

Tomasz Pawlikowski

Problematyka dróg do poznania istnienia Boga zawartych w *Sumie teologii* Alberta Wielkiego

1. Wstęp

Przedstawione w *Summa Theologiae* Alberta Wielkiego¹ dowody na istnienie Boga, osadzone w szerokiej tradycji filozoficznej, są elementem zdecydowanie nowym w twórczości myśliciela z Lauingen. We wcześniejszym o kilkadziesiąt lat *Komentarzu do Sentencji* porusza on tę samą problematykę w wymiarze znacznie węższym, ograniczonym do omówienia samego tekstu Piotra Lombarda². Być może do zmiany sposobu prezentacji zagadnienia przyczyniły się nowe tłumaczenia pism Arystotelesa i filozofów arabskich oraz dokonujący się rozwój zainteresowania filozofią w XIII w. Nie bez znaczenia było w tej nowej sytuacji kulturowej wypracowanie przez św. Tomasza egzystencjalnej koncepcji bytu, która choć zrazu nie doceniana, a nawet nie dostrzegana, musiała mocniej zwracać spojrzenia środowisk uniwersyteckich na metafizyczny problem istnienia (*esse*). Owszem, werbalnie rzecz biorąc, nie był on odkryciem Akwinaty, wszak występował zarówno u Alfarabiego i Awicenny, jak też w studiowanych wówczas powszechnie *Księdze o przyczynach* i *De Hebdomadibus* Boecjusza. Sam Albert także zajmował się nim dość obszernie w *Summa de creaturis*³. Jednak dopiero w *Sumie teologii* przedstawia argument za istnieniem Boga oparty na boecjańskim odróżnieniu *esse* i *quod est*, ale bliski w swej wymowie wywodowi, który sformułował św. Tomasz w swoim młodzieńczym (nie-

¹ *Summa theologiae* (dalej: ST), I, tr. 3, q. 18, c. 1.

² *In Sent.*, I, d. 3, a.: 1, 2, 6, 8–12, 18. W swym zasadniczym kształcie powstał on w latach 1246–1249 (Paryż – Kolonia), natomiast *Summa theologiae* napisał Albert pod koniec życia, po roku 1270. Zob. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, s. 21; *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 22.

³ Zwłaszcza w *Summa de creaturis* (dalej: SC), I, tr. 4, q. 20, 21. Dzieło to powstało jako pierwsza wielka monografia w dorobku św. Alberta, przed 1246 r. Zob. A. de Libera, *Albert le Grand...*, dz. cyt.; *Albertus Magnus...*, ed. J.A. Weisheipl, dz. cyt.

jako programowym) dziełku *O bycie i istocie* (*De ente et essentia*, c. 4). Czytając tekst dowodów Kolończyka, które bardzo zdecydowanie odwołują się do pojęcia Boga-Stwórcy jako Pierwszej Przyczyny, Pierwszego Poruszyciela, do stopni doskonałości czystych w stworzeniach i celowego urzędzenia świata (*gubernatio*), nie sposób oprzeć się podejrzeniu, że mamy tu do czynienia z reakcją na „pięć dróg”⁴. Trudno stwierdzić, czy liczne wskazania na kontekst tradycji filozoficzno-teologicznej, w której zbliżone w duchu argumenty występowały, były próbą obrony ucznia przez mistrza⁵ czy może zwyczajnym uzupełnieniem, mającym unaocznic środowisku naukowemu, że Akwinata zestawiał tylko tezy powszechnie uznawane. Faktem jest, że rozdział 1, kwestii 18, części I Albertowej *Sumy teologii* jest świadectwem ożywienia zainteresowania i przemiany myślenia w kwestii metafizycznego spojrzenia na istnienie Boga, które to ożwienie dokonało się w II poł. XIII w. Jest też świadectwem niewielkiej, ale jednak zachodzącej ewolucji poglądów myśliciela z Laungen.

2. Drogi do poznania Boga w ujęciu św. Alberta

2.1. *Argument przypisywany św. Ambrozemu, biskupowi Mediolanu (340–397)*⁶

Zgodnie z powszechną wiarą, Bóg objawia się przez swoje widzialne dzieła, których nie jest zdolny spowodować ani zniszczyć żaden byt stworzony. Albert dodaje, że tymi dziełami są niebo i ziemia, gdyż takich właśnie skutków nie może uczynić żadna moc stworzona. Bóg natomiast jest do tego zdolny, ponieważ znajduje się poza światem doczesnym i dlatego umysł człowieka posiada przesłanki, aby uznać, że to On jest Twórcą (względnie Stwórcą) całego stworzenia.

W argumencie powyższym Kolończyk dopatruje się wskazania na porządek przyczyny sprawczej. Dopowiada wobec powyższego, iż wszelki ujęty całościowo skutek skupia w sobie skutki częściowe oraz że nic nie jest przyczyną sprawczą samego siebie. Oba twierdzenia trzeba przyjąć, gdyż inaczej zostałyby zaniegowana różnica pomiędzy aktem i możliwością oraz zasada niesprzeczności. Postulaty nieutożsamiania aktu i możliwości oraz przyczyny i skutku, pozostaną także istotnymi założeniami następnych dróg. Dalszymi konsekwencjami będą: uznanie, iż przyczyna sprawcza szczegółowa (*causa efficiens particularis*) powoduje wyłącznie właściwy sobie skutek szczegółowy, a przyczyna powszechna (*universalis*) sprawia skutek powszechny. Żadna z nich wszakże nie jest przyczyną samej siebie ani w całości, ani w którejkolwiek ze swoich części. Wszystkie stworzenia zostały zaś uczynione (*facta sunt*), zatem ani razem, ani z osobna, nie mogą być twórcą świata (*factor mundi*). Pozostaje przeto uznać, że jest nim Stwórca i zarazem Bóg.

⁴ S. Thomas, *ST*, I, q. 2, a. 3.

⁵ Jak powszechnie wiadomo, nowość myśli św. Tomasza budziła kontrowersje, a niektóre jego tezy spotkały się nawet z potępieniem w Paryżu i Oksfordzie (1277 i 1284).

⁶ S. Ambrosius, *In Rom.* 1, 19; *PL* 17, 59 C.

Interesującym elementem Albertowej analizy jest dostosowanie się do języka pierwszych teorii wyjaśniających pochodzenie rzeczywistości doczesnej od Boga, w których nie funkcjonowało jeszcze pojęcie „stworzenia z niczego” (*creatio ex nihilo*). Dlatego Stworzyciel nazywany jest w nich często Twórcą świata. Kolończyk wszelako odchodzi w swej interpretacji od wczesnochrześcijańskiego pojęcia „mocy”, zastępując je zdecydowanie arystotelesowską koncepcją przyczyny⁷.

Podobny charakter mają zdaniem Kolończyka argumentacje św. Augustyna⁸ i Jana Chryzostoma⁹, które czerpią inspirację z *Prologu Ewangelii* św. Jana. Stwierdzają one, że na początku było Słowo i było Ono Bogiem. Wszystko zaś, co zostało uczynione, powstało przez nie. Wobec tego Ono nie może być uczynione, ale jest przyczyną sprawczą całej rzeczywistości doczesnej.

2.2. Drugi argument zaczerpnięty od św. Augustyna¹⁰

Wychodzi on od stwierdzenia, iż całą rzeczywistość można podzielić na cielesną i niecielesną. Wszakże żadna rzecz cielesna nie może być ani pierwszym, ani powszechnie czynnym pryncypium, ponieważ jest złożona i jako taka zależna od swoich elementów składowych. Pozostaje zatem, że jedynie jakaś rzecz niecielesna może być powszechnie czynnym pryncypium oddziałującym na wszystkie pozostałe jestestwa. Ponadto, cokolwiek istnieje, to albo podlega przemianie co do „bycia” (*esse*)¹¹ i miejsca (*locum*), albo jej nie podlega. Rzeczy

⁷ Odnośnie do pierwszych chrześcijańskich interpretacji pochodzenia rzeczywistości doczesnej od Boga, zob. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, w: *Filozofia, wzloty i upadki*, Lublin 1998, s. 59–85, zwłaszcza s.63–65.

⁸ *In Joannem Evangelium*, tr. 1, n. 10–11 (*PL*, 35, 1384).

⁹ *Homilia 5 in Joannem Evangelium*, n. 1–2 (*PG*, 59, 53–56).

¹⁰ *De Civitate Dei*, VIII, c. 6 (*PL*, 41, 231). Wskazany rozdział przedstawia dowody platoników. Należy przypuszczać, że sam Augustyn nie zupełnie utożsamiał się z referowanym stanowiskiem. Znamienna jest także opinia É. Gilsona, który stwierdza, iż Biskup Hippony nie tworzył nigdy argumentów za istnieniem Boga, w znaczeniu „pięciu dróg” św. Tomasza, a tak Albert traktuje cztery niżej przytaczane argumenty. Zob. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 21.

¹¹ Zdaniem Alberta, *esse* stanowi transcendentalny wyraz samego faktu bytowania, a zarazem podstawę rzeczywistości, oraz akt, który wyznacza określoną naturę gatunkową jednostkowej rzeczy i odzwierciedla sposób bytowania danej substancji. Zob. L. Ducharme, *Esse chez Saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits*, „Revue de l'Université d'Ottawa” 27 (1957), Section special, s. 209*–252*; T. Pawlikowski, *Pojęcie „esse”, „ens” i „veritas propositionis” w pismach Alberta Wielkiego*, w: *Filozofia w szkole II*, red. B. Burlikowski, W. Słomski, Kielce – Warszawa 2001, s. 311–339; J.I. Sarayana, *Sobre la contribucion de Alberto Magno a la doctrina del «actus essendi»*, w: *Albert der Grosse. Sein Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung* (= *Miscellanea Mediaevalia* 14, ed. A. Zimmerman), Berlin – New York 1981, s. 41–49; L. Sweeney, *Esse Primum Creatum in Albert The Great's Liber de Causis et Processu Universitatis*, „The Thomist” 44 (1980), s. 599–646; L. Sweeney, *The Meaning of Esse in Albert The Great's Text on Creation of „Summa de creaturis” and „Scripta super Sententias”*, „Southwestern Journal of Philosophy” 10 (1979) 3, s. 65–95.

podlegające tego typu przemianom są z kolei w możności względem wymienionych stanów, przeto nie stanowią powszechnej i czynnej zasady przemian, które zachodzą w świecie. A zatem ani dusza, ani anioł, ani żadna inna podlegająca przemianie (*mutatio*) substancja duchowa nie stanowi takiej zasady. Jest nią tylko Bóg.

Według myśliciela z Lauingen, ta druga droga jest bardziej przekonująca niż poprzednia. Być może uważa on tak dlatego, że augustyńska argumentacja wykorzystuje problematykę przemiany, która doskonale wpisuje się w schemat arystotelesowskiej koncepcji aktu i możności oraz Pierwszego Poruszyciela. Należy wszelako zaznaczyć, iż przedstawiony przez Kolończyka wywód jest interpretacją, która znacznie odbiega od dosłownego brzmienia wypowiedzi zamieszczonej w dziele Biskupa Hippony¹².

2.3. Trzeci dowód — augustyński¹³

Punktem wyjścia tej drogi jest pojęcie podporządkowania (*comparatio*) przyczyny szczegółowej (*causa particularis*) przyczynie powszechnej (*causa universalis*), a punktem dojścia — wykazanie istnienia zasady wytwarzającej całą rzeczywistość (*universaliter factivum*). Stwierdza ona, iż wedle powszechnego mniemania Bóg jest przyczyną całej rzeczywistości doczesnej, przeto nie można utożsamiać Go z czymś wytworzonym w jej obrębie, lecz z jej Twórcą.

W stosunku do powtórzonego przez Piotra Lombarda tekstu Augustyna, dokonuje Albert poważnego przeinterpretowania, dodając wątek przyczyny po-

¹² Por. *De Civitate Dei*, VIII, c. 6 (*PL*, 41, 231): „Viderunt ergo isti philosophi [...] nulum corpus esse Deum. Et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum Deum. Et ideo omnem animam mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili [...] non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est. [...] intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse”. Jest to dowód, podobnie jak dwa następne, zaczerpnięty z pism znanych Augustynowi platoników. E. Gilson zwraca uwagę, że tego typu argumentacja, przyjmująca za punkt wyjścia zmienność i przygodność świata, aby dojść do stwierdzenia jego zależności w istnieniu od Boga, nie jest sprzeczna z „autentycznym augustynizmem” i średniowiecze dobrze ją знаło, jednakże Augustyn „nigdy nie przedstawiał tego rodzaju rozważań metafizycznych i pobożnych wniesień za właściwe dowody istnienia Boga. Wszystkie dowody, jakie całkowicie rozwinał, przechodzą przez myśl albo z niej wychodzą” (*Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 18–19). Inaczej mówiąc, augustyńskie „drogi” do poznania Stwórcy wiodą bezpośrednio od duszy, a jedynie pośrednio od rzeczywistości poznawalnej zmysłowo: „zamiast przechodzić przez świat zmysłowy, dowód na istnienie Boga pominie go i nie wykluczając tego, od czego się odwraca, ugruntuje się na czystej myśli” (tamże, s. 20). Czyżby jednak Biskup Hippony przyjął metafizykę platońską? Są zwolennicy takiego poglądu, np. J.F. Anderson, *Saint Augustine and the Augustinian Tradition*, Villanova University (Pennsylvania) – The Hague 1965, *passim*.

¹³ Por. *De Civitate Dei*, VIII, c. 6 (*PL*, 41, 231): „Considaverunt enim, quidquid est, vel corpus esse vel vitam, meliusque aliquid vitam esse quam corpus, speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae”.

wszechnej i szczegółowej. Słusznie zastrzega, iż argumentacja powyższa posiada charakter niepełny, wskazując tylko przesłanki, z których należy wyciągnąć konsekwencje, aby uzasadnić tożsamość Twórcy świata z Bogiem.

2.4. Czwarty argument — augustyński¹⁴

Dowód ten, jak pisze filozof z Lauingen, wykazuje istnienie Boga na podstawie konsekwencji płynących z przyporządkowania jednych rzeczy innym, z uwagi na relacje zachodzące pomiędzy ich formami. I stwierdza, że każdy byt cielesny istnieje w postaci rozpoznawalnej zmysłowo (*species corporis sensibilis*), determinującej go w sensie ogólnym albo szczegółowym, albo przypadłościowym. Duch zaś, albo substancja niecielesna, istnieje w postaci poznawalnej jedynie intelektualnie. Cokolwiek bowiem istnieje, to jest, i jest poznawalne, dzięki odpowiedniej dla siebie formie gatunkowej (*species*). Jeżeli zaś przyrówna się do siebie byty poznawalne zmysłowo i intelektualnie, to okaże się, że te ostatnie przewyższają (*praeeminet*) doskonałościami ontycznymi pierwsze. Z kolei to wszystko, co najlepsze w naturze (*unumquodque id quod melius est*), odnosi się także do Boga¹⁵. Nie jest On przeto żadną z substancji poznawalnych zmysłami, lecz pewną substancją poznawalną samym jedynie intelektem. Wśród tych ostatnich wszelako także zachodzi zróżnicowanie. Niektóre są tylko przedmiotem poznania (*intellecta sunt*), a inne stanowią również jego podmiot (*intelligentiae*). Te natomiast są w jakimś aspekcie uprzączynowane, ale nie wszystkie. Jedna z nich stanowi bowiem przyczynę pozostałych, sama zaś nie posiada przyczyny (*est omnis intelligentiae causa et non causatum*). Tę trzeba przeto uznać za inteligencję, która sprawiła swoim intelektem wszystko to, co składa się na całość rzeczywistości przygodnej (*causa per intellectum omnium universaliter factiva*), i utożsamić ją z Bogiem.

Jak zauważa Albert, ten typ argumentacji wykorzystał także Platon w swoim *Timajosie*, gdy pisał o sprawiedliwości utrwalonego w materii porządku naturalnego i jego pochodzeniu od intelektu Twórcy świata¹⁶.

Pomimo platońskiego i augustyńskiego wzoru powyższej drogi, jej interpretacja dokonana przez Kolończyka, podtrzymuje raczej tradycję awicenniańską, a to z uwagi na charakterystyczny wątek Pierwszej Inteligencji, która powoduje istnienie innych bytów zgodnie z porządkiem, jaki wyznacza Jej własny inte-

¹⁴ *De Civitate Dei*, VIII, c. 6 (PL, 41, 231): „Proinde intellegibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu et tactu corporis sentiri queunt; intellegibilia quae conspectu mentis intelligi. [...] Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosus essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent: viderunt esse aliquid ubi prima esset incommutabilis species et ideo nec comparabilis; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex quo cuncta facta essent”.

¹⁵ Por. S. Anselmus, *Proslogion*, c. 3 (PL, 158, 228 B).

¹⁶ Zob. Platon, *Timaios*, 50 B–C.

lekt¹⁷. Należy także nadmienić, że i dla rozumowania filozofa arabskiego istotny jest, podkreślany przez Alberta, element doskonałości Bytu Pierwszego i Końiecznego, gdyż to właśnie pełnia doskonałości zmusza Go do emanacyjnego stwarzania bytów niekoniecznych¹⁸.

2.5. Argument przypisany Piotrowi Lombardowi¹⁹

Stwórca przekracza swoją doskonałością wszelką doskonałość stworzoną i to właśnie wskazuje na pochodzenie od Niego wszelkich jej przejawów. Tak więc źródłem trwania czasu — stwierdza za Boecjuszem Kolończyk — jest wieczność²⁰. Źródłem wszelkiej siły i wielkości stworzonej (*moles vel virtus in creatura, magnitudo*) jest nieskończona wszechmoc (*infinitas omnipotentiae*) Boga, od której pochodzi również wszelka postać rzeczy. Ich zaś harmonijny ład (*dispositio*) świadczy z kolei o Najwyższej Mądrości Stwórcy, który nadał im postaci. Każde natomiast dobro — naturalne, moralne, rozumne czy wytworzone

¹⁷ Por. *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina*, Louvain – Leiden 1980, t. 2, ed. S. van Riet, G. Verbeke, tr. 8, c. 7: „De universitate igitur intellectuum quiddam est intellectum cuius primus est principium nullo mediante, sed fluit esse eius ab eo principaliter, et quiddam est intellectum, cuius primus est principium aliquo mediante, et esse eius fluit ab eo secundario, et similiter est dispositio de esse illorum intellectuum; quamvis enim eorum impressio sit una re eorum, tamen sunt prius et quaedam posterius secundum ordinem causae et causati. Cum autem illa impressa in illa re fuerint de intellectis principaliter, tunc illa erunt de universitate eorum quorum primus intelligit suam essentiam esse principium [...] ipse intelligit suam essentiam esse principium fluxus omnis intellecti in quantum est intellectum causatum, sicut intelligit suam essentiam esse principium fluxus omnis entis in quantum est ens causatum. [...] Primus igitur intelligit suam essentiam et ordinationem bonitatis quae est in omni et quomodo est; [...] Et cum certus fueris quod prima proprietas de necesse esse est quia est et quia est ens, scies deinde quod de aliis proprietatibus quaedam sunt in quibus intentio est esse cum relatione [...] Cum vero dicitur intelligentia et intellectum et intelligens, non intelligitur certe nisi quia ipse est ille qui est spoliatus in se, et negatur ab eo commixtio materiae et eius appendicia cum consideratione alicuius relationis. Si autem dicitur de eo quod est primus, non intelligitur nisi relatio huius esse ad omne”.

¹⁸ Por. *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima*, dz. cyt., tr. 8, c. 6: „Necesse esse est perfectum esse. Nam nihil deest sibi de suo esse et de perfectionibus sui esse, nec generis sui esse egreditur ab esse eius ad aliud a se [...] Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse quod est ei non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab eius esse et est eius et fluit ab illo. Necesse esse per se est bonitas pura, et bonitate desiderat omnino quicquid est; id autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, in quantum est esse”.

¹⁹ W rzeczywistości Piotr Lombard wcale nie uważał formułowanych przez siebie wskazówek co do identyfikacji przejawów doskonałości Stwórcy w stworzeniach („Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus”) za oddzielny dowód, skoro po przedstawieniu ostatniej z argumentacji Augustyna pisze: „Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei”. Zob. Petrus Lombardus, *Sententiarum*, I, d. 3, c. 1; por. tenże, *In Epistula S. Pauli ad Romanos*, I, 20 (PL, 191, 1326 D – 9 B).

²⁰ Boetius, *De consolatione philosophiae*, L. 1, m. 9 (PL, 63, 758 A).

— kieruje się ku swemu ostatecznemu celowi, którym jest Bóg jako Najwyższe Dobro, dzięki Jego Opatrzności.

Myśliciel z Lauingen i w tej drodze, której punktem wyjścia jest wers 20 *Listu do Rzymian*, dopatruje się inspiracji św. Augustyna²¹. Dodaje wszelako, iż orzekanie o Stwórcy doskonałości przysługujących stworzeniom, ale orzekanie w stopniu najwyższym, znajduje poparcie w Arystotelesowym dziele *O niebie i świecie*²² oraz było już stosowane przez Pseudo-Dionizego w jego *Imionach Bożych*²³.

2.6. Argument Arystotelesa²⁴

Droga ta stanowi swoistą interpretację znanego dowodu Stagiryty na istnienie Pierwszego i Nieporuszanego Poruszyciela. Albert uważa, że Augustyn, choć go nie stosował, to również znał podobne rozumowanie, o czym daje świadectwo w dziele *O państwie Bożym*²⁵, gdy wspomina określenie Boga sformułowane przez Apulejusza²⁶.

Wedle myśliciela z Lauingen można stwierdzić istnienie Boga jako Pierwszego Poruszyciela (*primus movens*), który nie może być poruszany przez coś innego. Twierdzenie głoszące, że nie może On być poruszany przez coś innego, zakłada jako uzasadnione przez Arystotelesa i nie dowodzi go. Wyjaśnia nato-

²¹ Bez wątpienia słusznie, por.: „Ita quod notum est Dei, manifestavit eis [i.e. Philosophis] ipse, cum ab eis invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; semipterna quoque virtus eius et divinitas; a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt”. S. Augustini, *De Civitate Dei*, VIII, c. 6 (PL, 41, 231). Por. znamienne słowa Biskupa Hippony z *De Genesi ad litteram*, IV, 32, 49: „Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere”.

²² L. 1, c. 1, 268 a 13–15.

²³ *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 1 (PG, 3, 747).

²⁴ *ST*, I, tr. 3, q. 18, c. 1: „His viis addo duas: unam, quae sumitur ex OCTAVO PHYSICORUM, in cuius principio probatur, quod motor primus non potest esse motus ab aliquo. Deinde probatur, quod movens motum nec movere nec moveri habet nisi per influentiam a primo per omnia media moventia et mota usque ad ultimum, quod est motum tantum. Propter quod si cessaret motus in primo, secundum quod est actus moventis et mobilis, et cessaret in omnibus mediis in quibus est actus moventis et mobilis, et cessaret in ultimo, in quo est actus mobilis tantum. Destruatur ergo consequens, quia videmus, quod non cessat in mediis nec in ultimo. Ad sensum enim patet multa esse mota et multa esse moventia et mota; ergo necesse est unum esse primum movens, in quo non cessat motus, secundum quod est actus moventis et non mobilis”. Por. Arystoteles, *Physicorum*, VIII, c. 1, 6, 251 a 23, 259 a 13 – b 1; Alb. *Physicorum*, VIII, tr. 1, c. 6, tr. 2, c. 10–11.

²⁵ Por. *De civitate Dei*, IV, c. 31, n. 2 (PL, 41, 138).

²⁶ Apulejusz z Madaury (Numidia w Afryce), pisarz i filozof uprawiający mistycyzm neopitagorejsko-platoński, ur. ok. 125 r., zm. ok. 180, cieszył się uznaniem św. Augustyna jako „znakomity platonik”; por. *De civitate Dei*, VIII, c. 12.

miast, dlaczego każdy poruszyciel poruszany (*movens et motum vel mobilis*) — zdolny do aktywizacji innych jestestw — dysponuje pośrednio lub bezpośrednio mocą poruszania z powodu podlegania owemu Pierwszemu i dlatego dzięki Niemu poruszane są ostatecznie także przedmioty w pełni bierne (*mobiles tantum*). Kolończyk tłumaczy, że akt ruchu dotyczy wszystkich dostrzegalnych zmysłami bytów, choć przybiera różne postaci. Stanowi też niezbywalną własność Pierwszego Poruszyciela, co potwierdza następujące rozumowanie: ruch wstępuje w rzeczy, które postrzegamy; jego powodem jest Pierwszy Poruszyciel; ruch nie może od Niego odstąpić, gdy przechodzi w podporządkowane Mu jestestwa, bo przeminęłaby wtedy wszelka racja ruchu.

2.7. Argument zaczerpnięty z *De Hebdomadibus Boecjusza*²⁷

Wiadomo, iż każdy byt, który składa się z *esse* i *quod est*, od innej przyczyny otrzymuje *esse*, a od innej to, czym jest jako konkret (*quod hoc est*). Każda rzecz doczesna składa się zaś z tych dwu elementów. Akt bytowania (*esse*) nie pochodzi więc od żadnej z przyczyn drugich (*causae secundae*), które są ograniczone (*determinata*) jako doczesne. Istnieje jednak pewna Przyczyna Pierwsza, która odznacza się tą właściwością, że we wszelkich bytach powstających (*entia facta*) powoduje *esse*; tę przyczynę zaś nazywamy Bogiem²⁸.

Jak podkreśla sam Albert, na argument powyższy wskazuje teza czwarta *Księgi o przyczynach*, która stwierdza, że „pierwszą z rzeczy stworzonych jest *esse*”²⁹. Jego rysem charakterystycznym jest dowodzenie istnienia Boga w oparciu o występowanie w rzeczach powszechnego skutku, jakim jest *esse*, powodowanego przez ową Pierwszą Przyczynę. Kolończyk dodaje, iż tylko Ona może być sprawcą takiego skutku, gdyż sama jest strukturą prostą i jako taka stanowi niczym nie ograniczone *esse*³⁰. I dzięki tej uwadze wiemy, że był on świadomy

²⁷ W rzeczywistości Boecjusz podaje tylko podstawy pod ten argument. Por. *De Hebdomadibus* (PL, 64, 1311 C): „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participet eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est”.

²⁸ ST, I, tr. 3, q. 18, c. 1: „Secunda, quam addo, est haec, quod dicit Boetius in libro *De Hebdomadibus*, et per se notum est, quod omne quod habet esse et quod est hoc, ab alio habet esse et ab alio, quod hoc est. Omne quod est in mundo, habet esse et quod hoc est. Ergo ab alio habet esse et quod est hoc est. A causa autem determinata habet quod hoc est; ergo non habet esse ab eadem; omnis causa secunda determinata est; ergo a nulla causarum secundarum habet esse, sed quod hoc est. Est autem aliqua causa eius quod est esse in entibus factis. Cum autem non sit nisi causa prima vel secunda, oportet quod esse causatum sit a causa prima in omnibus quae sunt. Causam autem primam vocamus deum”.

²⁹ *Liber de causis*, prop. 4, 37: „Prima rerum creaturarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud”.

³⁰ ST, I, tr. 3, q. 18, c. 1: „Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primae causae in omnibus his quae sunt. Et est Aristotelis in quadam *Epistula*, quam fecit de principio

iż swemu rozumowaniu nadaje charakter redukcyjny, który w dociekaniaх metafizycznych polega zazwyczaj na wskazaniu odpowiedniej przyczyny dla wytłumaczenia zstanoego w rzeczach przygodnych skutku. Taki właśnie typ redukcji pozwala na wyprowadzanie konsekwencji o walorze koniecznościowym, nie zaś prawdopodobnym. Wydaje się, że tak dla samego myśliciela z Lauingen, jak i obiektywnie, ta ostatnia droga ma pełną wartość dowodową i stanowi najbardziej uporządkowany metafizyczny argument za istnieniem Boga.

Niewykluczone, że Kolończyk wyróżnił tę formę dowodzenia pod wpływem treści funkcjonującej już w ówczesnym środowisku naukowym pracy swego ucznia, św. Tomasza z Akwinu, a mianowicie *De ente et essentia*, która przedstawia m.in. następujący wywód: „Wszystko, co przysługuje czemuś, jest albo uprzączynowane przez czynniki jego natury, jak zdolność do śmiechu w człowieku, albo pochodzi od czynnika zewnętrznego, jak światło w powietrzu z promieniowania Słońca. A nie jest możliwe, by samo istnienie było uprzączynowane przez samą formę lub istotę rzeczy. Uprzączynowane, nazywam to, co ma przyczynę sprawczą [poza sobą], w przeciwnym bowiem wypadku jakaś rzecz byłaby przyczyną samej siebie i sama sobie udzielałaby istnienia, co jest niemożliwe. Zatem jest konieczne, by każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, posiadała swoje istnienie od czegoś drugiego. A skoro wszystko to, co jest dzięki czemuś drugiemu, sprowadza się do tego, co jest samo przez się, jako do pierwszej przyczyny, dlatego konieczne jest, by była jakaś rzecz, która jest przyczyną wszystkich rzeczy na mocy tego, że ona sama jest tylko istnieniem. W przeciwnym razie szło by się w «nieskończoność» w przyczynach, ponieważ każda rzecz, która nie jest tylko istnieniem, posiada przyczynę swego istnienia»³¹.

2.8. Kwestia poznania Trójcy Świętej

Albert Wielki uważa, że Trzech Osób Boskich nie możemy poznać drogą naturalną. I w swoim *Komentarzu do Sentencji* wskazuje po temu trzy zasadnicze powody. Po pierwsze, poznanie ich stoi w opozycji do zasad przyrodzonego sposobu nabywania wiedzy. Po drugie, tego rodzaju poznanie Boga przekracza

universi esse. Sola enim causa prima simplex in fine simplicitatis existens et nulla determinante ad secundum contracta potest esse causa esse, secundum quod esse est”.

³¹ *De ente et essentia*, c. 4: "Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma, vel quidditate rei, causatum dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus ex eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse”.

ludzkie zdolności. Po trzecie, stanowiące w jakiejś mierze źródło adekwatnego poznania Boga — Jego podobieństwo zawarte w strukturze bytu stworzonego (*similitudo in creatura*), jest zbyt niedoskonałe, aby rozpoznać w nim ślad Trójcy Świętej³². Niemniej w *Sumie teologii*, zaraz po argumentach za istnieniem Boga, wymienia dwie drogi, które mogą doprowadzić filozofa do zrozumienia, w jaki sposób Trójca Osób Boskich stanowi jedność. Prawdopodobnie więc jego początkowe stanowisko uległo z czasem niewielkiej modyfikacji, chociaż nie jest to całkowita zmiana, bo Albert nie twierdzi wcale, jakoby szło mu o wywnioskowanie z natury stworzonej istnienia Trzech Osób w Bogu. Skoro jednak kwestię powyższą podejmuje z punktu widzenia filozofii, to wydaje się właściwe, aby ją tutaj omówić.

Pierwszą zatem ze wspomnianych dróg³³ — jak sam stwierdza — zaczerpnął z VI księgi Augustyńskiego traktatu *O Trójcy Świętej*³⁴. Polega ona na ukazaniu śladu (*vestigium*) i obrazu (*imago*) Trójcy, które występują w bytach stworzonych, a następnie na wyciągnięciu metafizycznych konsekwencji z tych dwu znaków istnienia Stwórcy. Albert zakłada przy tym ogólną wiedzę na temat Boga i bytów przygodnych, na co wskazuje jego twierdzenie, że doskonałości obecne w tych ostatnich o wiele pełniej (*supereminenter*) istnieją w ideach wzorczych (*exemplariter*), które zawiera istota Absolutu. Na tej podstawie wysnuwa wniosek, że występowanie rozmaitych troistości w poszczególnych jednostkach stworzonych prowadzi do uznania analogicznej relacji w Bogu³⁵.

Z pewnością argumentacja powyższa nie pozwala uzyskać wiedzy na temat Osób Boskich, ale niewątpliwie ukazuje niesprzeczność koncepcji Boga, która przyjmuje w Nim jakieś relacje. Z drugiej strony, nie ma w tym rozumowaniu żadnej przesłanki, która pozwalałaby stwierdzić, że istota Absolutu stanowi właśnie Trójcę, a nie po prostu wielość Osób w jedności bytu, tak więc nie do-

³² *In Sent.*, I, d. 3, a. 18 sol.: „Dicendum, quod sine dubio Philosophi ductu naturalis rationis non potuerunt cognitionem habere determinatam de Trinitate secundum propria nomina personarum: [...] quia cognitio illa oppositionem habet ad principia, quibus intellectus accipit scientiam [...] quia scientia Dei mirabilis est [...] excedit et vincit nos [...] quia similitudo in creatura repraesentans Deum non est perfecta”.

³³ *ST*, I, tr. 3, q. 18, c. 1.

³⁴ Augustinus, *Trin.* VI, c. 10, 12 (*PL*, 42, 932). Albert odnosi się do tego fragmentu również w *In Sent.* I, d. 3, a. 18, ale nie uważa, aby tego typu poznanie Trójcy Świętej mieściło się w przedmiocie dociekań filozoficznych. Prawdopodobnie więc i w *Sumie teologii* chodzi mu jedynie o wyjaśnienie, że istnienie takiej rzeczywistości jest możliwe.

³⁵ Dzięki powyższej tezie, Albert prezentuje się tu jako typowy augustynik swoich czasów. Jak podaje E. Gilson, nawiązujący do św. Augustyna myśliciele średniowieczni z zamiłowaniem zbierali, porównywali i mnożyli rozmaite troiste podobieństwa stworzeń do Stwórcy, które „jakkolwiek są, cierpią wszystkie na niemożność wyrażenia jedności trzech pojęć bez wyłączenia z nich wielości i odwrotnie”. Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 284. Pisma Biskupa Hippony dostarczają tego rodzaju praktykom ogromnych możliwości.

wodzi tej prawdy wiary chrześcijańskiej, lecz jedynie jej niesprzeczności i możliwości jej prawdziwości.

W drugiej z dróg³⁶ Albert wychodzi od pojęcia kogoś, kto obmyśla w intelekcie pomysł na wykonanie dzieła, dokonując czystej operacji intelektualnej, a więc takiej, która ma źródło w nim samym (*operans per intellectum proprium* [...] *operari non potest nisi formando ex se rationem operis et speciem*). Stwierdza, że kimś takim jest właśnie Bóg, jako przyczyna działająca i sprawiająca powszechne skutki za pośrednictwem swego intelektu (*operans per intellectum universaliter agentem*). Poprzez ten akt formuje On w swoim intelekcie pojęcie i postać zamierzonego do wykonania dzieła, czym rodzi w sobie potomka (*proles ipsius intellectus*), który jest z Nim tożsamy w prostocie (*simplicitas*) i substancji (*esse eiusdem substantiae*), ponieważ w Bogu bytowanie (*esse*), podmiot substancjalny (*id quod est*) i działanie (*actio*) są jednym (*unum*). W bytach przygodnych nie ma co prawda pełnej jedności tych trzech elementów, ale można w nich rozpoznać przykłady podobieństwa do Stwórcy, a mianowicie w funkcjonowaniu intelektów stworzonych, które w swoich czynnościach poznawczych z konieczności formują w sobie pojęcia o tej samej, co one, duchowej naturze. Racja zaś ich bytu i działania znajduje się w Bogu, który jako przyczyna całej rzeczywistości stworzonej musi być analogiczną do istot bytów pochodnych, choć doskonalszą Istotą.

I ta argumentacja, podobnie jak poprzednia, zakłada uprzednią informację Objawioną. Ewidentnie nie należy przeto do porządku poznania filozoficznego. Trudno zaś przypuszczać, wobec jasnych ustaleń, jakie Myśliciel z Lauingen podał w o wiele lat wcześniejszym *Komentarzu do Sentencji*, aby tego faktu nie dostrzegał w *Sumie teologii*. Raczej należy więc przyjąć, że filozoficzność tych dwu dowodów polega na ukazaniu niesprzeczności i możliwości intelektualnej wiedzy o Jednym Bogu jako Trójcy Osób niż metafizycznej konieczności Jej istnienia.

3. Zakończenie

Treść dowodów kolońskiego myśliciela wyraźnie wskazuje na różnorodność tradycji filozoficznej, z której czerpał, choć zarazem stanowi niewątpliwý wynik syntetyzowania się zasad jego esencjalnej metafizyki, w której jednakoż dominuje problematyka bytu jako przejawiającego *esse*, pochodzącego od Pierwszej Przyczyny, ale utrzymująca rys arystotelesowski, dzięki wyakcentowaniu zagadnienia substancji i koncepcji czterech przyczyn³⁷. Uwzględnienie dorobku poprzednich pokoleń, przy jednoczesnym braku zdecydowanego opowiedzenia się za jednolitą podstawą systemową, dało w konsekwencji raczej

³⁶ ST, I, tr. 3, q. 18, c. 1.

³⁷ A. de Libera, *Albert le Grand...*, dz. cyt., s. 79–116; L. de Raeymaeker, *Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique*, „Revue Néo-Scholastique de Philosophie” 35 (1933) nr 1, s. 5–36.

podstawę materiałową do wytworzenia jakiegś oryginalnej argumentacji niż spójną wizję takowej. Dlatego, pomimo zaznaczanej na wstępie nowości ujęcia, koncepcja „dróg” Albertowych nie może być przyrównywana do tych, które nieco wcześniej wypracował św. Tomasz z Akwinu, ani do tych, które później przedstawił Jan Duns Szkot. Obaj osadzili swe wywody w kontekście własnych, określonych teorii bytu: pierwszy — egzystencjalnej, drugi — esencjalnej. Zajmowanie się dowodami Albertowymi nie jest jednak bezcelowe dla historyka filozofii, podobnie jak nie było takim dla otaczających go uczniów. Mimo iż Kolończyk samodzielnie filozofuje i skłania się ku pewnym rozwiązaniom, pozostaje na etapie przygotowawczym i po części jeszcze należy — używając metafory z jego czasów — do kategorii *philosophantes*, a po części już do *philosophi*³⁸. Jest on postacią, której twórczość filozoficzna, z uwagi na swój rozmach — także, gdy chodzi o dowody istnienia Boga — świadczy o dokonanym przełomie. I choć na tym poprzestaje, znaczenie umysłowego dorobku myśliciela z Lauingen dla dziejów tej problematyki jest niepodważalne. A jednak jego dzieło nie może w pełni zadowolić współczesnego filozofa, który w tradycji szukałby inspiracji dla własnych rozwiązań; dzieło to zyskało bowiem następców, którzy w oparciu o nie pogłębili istotnie rozumienie ostatecznych racji bytu.

Ways to knowing God in *Summa theologiae* by Albert the Great

In his *Summa theologiae* (Part 1, q. 18, chpt. 1) Saint Albert the Great presents seven arguments to demonstrate that God exists and two arguments with respect to the nature (the essence) of the Holy Trinity. These proofs involve the recognition of the Creator as a personal being which is the first, efficient and final cause of all created things. Albert's ways to knowing God are a continuation of a long theological and philosophical tradition, starting with Plato and Aristotle. They are not founded, however, in Albert's own metaphysical assumptions. Hence, it may be probably true that their main value lies in having inspired Saint Thomas Aquinas's five ways to knowing God.

³⁸ Zob. M. Kurdziałek, *Theologiae Philosophantes*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 131–145.