 4, corp.; q. 3, a. 5, corp.; q. 3, a. 8, corp.; q. 3, a. 10, corp.; q. 3, a. 11, arg. 8; q. 3, a. 11, ad 8; q. 3, a. 14, ad 7 (druga seria); q. 3, a. 16, corp.; q. 3, a. 17, arg. 4; q. 5, a. 1, arg. 5; q. 5, a. 1, arg. 9; q. 5, a. 1, ad 5; q. 5, a. 1, ad 9; q. 5, a. 3, corp.; q. 5, a. 4, arg. 3; q. 5, a. 5, corp.; q. 5, a. 7, corp.; q. 6, a. 3, corp.; q. 7, a. 3, ad 4; q. 7, a. 4, corp.; q. 7, a. 9, arg. 1; q. 7, a. 9, arg. 8; q. 7, a. 10, corp.; q. 9, a. 1, corp.; q. 9, a. 7, corp. Tylko w dwóch pierwszych kwestiach Arystoteles (*Philosophus*) jest przywoływany trzydzieści razy.

stworzeń *per voluntatem* od wewnątrzboskich pochodzeń, które dokonują się *naturaliter*, wydaje się jednym z centralnych, strukturalnie najważniejszych narzędzi pojęciowych kwestii – pozwala wyrazić radykalną różnicę między przekazywaniem natury w Bogu a powoływaniem do istnienia stworzenia²³. Uderza także, że w IV księdze *Summa contra gentiles*, tekście pisanym mniej więcej w tym samym czasie, Tomasz zwraca uwagę na podobieństwo między poglądami Ariusza i Eunomiusza z jednej strony – głównych adwersarzy rodzącego się dogmatu w sporach trynitarnych IV wieku – a poglądami Awicenny z drugiej. W obu wypadkach widzi próbę wprowadzenia jakiegoś pośredniego stopnia bytu między Bogiem i światem, który jest w sprzeczności z wyznawaną wiarą²⁴. W świetle tego zestawienia praca Tomasza nad relacyjną interpretacją Trójcy Świętej, podjęta w drugiej części kwestii, może być rozumiana także jako dopracowywanie spekulatywnego narzędzia, służącego do przekonującego odrzucenia emanacjonizmu.

Oczywiście, do czasu przeprowadzenia kompletnych badań nad źródłami dzieła, które staną się możliwe po opublikowaniu wydania krytycznego, trudno traktować wspomnianą tezę inaczej niż jako inspirującą hipotezę roboczą. Jeśli jednak to właśnie Awicenna byłby rzeczywiście uprzywilejowanym przeciwnikiem intelektualnym Tomasza w *De potentia*, to odnajdujemy jeszcze jeden powód, dla których są one tak, a nie inaczej zatytułowane – „udowodnić bowiem »moc« w Bogu, to wykluczyć system emanacjonistyczny”²⁵.

Michał Paluch

II. WYBRANE ZAGADNIENIA

Kwestia 1. Jak zdefiniować wszechmoc?

Kwestia otwierająca zbiór *De potentia* podejmuje tytułowy temat niejako teoretycznie. Zanim Akwinata przejdzie do refleksji poświęconej działaniu Bożej mocy w stworzeniu (q. 3–6), musi najpierw zaproponować jej metafizyczny opis. Ten opis będzie zresztą, co oczywiste, wiązał się w olbrzymiej mierze

²³ Dla kilku artykułów ma ono podstawowe znaczenie. Zob. *De pot.*, q. 1, a. 5; q. 2, a. 3; q. 3, a. 15. Co jednak istotniejsze, pierwsza część kwestii (q. 1–6) zawdzięcza swoją strukturę temu rozróżnieniu: po rozważaniach ogólnych (q. 1), najpierw mowa jest o naturalnym działaniu mocy rodzenia (q. 2), potem o działaniach mocy w stworzeniu, związanych z decyzją woli (q. 3–6).

²⁴ Zob. SCG, IV, c. 6. Zob. też M. BOUYGES, *L'idée génératrice*, s. 263–264.

²⁵ M. BOUYGES, *L'idée génératrice*, s. 267.

z odpowiedzią na pytanie o granice Bożej mocy albo – inaczej mówiąc – o to, czy i jak Boża moc jest wszechmocą.

Pytanie o granice wszechmocy jest z pewnością jednym z najbardziej fascynujących i centralnych tematów filozofii i teologii. Moc należy bowiem do najbardziej podstawowych atrybutów Boga, przyznawanych Mu w bardzo wielu tradycjach religijnych i filozoficznych. Do dzisiaj zresztą toczą się wokół niej spory. Teologowie próbują czasem, pod hasłem odejścia od „Boga filozofów” i zwrotu ku „Bogu Jezusa Chrystusa”, uciekać od mówienia o boskich przymiotach, takich jak niezmienność, niepodatność na cierpienie, nieporuszeność, których przypisywanie Bogu – jak to wieścił Adolf von Harnack u progu XX wieku – miałyby być hellenizacją chrześcijaństwa²⁶. Do tej listy często dołączana bywa także wszechmoc. Wydaje się bowiem, że dziś, po strasznych doświadczeniach dwudziestowiecznych totalitaryzmów, jest ona nie do pogodzenia czy to z brakiem boskiej reakcji na zło, czy też z ludzką wolnością²⁷. Z drugiej jednak strony w filozoficznym nurcie refleksji, częściowo podzielającym niechęć teologów wobec wszechmocy, nie brak też w ostatnich dziesięcioleciach bardziej pozytywnych propozycji ujmowania atrybutu mocy. W dyskusji wokół „paradoksu wszechmocy” – czyli pytania: „czy Bóg może stworzyć byt, którego nie może kontrolować?” (w wersji bardziej popularnej: „czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie mógłby podnieść?”) – wielu autorów wraca do rozwiązań klasyków, włącznie z tym zaproponowanym przez Tomasza²⁸.

²⁶ Literatura na ten temat jest oczywiście ogromna. Niech tu wystarczy odesłanie do *status quaestionis* w: TH.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań: W drodze 2003, s. 13–53 (książka jest ważną próbą obrony „klasycznego” sposobu myślenia o Bogu).

²⁷ Zob. G. VAN DEN BRINK, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Pharos 1993 (Studies in Philosophical Theology, 7), s. 204–273. Uderzające jest, że o ile wydany przez Heinricha Friesa *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (München: Kösel 1963) zawiera artykuł na temat mocy (*Macht*), o tyle wydany w tym samym wydawnictwie w latach 1984–1985 przez Petera Eichera *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* i jego kolejna wersja z 2005 roku nie zawierają ani hasła „wszechmoc” (*Allmacht*), ani hasła „moc”. Podobnie *Theologische Realenzyklopadie* nie zawiera artykułów na ten temat.

²⁸ Dyskusję na temat paradoksu wszechmocy wywołał tekst: J.L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, „Mind” 1955, nr 64, s. 200–212. Wśród autorów powołujących się w tej dyskusji na Tomasza byli m.in. A. KENNY, *The Definition of Omnipotence*, w: *The Concept of God*, red. Th.V. Morris, Oxford: Oxford University Press 1987 (Oxford Readings in Philosophy), s. 125–133; P.T. GEACH, *Omnipotence*, „Philosophy” 1973, nr 48, s. 7–20; tenże, *An Irrelevance of Omnipotence*, „Philosophy” 1973, nr 48, s. 327–333; R.M. MCINERNEY, *Aquinas on Divine Omnipotence*, w: *L’homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du 7^{ème} congrès international de philosophie médiévale* (1982), t. 1, red. Ch. Wenin, Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie 1986 (Philosophes Médiévaux, 26), s. 440–444. Bibliografia na ten temat i zwięzłe podsumowanie dyskusji znajdują się w: G. VAN DEN BRINK, *Almighty God*, s. 134–140.

Pierwsza kwestia *De potentia* nie podejmuje oczywiście wprost wspomnianych problemów. Jej autor żył w XIII wieku i miał horyzont myśliciela swojej epoki. Jest ona jednak z pewnością jednym z kilku najważniejszych tekstów tradycji, których, próbując wyrobić sobie własny pogląd na temat wszechmocy, nie można nie wziąć pod uwagę. Zresztą po jego lekturze powinniśmy zyskać jasność, jak to jest z kamieniem z paradoksu wszechmocy.

Różne rozumienia wszechmocy

Można wskazać na trzy uzupełniające się znaczenia, które wiążemy zwykle z atrybutem wszechmocy. Bywa on rozumiany jako: 1) powszechne panowanie, władza nad wszystkimi bytami. Zgodnie z takim podejściem Bóg jest Pantokratozem, Suwerenem obejmującym swoim władaniem całe uniwersum. Wszechmoc może jednak oznaczać też coś znacznie radykalniejszego, mianowicie 2) zdolność stwarzania i zachowywania świata w istnieniu. Bóg jest wtedy nie tylko Władcą i Panem, ale i najgłębszą, wewnętrzną Przyczyną i Zasadą stworzonego porządku. Wreszcie mówiąc o wszechmocy, nierzadko mamy na myśli 3) zdolność do zrealizowania wszystkich możliwych stanów rzeczy. Odwołujemy się wtedy do Boga – wirtualnej mocy przenikającej cały świat, będącej w stanie powołać do bytu każdą rzeczywistość²⁹.

Te trzy aspekty wszechmocy są od siebie wzajemnie zależne. Co ciekawe jednak, w poszczególnych tradycjach i na różnych etapach rozwoju historii idei nie były tak samo doceniane. Biblia podkreślała szczególnie dwa pierwsze znaczenia, kładąc nacisk zwłaszcza na pierwsze i stopniowo dowartościowując drugie pod wpływem hellenizmu. Grecka tradycja filozoficzna zadowalała się zasadniczo znaczeniem drugim (oczywiście nie przyznając Bogu zdolności stwarzania). Natomiast trzecie znaczenie miało zostać zauważone i docenione przez średniowiecze pod wpływem Augustyna. Artykulacja boskiej *omnipotentia* jako zdolności do wprowadzenia w byt wszystkich możliwych stanów rzeczy miała się zresztą stać w tym okresie jednym z tematów najbardziej rozpalających umysły. Nakreślona więc zostanie tu historia rozumienia boskiej wszechmocy przed Tomaszowym *De potentia* przez pryzmat ostatniego znaczenia tego atrybutu.

²⁹ Typologia i podsumowanie oddziaływania różnych znaczeń wszechmocy zostały zaczerpnięte z: G. VAN DEN BRINK, *Almighty God*, zwłaszcza s. 48–67. Rozróżnienie na dwa typy wszechmocy – *almightness* (pierwszy ze wskazanych tutaj) i *omnipotence* (typ trzeci) – zostało wcześniej zaproponowane w: P.T. GEACH, *Omnipotence*, s. 7.

zawarte są w zdaniach twierdzących. Bowiem gdy stwierdzamy: „może zawodzić”, ze względu na sposób mówienia wydaje się, że zakładamy jakąś moc, gdy tymczasem mówimy raczej o jej braku. Toteż moc jest nazywana za Filozofem⁵⁹ doskonałą wtedy, gdy tego nie może. Jak bowiem takie zdania twierdzące mają sens rzeczywistych negacji, tak i przeczenia mają sens twierdzeń. Właśnie dlatego mówimy o Bogu, że nie może mieć ułomności, i, co za tym idzie, nie może się poruszać (ponieważ ruch i ułomność zakładają pewną niedoskonałość), a zatem nie może ani chodzić, ani wykonywać innych cielesnych działań, które nie dokonują się bez ruchu.

Odwołując się zaś do rozumienia tego, co możliwe, mówi się, że Bóg czegoś nie może uczynić, ponieważ zawiera to sprzeczność – jak wynika z tego, co powiedziano wyżej w artykule piątym. I w tym znaczeniu mówi się, że nie może uczynić innego Boga równego sobie. To bowiem zawiera sprzeczność: to, co uczynione, musi być w jakiś sposób w możliwości, gdyż otrzymuje istnienie od czegoś innego, i w ten sposób nie może być czystym aktem, co jest cechą samego Boga.

Na zarzuty należy odpowiedzieć:

Ad 1. Porównania tego nie należy stosować do wszystkiego, a tylko do relacji między człowiekiem i zwierzętami.

Ad 2. To, co się mówi na chwałę człowieka, nie zawsze odpowiada chwale Bożej. Byłoby wręcz bluźnierstwem, gdybym na przykład przypisywał Bogu pokutowanie czy coś podobnego. To bowiem, jak mówi Dionizy⁶⁰, co w niższej naturze jest godne pochwały, w wyższej się gani.

Ad 3. Zdanie Filozofa należy rozumieć jako uwarunkowane wolą. Następujące bowiem zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Bóg może postępować niegodziwie, jeśli zechce”. Nic bowiem nie przeszkadza, by zdanie warunkowe było prawdziwe, mimo iż poprzednik i następnik oznaczają rzeczy niemożliwe, jak widać to w zdaniu: „jeśli człowiek lata, to ma skrzydła”.

Ad 4. Nic nie przeszkadza, aby jakiś czyn, który sam w sobie jest grzechem śmiertelnym, w określonych okolicznościach stawał się czynem cnotliwym: zabicie człowieka rozważane w oderwaniu od okoliczności jest bowiem grzechem śmiertelnym, ale dla sędziego sprawującego urząd zabicie człowieka zgodnie ze sprawiedliwością wynikającą z nakazu władcy nie jest grzechem, lecz aktem sprawiedliwości. Jak bowiem władca państwa ma dysponować życiem i śmiercią poddanych oraz tym wszystkim, co dotyczy celu

⁵⁹ Zob. ARYSTOTELES, *Metaphysica*, V, 12 (1019a 26–32; 1019b 5–10).

⁶⁰ Zob. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 25.

jego rządów, którym jest sprawiedliwość, tak też Bóg dysponuje wszystkim, prowadząc do celu swych rządów, którym jest Jego dobroć. Dlatego, choć zabicie niewinnego syna samo w sobie może być grzechem śmiertelnym, jednak jeśli dokonuje się ono z nakazu Bożego, ze względu na cel, który Bóg przewidział i ustanowił – nawet gdyby cel ten pozostawał człowiekowi nieznanym – nie jest ono grzechem, lecz zasługą. Podobnie też trzeba powiedzieć o nierządzie Ozeasza, ponieważ wiadomo, że Bóg rozporządza wszelkim ludzkim płodzeniem – choć niektórzy⁶¹ mówią, że to nie dokonało się w rzeczywistości, a tylko w wizji prorockiej. O nakazie zaś skierowanym do Szimejego należy powiedzieć coś innego. Mówi się bowiem, że Bóg nakazuje dwojako: po pierwsze, wypowiadając się duchowo lub cieleśnie przez substancję stworzoną – tak nakazywał Abrahamowi i prorokom. Po drugie, nakłaniając – jak w Księdze Jonasza (4,7), gdy mowa jest o tym, iż nakazał robakowi, aby zjadł bluszcz. W ten sposób nakazał Szimejemu, aby przeklinał Dawida, nakłaniając jego serce w sposób, o jakim będzie mowa poniżej, w odpowiedzi na szósty zarzut.

Ad 5. Grzeszne działanie co do bytu i urzeczywistnienia odnosi się do Boga jako do przyczyny; a co do zniekształcenia wywołanego przez grzech odnosi się do wolnego wyboru, a nie do Boga. Podobnie źródłem wszelkiego ruchu w utykaniu jest władza chodzenia, zaś jego zniekształcenia – krzywizna nogi.

Ad 6. Nie mówimy, że Bóg nakłania ludzką wolę do złego, wzniecając w niej nieprawość albo pobudzając ją do nieprawości, ale dopuszczając i ukierunkowując – na przykład pozwala dokonać okrucieństwa na tych, którzy według Bożego sądu na to zasłużyli.

Ad 7. Chociaż człowiek jest stworzony na obraz Boży, nie jest konieczne, by wszystko, co odkrywamy w człowieku, odnaleźć w Bogu. Jednak w rozważanym przypadku wola Boża jest otwarta na dwie możliwości, ponieważ nie jest zdeterminowana do jednego przedmiotu. Może bowiem czynić lub nie, uczynić to lub tamto. Nie wynika z tego jednak, że cokolwiek z tych rzeczy może być czynieniem zła, czyli grzeszeniem.

Ad 8. Zarzut ten jest zasadny w stosunku do tego, co dotyczy doskonałości władzy, a nie wobec tego, co wiąże się z jej ułomnością.

Ad 9. Choć Bóg może uczynić wiele dobrych rzeczy, których nie czyni, nie dopuszcza się jednak zaniedbania, ponieważ nie jest do nich zobowiązany, co jest koniecznym warunkiem zaniedbania.

⁶¹ Zob. MOJŻESZ MAJMONIDES, *Dux perplexorum*, II, 46.

Ad 10. Podobnie nie jest winny grzechu ten, kto mu nie przeszkodził, chyba że powinien przeszkodzić.

Ad 11. Zdanie z Księgi Amosa odnosi się do zła kary. To zaś, co czytamy w Księdze Mądrości (1,13): „Bóg śmierci nie uczynił”, należy odnieść do samej przyczyny śmierci, która jest zasłużona przez winę, albo do pierwotnego ustanowienia natury, w którym Bóg uczynił człowieka w pewien sposób nieśmiertelnym.

ARTYKUŁ 7

Dlaczego Bóg jest nazywany wszechmocnym

Wydaje się, że Boga dlatego nazywamy wszechmocnym, ponieważ może On absolutnie wszystko.

1. W taki sam sposób nazywamy Boga wszechmocnym, jak nazywamy Go wszechwiedzącym, a dlatego nazywamy Go wszechwiedzącym, ponieważ wie absolutnie wszystko. Dlatego również nazywamy Go wszechmocnym, ponieważ może absolutnie wszystko.
2. Jeżeli nie dlatego nazywamy Boga wszechmocnym, że może absolutnie wszystko, wtedy tak określony zakres pojęcia wszechmocy nie ma charakteru absolutnego, lecz dostosowany. Taki zaś zakres pojęcia nie jest powszechny, lecz zdeterminowany do czegoś. Zatem Boża moc byłaby do czegoś zdeterminowana i nie byłaby nieskończona. Przeciw temu: Bóg nie może uczynić, jak to już zostało powiedziane w artykule trzecim i piątym, aby twierdzenie i przeczenie były równocześnie prawdziwe, nie może również grzeszyć ani umierać. Wszystko to objęte jest zaś zakresem pojęcia wszechmocy, jeśli rozważamy moc Bożą absolutnie. A zatem nie powinna być rozważana absolutnie. I dlatego Bóg nie może być nazywany wszechmocnym, ponieważ wszystko może w sposób absolutny.
3. Wydaje się, że Bóg jest nazywany wszechmocnym, ponieważ może uczynić wszystko, co chce. Mówi bowiem Augustyn w *Podręczniku*: „nazywamy Boga wszechmocnym wyłącznie dlatego, że może uczynić, cokolwiek chce”⁶². Przeciw temu: święci mogą czynić, cokolwiek chcą, inaczej ich wola nie byłaby doskonała. A jednak nie nazywa się ich wszechmocnymi. A zatem dla określenia pojęcia wszechmocy nie wystarczy przyjąć, że Bóg może czynić, cokolwiek chce.

⁶² AUGUSTYN, *Enchiridion*, 24, 96; CCSL 46, 100 (por. *Podręcznik dla Wawrzyńca*, s. 149).

Poza tym, wola mędrca nie dotyczy tego, co niemożliwe, dlatego każdy mędrzec chce wyłącznie tego, co może. Jednakże żaden mędrzec nie jest wszechmocny. A zatem wniosek jak poprzednio.

4. Wydaje się, że jest nazywany wszechmocnym, ponieważ może wszystko, co jest możliwe. Nazywamy Go wszechwiedzącym, ponieważ wie wszystko, co można poznać. Z tego samego powodu zatem nazywamy Go wszechmocnym, gdyż może wszystko, co możliwe. Przeciw temu: jeśli jest nazywany wszechmocnym, ponieważ może wszystko, co możliwe, to będzie to dotyczyło albo Jego własnych możliwości, albo możliwości natury. Jeśli może tylko to wszystko, co jest możliwe dla natury, wtedy Jego wszechmoc nie wykracza poza moc natury, co jest niedorzeczne. Jeśli zaś może wszystko, co jest możliwe dla Niego, wtedy z tego samego powodu każdego będzie należało nazwać wszechmocnym, ponieważ każdy może wszystko, co dla niego możliwe. A ponadto jest tutaj rodzaj wyjaśnienia przez omówienie, które jest niewłaściwe.
5. Należy zapytać, dlaczego nazywamy Boga wszechmocnym i wszechwiedzącym, a nie wszystkochcącym.

Odpowiedź. Niektórzy, chcąc ustalić właściwe rozumienie pojęcia wszechmocy, przyjęli takie określenia, które do niego nie należą, lecz są raczej przyczyną wszechmocy lub odnoszą się do jej doskonałości bądź do pojęcia mocy lub sposobu posiadania mocy.

Jedni bowiem mówili⁶³, że Bóg dlatego jest wszechmocny, ponieważ posiada moc nieskończoną. Wskazują oni nie na rozumienie pojęcia wszechmocy, lecz na jej przyczynę – tak dusza rozumna jest przyczyną człowieka, nie zaś jego definicją.

Inni⁶⁴ nazywali zaś Boga wszechmocnym z tego powodu, że nie może On niczego doznawać ani doświadczać braku, ani nic nie ma nad nim władzy, i wspominali o innych tym podobnych rzeczach, które należą do doskonałości mocy.

Jeszcze inni⁶⁵ mówili, że Boga dlatego nazywa się wszechmocnym, ponieważ może On czynić, cokolwiek chce, i posiada tę władzę od siebie i przez siebie, co odnosi się do sposobu posiadania mocy.

⁶³ Zob. PIOTR LOMBARD, *Sententiae*, I, d. 43, c. 3, n. 2; BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1, arg. 1.

⁶⁴ Zob. HUGON ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA, *De sacramentis christianae fidei*, I, 2, 22; PIOTR LOMBARD, *Sententiae*, I, d. 42, c. 3, n. 1.

⁶⁵ Zob. PIOTR LOMBARD, *Sententiae*, I, d. 42, c. 3, n. 4.

Wszystkie te wyjaśnienia są niewystarczające dlatego, że nie zdają sprawy z relacji działań do przedmiotów, które obejmuje wszechmoc. Dlatego należy powiedzieć, że do przyjęcia jest jedna z trzech dróg, które zostały wspomniane w zarzutach i wyrażają odniesienie do przedmiotów mocy.

Należy zatem powiedzieć, że, jak to zostało wyżej powiedziane, moc Boża jako taka rozciąga się na te wszystkie przedmioty, które nie zawierają w sobie sprzeczności. Nie dotyczy to jednak tego, co wnosi brak lub ruch cielesny, ponieważ takie „móc” jest dla Boga „nie móc”. Tego zaś, co zawiera sprzeczność, Bóg nie może; jest to zresztą niemożliwe samo w sobie. Pozostaje zatem stwierdzić, że moc Boga rozciąga się na to, co jest możliwe samo w sobie. Takim jest zaś to, co nie zawiera w sobie sprzeczności. A zatem jasne jest, że dlatego nazywamy Boga wszechmocnym, gdyż może czynić wszystko, co jest możliwe samo w sobie.

Na zarzuty należy odpowiedzieć:

Ad 1. Bóg jest nazywany wszechwiedzącym, ponieważ poznaje wszystko, co poznawalne, fałszów zaś, które nie należą do tego, co poznawalne, Bóg nie poznaje. To, co jest niemożliwe samo w sobie, ma się zaś do mocy tak, jak fałsz do wiedzy.

Ad 2. Zarzut ten byłby prawomocny, gdyby zakres pojęcia wszechmocy był ograniczony wewnątrz rodzaju tego, co możliwe, w taki sposób, że nie rozciągałby się na wszystko, co możliwe.

Na zarzut 3., który dotyczył drugiego rozumienia pojęcia wszechmocy, należy odpowiedzieć, że możliwość czynienia tego, cokolwiek się chce, nie jest wystarczającym określeniem pojęcia wszechmocy, lecz jest wystarczającą jej oznaką. I tak należy rozumieć wypowiedź Augustyna.

Na zarzut 4., który dotyczył trzeciego rozumienia pojęcia wszechmocy, należy odpowiedzieć, że nazywa się Boga wszechmocnym, ponieważ może On czynić wszystko, co możliwe w sposób absolutny. I dlatego zarzut niewłaściwie wychodzi od rzeczy możliwych dla Boga lub dla natury.

Ad 5. W tych bytach, które działają przez wolę, jak czytamy w IX księdze *Metafizyki*⁶⁶, moc i wiedza są determinowane do działania przez wolę. I dlatego wiedza i moc są nazywane w Bogu ogólnie, jakby nie były zdeterminowane, gdy określa się Boga jako wszechwiedzącego lub wszechmocnego, wola zaś, która determinuje, nie może odnosić się do wszystkiego, lecz tylko do tego, do czego determinuje moc i wiedzę. I dlatego nie można nazywać Boga wszystkochcącym.

⁶⁶ Zob. ARYSTOTELES, *Metaphysica*, IX, 5 (1048a 10–11).

Cena det. 89,90 zł

ISBN 978-83-7906-796-1



9 788379 067961