

D o r o t a T o b o t a

Transcendencja Boga jako czystego aktu w ujęciu Tomasza z Akwinu

Filozofowie średniowieczni w swoich rozważaniach dotyczących istoty Boskości odwoływali się często do słynnego fragmentu z Księgi Wyjścia, gdzie Bóg wyjawia Mojżeszowi swoje imię: *JESTEM, KTÓRY JESTEM*¹. Miałoby to oznaczać, iż jest On samym Bytem i Jego istota utożsamia się z istnieniem. Takie rozumienie Boskości znajduje swoje najbardziej systematyczne opracowanie w myśli Akwinaty, który – wykorzystując arystotelesowską teorię możności i aktu – wypracował koncepcję istnienia jako pewnego szczególnego bytowego aktu. Istnienie jest przy tym czymś najdoskonalszym w porządku bytu: jako najgłębsza racja bytowości konstituuje Bożą istotę oraz tłumaczy ostatecznie naturę wszystkich innych bytów.

Tomasz bowiem, w przeciwieństwie do myślicieli arabskich, nie pojmował istnienia jako czegoś co „przyłącza się” do istoty, ale jako coś stanowiącego z nią pewną niepodzielną całość: istota, aby istnieć, musi partycypować w istnieniu, a z kolei istnienie staje się czymś zupełnie pozbawionym treści i nieuchwytnym, jeśli oddzielimy je od pojęcia tego, co istnieje. Jest tylko jeden szczególnie przypadkowy byt, w którym nie ma owego najbardziej podstawowego złożenia z istoty i istnienia, a jest nim Bóg – absolutny akt istnienia nieograniczony zarówno w porządku istnienia, jak i istoty.

Tym samym Akwinata wychodzi poza ontologię Arystotelesa, gdzie centralną rolę w rozumieniu substancji odgrywała istota, a Bóg – którego właśnie ten filozof po raz pierwszy utożsamiał z najwyższą substancją – był prostym, najdoskonalszym, czystym aktem, ale w znaczeniu formalnym: myślą myślącą samą siebie (*ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)². Tymczasem Tomasz stawia ponad istotą sam akt owej istoty, w związku z czym istota jako taka nabiera cech swego rodzaju potencjalności i nie może już – jak miało to miejsce w koncepcji Arystotelesa – stanowić natury Pierwszego Poruszyciela, będącego koniecznym elementem dopełniającym teorię substancji. Arystoteles bowiem dowodził, iż – aby wytłuma-

¹ Wj 3, 14.

² Zob. *Metafizyka* 1074b15–1075a10.

czyć ruch i zmienność substancji w świecie – trzeba przyjąć, jako pierwszy czynnik, nieporuszoną wieczną substancję będącą samym aktem³. Dla Akwinaty natomiast – chociaż za najbardziej wyraźną drogę uzasadnienia istnienia Boga uznaje on dowód z ruchu⁴ – Bóg jest jednak nie tyle pierwszym czynnikiem ruchu, co Stwórcą, który stanowi przyczynę nie tylko wszelkiego aktu jako takiego, ale przede wszystkim przyczynę istnienia wszystkich bytów. Dlatego też najdoskonalszym aktem nie będzie akt formalny, ale właśnie ten specyficzny akt istnienia i on też musi stanowić istotę Boga.

Warto podkreślić ów szczególny charakter boskiego istnienia, ponieważ nader łatwo narzuca się nam „esencjalistyczne” jego pojmowanie, a mianowicie jako nieskończonej istoty, której w całej pełni przysługuje istnienie. Tymczasem mamy przecież do czynienia z czymś zupełnie wyjątkowym, gdyż jest to przypadek bytu nieznanego nam z doświadczenia, a co więcej, poznanie go przekracza zdolności naszego intelektu. Nieograniczone *esse* nie daje się ująć w jakiejkolwiek pojęcie, ponieważ poprzedza porządek istotowy i stąd nie odnosi się do niego żadne istotowe określenie. Dlatego też Boga możemy, stosownie do naszych możliwości, poznawać tylko przez porównanie do ciał podpadających pod zmysły, a więc jako przyczynę wszystkich bytów poprzez intensyfikację jakichś cech lub na drodze zaprzeczenia⁵. W taki właśnie sposób przedstawia nam boską istotę Tomasz z Akwinu w swoim *Traktacie o Bogu*.

Traktat ten wychodzi od najbardziej fundamentalnej cechy Boskości, a mianowicie od jej prostoty (*simplicitas*), która w negatywnym ujęciu oznacza po prostu niezłożoność. Aby bowiem przedstawić, na czym owa boska prostota polega, Tomasz wyklucza po kolei wszelkie rodzaje złożenia, jakie mogą zachodzić w bytach. Zaczyna od twierdzenia, że Bóg nie jest ciałem – i to ani nieożywionym, które ze swej natury, jako podzielne, jest czymś złożonym, ani ożywionym, czyli złożeniem ciała i duszy. Ciało przecież nie może być pierwszym nieruchomym poruszającym, ponieważ nie może wprawiać w ruch, o ile samo nie zostało poruszone albo czymś zewnętrznym, albo duszą w przypadku ciała ożywionego. Co więcej, wszelkie ciało jest w możliwości, a Bóg jako pierwszy Byt musi być czymś zaktualizowanym (urzeczywistnionym), gdyż zasadniczo zaktualizowanie jest wcześniejsze od możliwości, choć nie w porządku czasowym. Poza tym Bóg jest najszlachetniejszy wśród bytów, a ciało z pewnością nie jest czymś najszlachetniejszym, o czym świadczy już sam fakt, iż nawet ciało żywe, które jest doskonalsze od nieżywego, może żyć tylko dzięki duszy. Ciało zatem z pewnością nie może być najszlachetniejsze spośród bytów⁶.

³ Zob. *Metafizyka* 1071b–1072a. Zob. także *Fizyka* 256a–260a.

⁴ Zob. *Summa teologii* I, q. 2, art. 3 c.

⁵ Zob. *Summa teologii* I, q. 84, art. 7.

⁶ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 1 c. Oczywiście jest też, że Bóg nie może być samą duszą, gdyż dla Tomasza dusza z definicji jest formą ciała ożywionego.

Wykluczone również zostaje złożenie z materii i formy, Bóg bowiem – jako czysty akt – nie może zawierać w sobie materii, która ze swej natury jest tym, co jest w możności. Po drugie zaś, wszystko, co jest złożone z materii i formy, jest doskonale i dobre tylko w takim stopniu, w jakim materia uczestniczy w formie, przeto Bóg, będąc dobry z istoty, a nie przez uczestnictwo, przekracza ten porządek. Jest On sam z siebie czystą formą, gdyż jako pierwsza przyczyna sprawcza jest także pierwszym działającym, a właśnie forma jest źródłem wszelkiego działania⁷.

Skoro zaś w Bogu nie ma materii, nie ma również rozdwojenia na istotę (naturę) (*essentia vel natura*) i podłoże (*suppositum*). Wszelkie byty złożone z materii i formy są tym, czym są, dzięki czynnikowi formalnemu, ale podlegają jednostkowieniu przez materię, zatem ich natura z konieczności jest czymś różnym od podłoża. Człowiek na przykład jest człowiekiem dzięki temu, że podpada pod definicję gatunku – *człowieczeństwa*, a wszelkie jego przypadłości, jak to oto ciało, te kości itp., choć zawierają się w tym, co jest człowiekiem, jednakże nie należą do definicji człowieka. Ponieważ Bóg nie podlega jednostkowieniu przez materię jednostkującą, przeto Jego forma musi być samoistnym podłożem i jednostkować się sama przez się, tak że On sam jest swoją Boskością, swoim życiem i wszystkim, cokolwiek w ten sposób można o Nim orzec⁸.

Następnie Tomasz wyklucza w Bogu złożenie z istoty (*essentia*) i istnienia (*esse*), gdyby bowiem takie złożenie przyjąć, przyczyna Jego istnienia leżałaby w czymś zewnętrznym, a wtedy nie moglibyśmy Go nazywać pierwszą przyczyną. Bóg zatem musi czerpać swoje istnienie z własnych zasad istotowych, a więc niemożliwe jest, aby w Nim czym innym było Jego istnienie, a czym innym Jego istota. Złożenie takie należy odrzucić również z tej przyczyny, iż w Bogu nie ma nic możnościowego, a przecież istnienie jest odniesione do istoty tak, jak akt do możności, wobec tego Jego istotą musi być Jego istnienie. Jeszcze inny argument wychodzi od dowiedzionej wcześniej tezy, że Bóg jest swoją istotą, czyli nie jest bytem przez uczestnictwo. Natomiast – gdyby przyjąć w Nim podział na istotę i istnienie – musiałby On istnieć nie ze swojej istoty, a przez uczestnictwo. Wszystko to przemawia za tym, iż Bóg jest swoim własnym istnieniem⁹.

W kolejnej kwestii Akwinata dowodzi, że Bóg nie może być ujmowany jako gatunek (*species*) należący do jakiegoś rodzaju (*genus*). Po pierwsze więc gatunek ma się tak do rodzaju, jak akt do możności, ponieważ różnica ustanawiająca gatunek jest uszczegółowieniem i urzeczywistnieniem w pewnym określonym stopniu rodzaju, do którego ten gatunek należy. Ale w Bogu możność nie dołącza się do aktu, zatem nie może On należeć do rodzaju jako gatunek. Po drugie, skoro

⁷ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 2 c.

⁸ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 3 c.

⁹ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 4 c.

istotą Boga jest istnienie, to Jego rodzajem musiałby być byt, a to jest niemożliwe, gdyż byt w ogóle nie jest rodzajem. Każdy rodzaj musi przecież posiadać różnice, które wykraczają poza istotę rodzaju, a dla bytu nie można znaleźć takiej różnicy, ponieważ niebyt nie może być różnicą¹⁰. Zatem Bóg nie należy do rodzaju, gdyż byt nie może być rodzajem niczego. Po trzecie zaś, we wszystkim, co należy do rodzaju, istnienie i istota muszą się od siebie różnić, istotę bowiem orzeka się o czymś z uwagi na to, czym to coś jest, natomiast istnienie poszczególnych rzeczy podpadających pod te same rodzaje czy gatunki nie utożsamia się ze sobą. A jeżeli w Bogu nie ma różnicy pomiędzy istotą i istnieniem, to nie może On należeć do rodzaju jako gatunek. Ostatecznie Tomasz konkluduje, iż Bóg ani nie należy do rodzaju, ani nie ma w nim różnicy – nie można znaleźć dla Niego żadnego określenia, a zatem także nie ma „Jego definicji, ani dowodu innego niż z dzieł, ponieważ definicja powstaje z rodzaju i różnicy i jest środkową przesłanką dowodu”¹¹.

Akwinata omawia również złożenie dotyczące substancji (*substantia*) i przypadłości (*accidens*) i pokazuje, że ono również nie może znajdować się w Bogu. Ponownie powołuje się tutaj na fakt, iż bycie w możliwości jest Stwórcy całkowicie obce, substancja zaś ma się do przypadłości tak jak możliwość do aktu. Złożenie to jest niemożliwe także dlatego, że Bóg jest swoim własnym istnieniem, a do istnienia nic już nie da się dołączyć: temu, co istnieje, może poza tym przysługiwać wiele innych cech, ale samemu istnieniu nie przysługuje nic poza istnieniem. I ostatni argument opiera się na twierdzeniu, że Bóg jest pierwszym bytem i jako Ten, który jest sam przez się, jest wcześniejszy od tego, co jest przypadłościowo. Nie może przeto być w Nim nic w sposób przypadłościowy, ani też nie może w Nim być przypadłości istotowych¹², które mają swoją przyczynę w zasadach natury podmiotu, w Bogu bowiem nie ma żadnej przyczyny, bo On sam jest pierwszą przyczyną. Zatem nie ma w Nim żadnej przypadłości¹³.

Skoro w Bogu nie ma złożenia części ilościowych, ponieważ nie jest ciałem, ani złożenia z materii i formy, ani natura i podmiot nie są w nim czymś innym, ani też nie jest czymś innym istota i istnienie, ani nie ma w Nim złożenia rodzaju i różnicy, ani podmiotu i przypadłości, wobec tego jest oczywiste, że Bóg w żaden sposób nie jest złożony, lecz jest całkiem prosty¹⁴.

¹⁰ Tomasz powołuje się w tym miejscu na Arystotelesa. Zob. *Metafizyka* 998b20–25.

¹¹ *Summa teologii* I, q. 3, art. 5 c. W tym artykule Tomasz dowodzi, że Bóg nie należy do rodzaju również jako zasada, ale zasadniczo i właściwie do rodzaju należą gatunki, dlatego też pomijam ten aspekt.

¹² Jako przykład przypadłości istotowej Tomasz podaje w tym miejscu śmiech, który jest istotową przypadłością człowieka.

¹³ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 6 c.

¹⁴ *Summa teologii* I, q. 3, art. 7 c.

Widzimy więc, że do Boskości nie ma zastosowania żadne ontologiczne czy logiczne złożenie i nie można Boga tak naprawdę w jakikolwiek sposób określić, nawet jako pierwszego w rodzaju substancji, jest On bowiem pierwszy, ale poza wszelkim rodzajem, w odniesieniu do całego istnienia¹⁵. Chociaż – jako istnienie – jest w jakimś sensie we wszystkich rzeczach, to tylko sprawczo i wzorczo, a nie istotowo¹⁶.

Transcendencja Boga wynika więc z Jego całkowitej prostoty, dla nas niepojmowalnej, gdyż jest to prostota jedyna w swoim rodzaju, zarezerwowana właśnie dla pierwszej przyczyny, czystego aktu *esse*. Możemy zatem ją poznać wyłącznie negatywnie, poprzez zaprzeczenie wszelkim rodzajom złożenia, jakie możemy zaobserwować w bytach podpadających pod zmysły. Z ową prostotą nierozdzielnie powiązane są inne cechy Boskości, a mianowicie doskonałość (*perfectio*), nieskończoność (*infinitas*), niezmienność (*immutabilitas*), wieczność (*aeternitas*) i jedność (*unitas*), które tłumaczą sposób istnienia Boga. Jeśli bowiem stwierdziliśmy, iż Pierwsza Przyczyna musi być czymś całkowicie prostym, to przecież ta prostota nie polega li tylko na braku wszelkich złożań, ale jest czymś znacznie donioślejszym. Przecież w świecie materialnym prostota implikuje niedoskonałość, z tego względu bezpośrednio po kwestii o boskiej prostocie następuje w *Summie teologii* kwestia o boskiej doskonałości. I znowu można powiedzieć, że cecha ta, jak też pozostałe cechy wypływające z prostoty Boga, jest rozumiana negatywnie, ukazuje nam bowiem, iż – w przeciwieństwie do prostoty wszelkich innych bytów – prostota boska nie jest niedoskonałością, ale właśnie najwyższą doskonałością.

Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, zatem w najwyższym stopniu jest w urzeczywistnieniu, ponieważ zaś doskonałym nazywa się coś w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistnione, przeto jest On w najwyższym stopniu doskonały¹⁷. Problem jednak w tym, w jaki sposób to, co najprostsze, może być zarazem najdoskonalsze, wydaje się bowiem, iż istnienie – jako coś najpowszechniejszego – jest najmniej doskonałe, gdyż przyjmuje wszelkie dodatki. Tomasz wyjaśnia jednak, że sytuacja jest raczej odwrotna: to istnienie nadaje formę i jest przyjmowane, samo zaś nie przysługuje niczemu, ale do wszystkiego odnosi się jak urzeczywistnienie¹⁸. Boska doskonałość nie koliduje z prostotą, ale z niej właśnie wypływa: samo *esse* jest doskonalsze niż na przykład życie, mądrość. Mimo iż to, co żyje, jest doskonalsze od tego, co tylko istnieje, niemniej wszelkie doskonałości wypływają z doskonałości istnienia, albowiem każda rzecz jest doskonała w takiej mierze, w jakiej ma istnienie¹⁹. Czyste *esse* jest zatem najdoskonalsze spośród wszystkich aktów; co więcej, Temu, który jest samoistnym istnieniem, nie może zabrak-

¹⁵ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 6, ad 2.

¹⁶ Zob. *Summa teologii* I, q. 3, art. 8, ad 1.

¹⁷ Zob. *Summa teologii* I, q. 4, art. 1 c.

¹⁸ Zob. *Summa teologii* I, q. 4, art. 1 ad 3.

¹⁹ Zob. *Summa teologii* I, q. 4, art. 2 c.

nać żadnej doskonałości, ale one wszystkie zawierają się w Nim jako swojej przyczynie²⁰. Istnienie jest przeto zarazem czymś najprostszym i najdoskonalszym.

Kolejną cechą boskiego *esse* jest nieskończoność i nieograniczoność, w związku z tym przed Akwinatą staje zadanie wyjaśnienia, jak to, co nieskończone, może być doskonałe. Nieskończoność bowiem, która przysługuje materii, polega na braku jakiegokolwiek formy będącej tym, co określone i co narzuca materii pewną skończoną postać. Nieskończoność taka nie jest zatem doskonała, gdyż doskonalili się dzięki formie. Z kolei materia także ogranicza formę do tej oto konkretniej rzeczy, przez co forma się nie doskonali, tylko ogranicza swój zakres, jednakże należy pamiętać, iż natura ogólna jest mniej doskonała od natury konkretnej. Przeto oba te rodzaje nieskończoności – materii i formy – są niedoskonałe, jako że oznaczają brak czy to określoności, czy to ujednostkowania. Nieskończoność, której można przypisać doskonałość, nie może być brakiem, lecz negacją wszelkiej skończoności²¹, co Tomasz ujmując w ten sposób, że nieskończoność może być doskonała tylko wtedy, gdy będzie nieskończonością formy nieokreślonej przez materię²². A właśnie boskie *esse*, będąc najbardziej ze wszystkiego formą, jest nieskończone dlatego, iż nie podlega żadnemu ograniczeniu, ponieważ jest samoistne samo przez się i nieprzyjmowane przez coś innego²³. Nieskończoność okazuje się więc specyficzną cechą Boga, która ukazuje nam, iż On – mimo swojej prostoty – może zawierać w sobie wszelką pełnię doskonałości, ponieważ *esse* jest nieskończonym i nieograniczonym aktem.

Także niezmiennność jest cechą przysługującą w sposób wyłączny Stwórcy. Jako Ten, który nie ma w sobie żadnej możliwości, jest całkowicie prosty, a zarazem nieskończony i obejmuje wszystkie doskonałości, nie podlega On żadnej formie ruchu²⁴. Zmiennym można bowiem być według Tomasza albo ze względu na możliwość tkwiącą w samej rzeczy zmiennej, albo ze względu na moc będącą w czymś innym. Wszelkie byty poza Bogiem muszą więc być zmienne czy to z uwagi na swoje niepełne zaktualizowanie, czy też z uwagi na sam fakt, iż zostały powołane do istnienia i w tym istnieniu są podtrzymywane przez Boga²⁵. Zatem jedynie Bóg – jako byt samoistny i w pełni doskonały – może być niezmienny.

Podobnie rzecz ma się z wiecznością Boga: nie znamy z doświadczenia żadnego wiecznego bytu. Wszystko przecież, co jest w ruchu, podlega czasowi, gdyż czas jest właśnie miarą tego, co wcześniejsze i późniejsze w ruchu. Tylko Bóg nie ulega żadnemu ruchowi, nie można w Nim przeto uchwycić tego, co wcześniej-

²⁰ Zob. *Summa teologii* I, q. 4, art. 2 ad 3.

²¹ Zob. Sweeney L., *Bonaventure and Aquinas on the Divine Being as Infinite*, w: Shahan R. W., Kovach F. J., *Bonaventure and Aquinas. Enduring Philosophers*, Norman 1976, s. 150.

²² Zob. *Summa teologii* I, q. 7, art. 1 c.

²³ Zob. *Summa teologii* I, q. 7, art. 1 ad 3.

²⁴ Zob. *Summa teologii* I, q. 9, art. 1 c.

²⁵ Zob. *Summa teologii* I, q. 9, art. 2 c.

sze i późniejsze, a pojęcie wieczności miałyby opisywać właśnie ową specyficzną jednolitość tego, co jest poza wszelkim ruchem²⁶. Wieczność jest więc jedynie w Bogu, ponieważ wynika ona z niezmienności, a wyłącznie Temu, który jest swoim istnieniem, przysługuje w najwyższym stopniu niezmienność²⁷.

Zestawienie cech Boga związanych z Jego prostotą zamyka i wieńczy jedność. Oznacza ona przede wszystkim, że Bóg jest jeden, co można wykazać na trzy sposoby: z Jego prostoty, z Jego nieskończoności i doskonałości oraz z jedności świata. Jako całkowicie prosty, Bóg jest swoją naturą (o czym była już wyżej mowa), zatem jest On Bogiem dzięki temu, za sprawą czego jest tym oto Bogiem; inaczej rzecz ujmując, Bóg sam jest przyczyną swojego ujednostkowienia, a z tego wynika, iż nie może być przyczyną ujednostkowienia dla żadnego innego bytu. Dalej, Ten, który skupia w sobie doskonałość istnienia, musi być jedyny, gdyż jeśliby założyć istnienie wielu bogów, musieliby oni różnić się między sobą, co oznacza, że to, co przysługiwałoby jednemu, nie przysługiwałoby drugiemu, a wtedy Bogu brakowałoby jakiejś doskonałości, zatem nie mógłby być najdoskonalszy. I wreszcie Bóg jest jeden, ponieważ istnienie jedności świata daje się wytłumaczyć tylko wtedy, gdy przyjmiemy jedną przyczynę, która wszystkie byty sprowadza do jednego porządku²⁸.

Jedność ma wszakże jeszcze jeden aspekt, a mianowicie – jak twierdzi Tomasz – oznacza ona po prostu niepodzielny byt – i dlatego nie dodaje do bytu niczego, lecz wskazuje jedynie na zaprzeczenie wszelkiego podziału²⁹. Z tego powodu jedność, mimo iż jest brakiem, podlega stopniowaniu: coś możemy nazywać mniej lub bardziej jednym ze względu na to, czy jest mniej lub bardziej podzielone, czy też zupełnie jest niepodzielne³⁰. Prowadzi to do wniosku, iż jedność w najwyższym stopniu przysługuje Bogu, który jest równocześnie najbardziej bytem – jako samoistne istnienie, którego nic nie ogranicza, oraz, jako całkowicie prosty, najbardziej jest niepodzielny³¹.

Cały opis boskiej natury, jaki znajdujemy w pierwszych kwestiach *Summy teologicznej*, wychodzi zatem od boskiej prostoty i wokół niej się koncentruje. To zaś, co proste, zazwyczaj definiuje się przez przeczenie, nie dlatego jednak, iż „przeczenie jest zawarte w jego istocie, lecz dlatego, że nasz intelekt, który najpierw pojmuje złożone, może dojść do poznania tego, co proste, tylko przez usunięcie złożenia”³². Z tego też powodu wszystkie przedstawione wyżej cechy boskiej istoty: prostota, doskonałość, nieskończoność, niezmienność, wieczność, jed-

²⁶ Zob. *Summa teologii* I, q. 10, art. 1 c.

²⁷ Zob. *Summa teologii* I, q. 10, art. 2 c oraz art. 3 c.

²⁸ Zob. *Summa teologii* I, q. 11, art. 3 c.

²⁹ Zob. *Summa teologii* I, q. 11, art. 1 c.

³⁰ Zob. *Summa teologii* I, q. 11, art. 4 ad 1.

³¹ Zob. *Summa teologii* I, q. 11, art. 4 c.

³² *Summa teologii* I, q. 10, art. 1 ad 1.

ność są wyjaśniane właśnie na drodze rozumowania negatywnego. Przysługują one wyłącznie Bogu i to w sposób dla nas nieuchwytny, samo bowiem określenie „przysługują Bogu” nie jest adekwatne, mogłoby bowiem sugerować, iż dołączamy coś do Jego istoty, gdy tymczasem w Bogu wszystko jest tożsame z Jego istnieniem.

Warto też zwrócić uwagę, że prostota, a także wiążące się z nią: doskonałość, nieskończoność, niezmienność, wieczność oraz jedność – stanowią pewną wyodrębnioną grupę cech boskiego *esse*. Nie tyle są one bowiem atrybutami Boga, co określają sam Jego sposób istnienia, a także sposób, w jaki wszelkie atrybuty (np. życie, mądrość, wola, poznanie) mogą Mu być przypisywane³³. Jego prostota nie jest przecież jakimkolwiek brakiem, na przykład brakiem złożoności, nie jest też niezróżnicowaniem, przeto nie kłóci się z przypisywaniem Bogu wielu własności, ale w Nim wszystko okazuje się czystym aktem istnienia. W dalszych kwestiach *Summy* Akwinata będzie więc wykazywał, że boska wola, boskie poznanie i wszystkie tego rodzaju atrybuty są identyczne z boskim *esse*.

Przedstawiona tutaj koncepcja Boskości opiera się na założeniu, iż Bóg jest jedynym bytem, który istnieje z konieczności, co w ujęciu Tomasza oznacza, że w Nim istotą jest Jego własne istnienie. Czyste *esse* jest samo ostatecznym aktem, w którym wszystko, aby istnieć, musi partycypować, podczas gdy ono samo nie partycypuje w niczym. Jest ono poza tym czymś najbardziej wewnętrznym w każdej rzeczy, pewnym specyficznym aktem, który można określić jako formę w stosunku do wszystkiego, co jest we wszelkich rzeczach³⁴; jest zatem aktualnością wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości. Istnienie jest z jednej strony czymś najpowszechniejszym i najoczywistszym dla człowieka, który poznając jakikolwiek byt, poznaje go od razu jako istniejący. Z drugiej jednak strony wszelkie teoretyczne poznanie ze swej natury abstrahuje od istnienia, a skupia się jedynie na treściach formalnych. Istnienie natomiast daje się uchwycić jedynie w sądach stwierdzających istnienie jakiejś konkretnej rzeczy i tak naprawdę pozostaje ono dla człowieka tajemnicą. Dlatego też Bóg – czyste *esse*, sprawca wszelkiego istnienia, okazuje się ostatecznie kimś całkowicie transcendentnym wobec całego świata, a dla człowieka, pomimo całej pozytywnej teologii, jaką ma do dyspozycji, pozostaje On w swojej istocie niepoznawalny.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

Arystoteles, *Fizyka*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1968.

³³ Zob. Burrell D., *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame 1986, s. 46–47.

³⁴ Zob. *Summa teologii* I, q. 8, art. 1 c.

- Arystoteles, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Metaphysica, Metafizyka*, tom I–II. Tekst polski opracowali M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, w: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II, ed. R. Busa, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu (Summa teologii I, kwestie 1–26)*, przekład i komentarze: G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Summa teologii I, 75–89)*, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000.

Opracowania:

- Burrell D., *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame 1986.
- Dłubacz W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- Gilson É., *Byt i istota*, Warszawa 1963.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1959.
- Owens J., *Aquinas – „Darkness of Ignorance” in the Most Refined Notion of God*, w: Shahan R.W., Kovach F.J., *Bonaventure and Aquinas. Enduring Philosophers*, Norman 1976, s. 69–86.
- Sweeney L., *Bonaventure and Aquinas on the Divine Being as Infinite*, w: Shahan R.W., Kovach F.J., *Bonaventure and Aquinas. Enduring Philosophers*, Norman 1976, s. 133–153.

Transcendence of God as Pure Act by Thomas Aquinas

The article shows how Thomas Aquinas treats the essence of God in *Summa Theologiae*, by presenting it as the pure act of *esse*. Aquinas's reasoning hinges on the premis that God must be simple, and therefore He lacks composition of any kind. This reasoning is an example of *via negativa*. Simplicity serves as foundation for several divine attributes, such as *perfection*, *infinity*, *eternality* and *unity*. These taken together describe the mode of God's existence and determine the manner in which other properties (such as *living*, *visdom*, *willing*) might be attributed to Him. This absolute simplicity of God is finally the reason why He is transcendent and unknowable.