

Paweł Milcarek

Miejsce Awicebrona w tworzeniu się metafizyki egzystencjalnej

Słowa kluczowe: Awicebron, metafizyka, istnienie, materia communis

Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej¹ było już przedmiotem wielu wnikliwych studiów. Analizując źródła i erudycyjne wsparcia tezy o różnicy istnienia i istoty w bycie przygodnym, wymienia się zawsze – obok Awicenny – także wybrane wątki myśli Arystotelesa, Boecjusza i *Księgi o przyczynach*. W tymże kontekście wymienia się czasami także Awicebrona² – jednak jego rola w dziejach odkrycia aktu istnienia jest swoista i szczególna. Jest on tu bohaterem prawie przypadkowym – a jednak ważnym z punktu widzenia historiografii filozofii, chcącej uniknąć w swej analizie czysto abstrakcyjnego podejścia do problemów zastanych w dziejach, za to kultywującej szacunek dla kontekstów problemowych odkryć dokonywanych przez filozofów.

Myśl Awicebrona wchodzi w krąg zainteresowań badacza dziejów metafizyki egzystencjalnej ze względu na to, że św. Tomasz zwykł był ukazywać sedno swojej nauki o różnicy istnienia i istoty niejako na tle polemiki z pewną szczególną doktryną tego autora: tezą, że w substancjach duchowych jest „materia duchowa”.

¹ Określenie „metafizyka egzystencjalna” jest używane przez historyków filozofii i filozofów w znaczeniu: metafizyka głosząca prymat aktu istnienia w bycie.

² Tak łacinnicy nazywali żydowskiego filozofa (i poetę) Salomona ibn Gabirola (1020–1058). Na Zachodzie rozpoznano go błędnie jako Araba i muzułmanina albo wręcz jako autora chrześcijańskiego (Étienne Gilson przypomina, że fakt, iż Awicebron, autor *Fons vitae*, to ta sama osoba co żydowski poeta Ibn Gabirol, został w pełni uświadomiony dopiero w połowie XIX wieku – tak więc żydowska tożsamość autora dzieła, którym fascynowali się niektórzy łacinnicy, została odkryta po około sześćdziesięciu latach od pierwszego z nim zetknięcia (por. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, 1926–1927, 26, przyp. 1.). Por. podstawowa informacja biograficzna oraz charakterystyka poglądów filozoficznych tego autora w: H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, przeł. Tomasz G. Pszczółkowski, Warszawa 1990, 59–68; Jerzy Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995, 77–83.

W pismach Akwinaty bez trudu odnajdujemy wiele tekstów paralelnych³, które łączy zadawane na wstępie pytanie o to, czy substancje duchowe – wymieniane łącznie *in generali* lub *in speciali* (anioł bądź dusza ludzka) – „są złożone z materii i formy”⁴. Pytanie to nie bierze się znikąd i nie jest jedynie osobistą hipotezą ćwiczeniową Akwinaty, lecz jest właśnie reakcją na pogląd autora *Fons vitae*. Tomasz ma tego świadomość i wie dokładnie, z kim dyskutuje.

„Materia duchowa” w *Fons vitae* Awicebrona

Jak zobaczymy niżej, św. Tomasz zdawał sobie sprawę, że ta teza jest jedynie dość konsekwentnym uszczegółowieniem pewnej naczelnej zasady ontologii Awicebrona, związanej z określonym pojmowaniem tego, co nazywamy materią⁵. Zamiast więc od razu zacytować opinię autora *Fons vitae* o złożeniu aniołów z materii i formy – jego „najśmielsze twierdzenie”, „dziwne w swej nowości”⁶ – spróbujmy teraz dojść z nim razem do tej tezy od strony koncepcji materii, czyli głębszej zasady jego myśli.

Punktem wyjścia jest spostrzeżenie, że w spotykanych przez nas rzeczach – będących zarówno wytworami sztuki, jak i bytami natury – znajduje się uszczegółowiona materia (naturalna lub sztuczna). Awicebron zauważa, że jest ona złożona z czterech elementów – ale wymagają one pewnej wspólnej podstawy. Jest nią jedna materia (*hyle*), w której łonie dokonuje się wszelkie powstawanie i niszczenie rzeczy należących do świata podksiężycowego⁷. Poza tym światem znajdują się jeszcze ciała niebieskie – one też mają swoją jedną materię (nazywaną materią niebieską)⁸. Skoro jednak i rzeczy z naszego świata, i z nieba łączy

³ Większość z nich powstała w tym samym okresie twórczości św. Tomasza, głównie w latach pobytu ich autora w Italii 1259–1268. Dotyczy to wypowiedzi znajdujących się w dziełach takich jak *Summa contra gentiles* (por. 2, 52–54), kwestia *De anima* (por. 6), pierwsza część *Summa Theologiae* (por. I, 50, 2; 75, 5) i kwestia *De spiritualibus creaturis* (por. 1). Dostrzegając tę szczególną koncentrację interesujących nas zagadnień właśnie w okresie wykładów w Orvieto czy Rzymie, nie należy oczywiście tracić z oczu tekstów bardzo podobnych, a wcześniejszych, z okresu pierwszego pobytu w Paryżu – pochodzących zarówno z drugiej części skryptu do *Sentencji* (por. 3, 1, 1 i 17, 1, 2) i z *De ente et essentia* (por. 4–5), jak i z pierwszej serii kwodlibetów (por. 9, 4, 1, w jakimś stopniu także 7, 3, 2). Podobnie wart uwagi jest paralelny tekst z drugiej serii kwodlibetów, powstałej już w latach drugiej regensury paryskiej Akwinaty (por. 3, 8).

⁴ Pewnym wyjątkiem jest odpowiednia wypowiedź z *Summa contra Gentiles* (2, 52–54) – w której to zagadnienie pojawia się nie na wstępie, lecz niejako na końcu objaśnień dotyczących od razu innego złożenia: z istnienia i istoty. Jednak i tam problem zastosowania hylemorfizmu do substancji duchowych zostaje podjęty.

⁵ Por. Tomasz, *De spirit creat*, 1 c.

⁶ Pierre Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, nouv. éd. corrigée, t. 9: *La crue de l'aristotélisme*, Paryż 1979, 9.

⁷ Por. Awicebron, *Fons*, I, 14–16 [17–20].

⁸ Por. tamże, *Fons*, I, 17 [20–22].

to, że są ciałami⁹, ich materię sprowadzają się do jednej materii cielesnej, czyli powszechnej materii rzeczy zmysłowo odczuwalnych (podczas gdy materia-*hyle* i materia niebieska są tylko determinacjami tej wspólnej materii cielesnej)¹⁰. Ta materia wyabstrahowana z wszelkich przypadłości zmysłowo odczuwalnych (takich jak kształt czy kolor) posiada jednak nadal cechy wymiarowe, które czynią ją ciałem (długość, szerokość i głębokość). Ponad tym możemy więc pojąć materię jeszcze mniej określoną, wolną od cielesności. W ten sposób dochodzimy do materii w pełni powszechnej¹¹. Jest ona wspólną podstawą dla tego, co jest ciałem, i dla tego, co nim nie jest. W ten sposób dochodzimy zarówno do tezy, że pewna materia jest również w tym, co duchowe, jak i do twierdzenia, że jedna materia powszechna jest wspólna dla substancji cielesnych i substancji duchowych¹². Te ostatnie nie są nigdy zupełnie proste¹³, lecz zawsze składają się z materii i formy. Materię najbardziej powszechną, będącą wspólną podstawą ciał i duchów, należy, według Awicebrona, pojmować jako podstawę wszystkiego, co da się zdefiniować za pomocą kategorii¹⁴ (skoro odpowiadająca tej materii forma powszechna to po prostu wszystkie kategorie¹⁵).

Domyślamy się, że dyskutując z Awicebronem, św. Tomasz miał za sobą lekturę *Fons vitae*, lub nawet tę księgę przed oczami. Analizując szczegółowo inny punkt sporny obu autorów na podstawie *Summa contra Gentiles* i *Summa Theologiae*, Étienne Gilson zauważył, że wierność Akwinaty w cytowaniu *Fons vitae* osiąga poziom najściślejszej dosłowności, co wyklucza wątpliwość, czy miał przed sobą tekst łaciński tego dzieła¹⁶. W przypadku polemiki z hylemorfizmem powszechnym nie mamy podstaw, by sądzić inaczej. Co prawda, w tekstach wczesnych pogląd Awicebrona jest referowany na ogół krótko: dowiadujemy się, że autor *Źródła życia* usiłuje „wprowadzić kompozycję formy i materii do inteligencji i duszy”¹⁷, uważając, że we wszelkiej substancji stworzonej jest materia (jedna dla wszystkich)¹⁸. W tekstach okresu włoskiego, po pierwszej regensurze paryskiej – np. w *De anima*, 6, albo *S. Th.*, I, 50, 2 – daje się czasami zauważyć wysiłek przedstawienia racji, którymi kierował się Awicebron. Najszerszą dyskusję z Awicebronową wersją hylemorfizmu zawiera traktat *De substantiis separatis* (rozdziały 5–8) – dziełko niedokończone i trudne w datowaniu, lecz na pewno późne. Przypisy dołączone w wydaniu leonińskim do rozdziału 5 tego traktatu

⁹ Por. tamże, *Fons*, I, 17 [22].

¹⁰ Por. tamże, *Fons*, I, 17 [22].

¹¹ Por. tamże, *Fons*, II, 1 [23–26].

¹² Por. tamże, *Fons*, II, 8 [38].

¹³ Por. tamże, *Fons*, IV, 1 [211–213].

¹⁴ Por. tamże, *Fons*, I, 6, 34–35.

¹⁵ Por. tamże, *Fons*, II, 6 [35].

¹⁶ Por. Gilson, *Pourquoi saint Thomas...*, wyd. cyt., 29.

¹⁷ Por. Tomasz, *De ente*, 4.

¹⁸ Por. Tomasz, *In II Sent*, 3, 1, 1 c.

(w którym Tomasz referuje tezy i rozumowania Awicebrona¹⁹) upewniają, że idąc wraz z referatem Akwinaty, jesteśmy zawsze blisko tekstu Awicebrona.

Wpływy doktryny Awicebrona w dziełach teologów paryskich

Powaga, z jaką św. Tomasz odnosi się polemicznie do poglądu Awicebrona, jest znacząca. Z perspektywy chronologicznego przeglądu całego dzieła Tomaszowego widać zresztą, że ta powaga w polemice z panhylemorfizmem wraz z upływem lat raczej wzrasta, niż maleje – a to może też znaczyć, że w znanych Akwinacie środowiskach intelektualnych wpływy Awicebrona co najmniej nie maleją. Podobnie jak w przypadku stosunku św. Tomasza do Awerroesa, także w jego odniesieniu do Awicebrona da się odczuć coś więcej niż dyskusję z jakimś martwym stanowiskiem sprzed dwustu lat. Chodzi raczej o dyskusję z poglądem mającym aktualnie swoich zwolenników w środowiskach intelektualnych znanych autorowi. Akwinata dyskutuje więc nie tylko z Awicebronem, lecz i z jego zwolennikami, których – jak zaznacza w jednym miejscu – jest wielu²⁰ (choć nigdy nie wskazuje ich imiennie).

Nie ma oczywiście żadnych wątpliwości, że św. Tomasz już na początku swej kariery akademickiej, czy wręcz na studiach w Paryżu, musiał się zetknąć z wpływami hylemorfizmu powszechnego – przede wszystkim za pośrednictwem *Summy Halensis* i Bonawenturiańskiego komentarza do *Sentencji*. Jest to tym prawdopodobniejsze, że chodzi o syntezy teologiczne autorów paryskich – a więc dzieła znajdujące się z zasady w obiegu tamtejszego wydziału teologicznego, z którym od połowy XIII wieku związane były, z przerwami, losy Akwinaty. Jeśli więc Tomaszowi – podobnie jak jego nauczycielowi św. Albertowi – zdarza się pisać o zwolennikach Awicebrona, to przyjmujemy, iż chodzi tu przede wszystkim o ich sąsiadów – żyjących lub niedawno zmarłych – z paryskiej teologii, autorów ze szkoły franciszkańskiej.

Otwórzmy zbiorową *Summa Halensis*. Wiadomo, że zaczęto ją redagować ok. 1240, a w 1245, czyli w roku śmierci mistrzów franciszkańskich: Aleksandra z Hales i Jana z La Rochelle, była zasadniczo gotowa (choć ostateczna redakcja pochodzi z okolic roku 1256). Przyjmuje się, że część druga tej *Summy* nie wyszła spod ręki ani Aleksandra, ani Jana (prawdziwego promotora dzieła), lecz od nieznanego kompilatora (który na pewno korzystał z pism Aleksandra z Hales jako z materiału do swej pracy)²¹.

Awicebronowa teza o złożeniu wszystkich stworzeń z materii i formy jest we franciszkańskiej *Summie* wyraźnie podana jako preferowana²². Jednak autoryte-

¹⁹ Por. Tomasz, *De subst. separ.*, 5.

²⁰ Por. Tomasz, *In II Sent.*, 3, 1, 1 c.

²¹ Por. Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1991, 154–155.

²² Por. np. *Summa Halensis*, II, 10, 1.

tem, który ma ją uwiarygadniać, nie jest Awicebron, lecz zdanie Boecjusza z *De Trinitate*: „We wszystkim, co przychodzi po pierwszym Pryncypium, jest to i to (*hoc et hoc*)”. *Summa* interpretuje to właśnie w ten sposób, że chodzi tu o różnicę materii i formy²³. Z kolei do wyraźnej tezy o materialności także substancji duchowych *Summa* nakłania przy pomocy zdania św. Augustyna, że stwarzając „na początku” niebo i ziemię, Bóg utworzył materię stworzeń duchowych i cielesnych²⁴. Ukazując w ten sposób, że Augustyn i Boecjusz, dwa największe autorytety klasycznej teologii, głoszą powszechne występowanie materii w stworzeniach, *Summa* sugeruje, że tezę tę krytykują „niektórzy filozofowie”. Zdaniem autora tej części *Summy* wspomniani filozofowie nie mają racji, gdy uznają, że anioł jest formą bez materii²⁵. Podobnie trzeba uznać – wbrew niektórym – że dusza ludzka jest utworzona z materii intelektualnej i formy intelektualnej²⁶.

Przystając bez zastrzeżeń na w istocie Awicebronową tezę o złożeniu hylemorficznym w susbtancjach duchowych, *Summa Halensis* równocześnie akcentuje mocno nietożsamość materii duchowej i materii cielesnej²⁷, wciąż znajdując się w granicach doktryny z *Fons vitae*. Jednak na tym koniec tej akceptacji dla myśli Awicebrona – w *Summie* nie ma zgody na typowe dla niego uzasadnienie powszechnego hylemorfizmu przez tezę o wspólnej dla wszystkich materii powszechnej. Autor franciszkański odrzuca wprost utożsamienie myślowego porządku rodzajów z realną wspólnotą materii – i wyraźnie odrzuca wynikający z tego utożsamienia pogląd, że stworzenia cielesne i duchowe mają tę samą materię²⁸. Cały czas podtrzymując akceptację dla tezy, że substancje duchowe są złożone także z materii, autor równie konsekwentnie podkreśla, że rzeczy cielesne i duchowe mieszczą się w jakimś jednym rodzaju tylko dlatego, że pojęciowo zostały połączone w pewnym związku „materialnym” – a nie dlatego, że mają jedną wspólną materię²⁹. Zresztą *Summa* neguje także istnienie wspólnej materii substancji duchowych – każda z nich ma materię jednostkową (choć rzeczy cielesne dają się sprowadzić do jednej materii)³⁰.

Tyle franciszkańska *Summa theologica*. Jak widać, jej stosunek do doktryny Awicebrona jest ambiwalentny: przyjmuje jedną z najbardziej ekstrawaganckich tez szczegółowych, ale równie otwarcie odrzuca zasadę, z której wywiódł ją Awicebron. Podobnie sprawa przedstawia się u św. Bonawentury, jednego z czołowych mistrzów szkoły franciszkańskiej (którego i życie, i tradycja hagiograficzna uczyniły swoistym „bliźniakiem” św. Tomasza). W swoim komentarzu do

²³ Por. tamże, II, 61, 1.

²⁴ Por. tamże, II, 1, 2, 3.

²⁵ Por. tamże, II, 19, 2, 2.

²⁶ Por. tamże, II, 61, 1.

²⁷ Por. tamże, II, 61, 1.

²⁸ Por. tamże, II, 44, 2.

²⁹ Por. tamże, II, 19, 2, 2.

³⁰ Por. tamże, II, 60, 1.

Sentencji (datowanym na lata 1250–1251³¹) wyraża zdecydowaną akceptację dla powszechnego hylemorfizmu. Uważa on, że w duszy trzeba przyjąć jakąś odmianę materii – gdyż świadczy o jej obecności to, iż dusza bywa podmiotem i zmienia się, a są to przecież właściwości materii. Trzeba więc uznać, że w duszy obok formy jest materia duchowa³². Doktor Seraficki korzysta z okazji, żeby zaznaczyć w tymże kontekście różnicę między Stwórcą i stworzeniem: podczas gdy Bóg jest absolutnie niematerialny, stworzenia zawsze mają jakąś materię³³.

Roger Bacon – radykalny zwolennik doktryny „materii powszechnej”

Wiadomo zatem, kim byli teologowie paryscy, którzy należeli do zwolenników – co prawda nie bezkrytycznych – Awicebrona. Jednak można sięgnąć także do tekstów *sensu stricto* filozoficznych – a okaże się, że dotrzemy do pierwszych znanych nam z tekstu paryskich komentarzy do „pism fizycznych” Arystotelesa. Ich autorem był Roger Bacon – również franciszkanin (choć dopiero od 1250) – osoba wkraczająca nie raz w dzieje wszechnicy paryskiej i, mimo bardzo konfliktowego podejścia do filozofującej teologii paryskiej w ogóle oraz konkretniej do np. Aleksandra z Hales, mająca wpływ na jej intelektualne życie. Interesuje nas tu głównie młodzieńczy etap jego bogatej twórczości filozoficznej, poświadczony komentarzami do *Fizyki* i *Metafizyki*, zachowanymi do naszych czasów w słynnym rękopisie z Amiens i na jego podstawie wydanymi krytycznie w początku wieku XX. Kwestie te datuje się, z trudem i wahaniem co do dalszych doprecyzowań, na okolice 1245 roku³⁴. W każdym razie są one rzeczywiście „najstarszym świadectwem nauczania *Fizyki* i *Metafizyki* na wydziale sztuk w Paryżu”³⁵.

Pozycja komentarzy Bacona jako bardzo wczesnych (a być może pierwszych zapisanych) paryskich objaśnień myśli Arystotelesa oraz ich chronologiczna zbieżność z okresem studiów św. Tomasza w Paryżu – wszystko to sprawia, że zagłębiamy do nich chętnie dla sprawdzenia, w jakim stopniu także one mogły stać za wpływami Awicebronowego panhylemorfizmu w środowisku paryskim. Lektura komentarzy upewnia, że ten faktor doktrynalny jest w nich obecny z dużą intensywnością.

Jest to widoczne już w kwestiach do pierwszej księgi *Metafizyki*, zapewne najwcześniejszych, gdzie Bacon w jednym miejscu mierzy się z zagadnieniem jedności

³¹ Por. Edward Iwo Zieliński OFMConv., *Bonawenturiańskie kalendarium*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, pod redakcją St. C. Napiórkowskiego OFMConv. i Edwarda I. Zielińskiego OFMConv., Niepokalanów–Warszawa, 1976, 35.

³² Por. Bonawentura, *In II Sent.*, 17, 1, 2 c.

³³ Por. Bonawentura, *In II Sent.*, 3, 1, 1.

³⁴ Por. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, wyd. cyt., 131.

³⁵ Tamże.

materii we wszystkich rzeczach. Jednak więcej informacji przynoszą kwestie do *Fizyki*. Pod koniec serii kwestii dotyczących pierwszej księgi tego dzieła Arystotelesa znajduje się siedem zagadnień „o materii”. Z punktu widzenia naszych zainteresowań ważne są pierwsze trzy. Bacon pyta najpierw, czy materia znajduje się w rzeczach duchowych. Skoro tego co duchowe nie widzimy i w ogóle nie odczuwamy zmysłami, wydaje się, że nie mają one materii (Bacon przypomina, że według Arystotelesowego *De caelo et mundo* każda rzecz odczuwalna zmysłowo staje się taką przez materię, a według *Metafizyki* to właśnie z powodu materii coś staje się dla nas widoczne). A jednak byty duchowe są substancjami – co musi się wiązać z posiadaniem pryncypiów substancji, którymi są materia i forma. Poza tym substancje duchowe „recypują” wpływ światła od Pierwszego – a więc mają w sobie pryncypium recepcji, którym jest materia”. Przecież, podkreśla Bacon ciągle w tej fazie przygotowawczej do głównej odpowiedzi, „właściwością materii jest recypowanie”³⁶. Widzimy już kierunek rozstrzygnięcia postawionej kwestii, lecz zanim zostanie ono podane w rozwinięciu, Bacon stawia jeszcze pytanie o to, czy materia jest w obiektach niebieskich. We wstępnej dyskusji na ten temat pada argument, że „każdy byt w możliwości ma materię”³⁷. Teraz otwiera się kwestia trzecia: czy materia rzeczy niebieskich i podksiężycowych jest ta sama?³⁸ Odpowiedź na to pytanie jest okazją, by przedstawić rozwiązanie teoretyczne odnoszące się do wszystkich trzech postawionych pytań. Bacon z miejsca odwołuje się do „twórcy *Źródła życia*”, aby za nim odróżnić „trojaką materię”: duchową, odczuwalną zmysłowo i pośrednią. Materia duchowa, należąca do substancji „duchowych, intelektualnych i dusz”, nie podlega ilości, ruchowi i przeciwieństwu. Materia pośrednia należy do rzeczy niebieskich i podlega ilości, ruchowi, lecz nie przeciwieństwu. Natomiast materia zmysłowo odczuwalna, należąca do rzeczy powstających i ginących, podlega i ilości, i ruchowi, i przeciwieństwu. Bacon sygnalizuje, że to Awicebronowe odróżnienie daje rozstrzygnięcie pierwszych dwóch kwestii. Jeśli jednak chodzi o trzecią – czy we wszystkich substancjach jest jedna materia – trzeba najpierw ustalić, czy mówimy o materii „co do oddzielonej istoty” – czy o materii „co do jej partycypacji i zdwojenia”. Tylko w pierwszym przypadku można powiedzieć, że jest jedna materia rzeczy niebieskich i podlegających powstawaniu (oraz substancji duchowych)³⁹. Bacon wypowiada to samo rozwiązanie także w inny sposób, odróżniając w materii jej „możność oddaloną” i „możność najbliższą”⁴⁰.

To pewne, że swoich subtelnych odróżnień i rozstrzygnięć, które wyżej zreflowano, nie wziął Bacon z *Fizyki* Arystotelesa, do której odnoszą się jego „kwe-

³⁶ Por. Bacon, *Questiones Phys* [45, 23–46, 4].

³⁷ Por. tamże [46, 5–19].

³⁸ Por. tamże [46, 20–29].

³⁹ Por. tamże [46, 29–47, 7].

⁴⁰ Por. tamże [47, 7–10].

stie”. W zakończeniu pierwszej księgi *Fizyki* znajduje się, co prawda, rozważanie o tym, w jakim sensie materia ginie, a w jakim nie⁴¹ – jednak pytania postawione przez Bacona nie zostały tam uprzednio postawione przez Filozofa. Widzieliśmy zresztą, że Bacon liczy się ze zdaniem Arystotelesa, lecz rozstrzygnięcia formułuje z powołaniem na Awicbrona. Jego koncepcję trzech odmian materii (duchowej, niebieskiej i cielesnej) powtórzy w pochodzących z tego samego okresu wykładów paryskich kwestiach do ks. XII *Metafizyki*⁴².

W późniejszym okresie Roger Bacon miał okazję pisać na tematy podobne do tych, które poruszał w młodzieńczych kwestiach paryskich. Otwierając jego *Communia naturalium*, natrafiamy w drugiej części pierwszej księgi tego dzieła na złożoną z siedmiu artykułów dystynkcję dotyczącą materii. Bacon precyzuje, że o materii można mówić w sześciu znaczeniach – przy czym „najwłaściwiej i najściślej” materią jest „pewna istota różna od formy, stanowiąca z nią coś złożonego, jak materia ognia i jego forma stanowią ogień, i tak jest we wszelkiej substancji stworzonej”⁴³. O ile mniej wnikliwa kwerenda dzieła nie myli, Bacon nie rozwija tu jednak zagadnienia trzech odmian materii, w tym obecności materii w substancjach duchowych. Przedmiotem jego szczególnej uwagi jest natomiast „wspólnota materii” (*communitas materiae*)⁴⁴, czyli problem jej jedności. Bacon wychodzi od twierdzenia, że wszystkim rzeczom złożonym wspólna jest pewna „substancja rodzajowa” (*substantia generalis*)⁴⁵, złożona z formy wspólnej wszystkim formom rzeczy złożonych⁴⁶ i z materii będącej „jedną rodzajową głową dla wszystkich materii (rzeczy) złożonych”⁴⁷. Ta „materia najbardziej wspólna” (*materia communissima*) wszystkich materii substancji złożonych jest jedna numerycznie tylko „co do istoty” (a nie „co do esse”)⁴⁸.

Można powiedzieć, że w środowisku paryskim Bacon należał do najbardziej przekonanych i świadomych zwolenników hylemorfizmu powszechnego. Podczas gdy ówcześni teologowie franciszkańscy brali od Awicbrona samą tezę o „materii duchowej” i uwzględniali ją w swej doktrynie o aniołach i duszy ludzkiej – Bacon idzie dalej i przyjmuje głębszy fundament ontologiczny tego rozwiązania, czyli tezę o jednej materii, wspólnej co do istoty wszystkim substancjom.

⁴¹ Por. Arystoteles, *Physica*, 192 a.

⁴² Por. Bacon, *Questiones Prime* [13, 32–14, 1; 33, 2–7].

⁴³ Bacon, *Com nat* [61, 3–6]: „Set secundo modo dicitur materia propriissime et strictissime, et sic est essentia quedam alia a forma, que cum ea constituit compositum, ut materia ignis et forma ejus constituunt ipsum, et sic est in omni substantia creata”.

⁴⁴ Por. Bacon, tamże [54, 14].

⁴⁵ Por. Bacon, tamże [52, 29–53, 6].

⁴⁶ Por. Bacon, tamże [53, 6–13].

⁴⁷ Por. Bacon, tamże [54, 3–13]: „Similiter erit a parte materie unum caput generale omnibus materiis compositorum”.

⁴⁸ Por. Bacon, *Com nat* [54, 22–55, 4]: „Dicitur igitur, quod est una numero secundum essentiam set non secundum esse”.

Polemika św. Tomasza z Awicebronem w *De substantiis separatis*

Znamy już stanowisko paryskich zwolenników Awicebrona – widać wyraźnie, że powracające polemiki Tomasza z autorem *Fons vitae* są reakcją na myśl żywą, podtrzymywaną przez liczących się myślicieli intelektualnej stolicy chrześcijaństwa.

Powróćmy do św. Tomasza i jego *De substantiis separatis*. W rozdziale piątym tego traktatu czytamy, że pogląd Awicebrona, iż „wszystkie substancje ustanowione poniżej Boga są złożone z materii i formy”, wynika z dwóch błędnych zasad: utożsamienia intelektualnej kompozycji gatunku (z rodzaju i różnicy) z realną kompozycją rzeczy (z materii i formy) oraz z jednoznacznego orzekania możliwości we wszystkich rzeczach. Obie zasady zostały zastosowane także do substancji intelektualnych. Tomasz przedstawia rozumowanie Awicebrona prowadzące do metafizycznej tezy o powszechnym hylemorfizmie – i, jak widzieliśmy już wyżej, jest to referat wierny treści *Fons vitae*. Następnie referuje pięć uzasadnień dawanych przez Awicebrona dla tezy o złożeniu substancji duchowych (czyli oddzielonych) z formy i materii. Po pierwsze – bez materii nie można by wytłumaczyć wielości tych substancji. Po drugie – tak jak w substancji cielesnej substancja jest jakby materią podmiotującą cielesność, tak w substancji duchowej substancja jest „jakby materią podmiotującą duchowość”. Po trzecie – tak jak w substancjach cielesnych odróżniamy ciało złożone z żywiołów, ciało niebieskie oraz materię i formę ciała tak samo należy wyróżnić w substancjach duchowych substancję niższą (łązącą się z ciałem), substancję wyższą (niezłączoną z ciałem) oraz materię i formę substancji duchowej. Po czwarte – tylko Stwórca jest jeden, a każde stworzenie występuje w wielości, więc powinno być złożone z dwóch składników: materii i formy. Po piąte – każda stworzona substancja duchowa jest skończona, a to bierze się z formy (zatem także substancja duchowa jest złożona z formy i materii). I znów przypisy do wydania leonińskiego traktatu Tomasza przekonują, że rzeczywiście powtarza on myśli Awicebrona.

Cały następny, szósty rozdział *De substantiis separatis* został poświęcony odrzuceniu panhylemorfizmu Awicebrońskiego. Szczegółowe prześledzenie tej polemiki jest zadaniem wykraczającym poza krąg podjętych tu zagadnień. Jednak warto zapoznać się choćby skrótowo z tą argumentacją Tomasza. Zwraca on uwagę, że Awicebron proponuje gradację bytów opartą na odmianach (coraz doskonalszej) materii, czyli możliwości – podczas gdy możliwość jest z zasady przyporządkowana do aktu, od którego zależy to, jakim bytem jest dana rzecz. Skoro więc byt bardziej zależy od aktu niż od możliwości, jego gradacja będzie zmierzała do „pryncypiów formalnych”, a nie materialnych. Po drugie, Awicebron zdaje się wpadać w monistyczny błąd starożytnych filozofów przyrody – z czego ostatecznie wynika, że bycie cielesnym czy bycie duchowym jest zawsze przypadłościowym przymiotem jednej substancji-materii, a wszelkie formy są przypadłościami. Jednak to, zdaniem św. Tomasza, likwiduje równocześnie czysto możliwościowy charakter

materii pierwszej, logikę odróżniania rodzaju, gatunku i różnicy, a także podstawy filozofii przyrody (gdyż zaprzecza prawdziwemu powstawaniu i ginięciu). Co więcej – na to warto zwrócić szczególną uwagę – rozumowanie Awicebrona uderza w „zasady filozofii pierwszej, zabierając poszczególnym rzeczom jedność, a w konsekwencji równocześnie prawdziwą bytowość i zróżnicowanie rzeczy”. Dotyczy to zresztą wszystkich, którzy przyjmują konsekwentnie wielość „różnych form substancjalnych w jednym i tym samym”. Po trzecie – mówi dalej Akwinata – stanowisko Awicebrona wymusza cofanie się w nieskończoność w szeregu przyczyn materialnych, bez szans na dojście do materii pierwszej, będącej czystą możliwością (zawsze w materii będą jakieś dyspozycje do tego, by była materią cielesną lub materią duchową). Ostatnie zastrzeżenie św. Tomasza wiąże się z uwagą, że w materii pozbawionej cechy ilości nie jest możliwe wydzielanie części, a więc i odróżnianie rzeczy: „jeśli przyjmiemy powszechną materię, która jest wspólną substancją wszystkich i nie posiada w swym określeniu pojęciowym ilości, nie da się pomyśleć jej podziału, chyba że albo według formy, albo według samej materii”. To zaś powoduje dalsze zasadnicze trudności, które Akwinata przedstawia szczegółowo. W toku tej argumentacji czytamy też, że możliwość i jej cechy zależą od właściwego im aktu (w tym sensie, że nie ma jednej możliwości występującej we wszystkich bytach w ten sam sposób).

Polemizując z samą zasadą uniwersalnej materii, wspólnej dla wszystkich rzeczy, św. Tomasz oczywiście godzi w samo serce *Fons vitae* – lecz nie staje się tym samym adwersarzem niektórych paryskich „awicebronistów” (jak widzieliśmy, teologowie franciszkańscy zgodziliby się z tą częścią polemiki Akwinaty, przynajmniej w jej finalnej konkluzji o niemożliwości przyjęcia materii powszechnej). Jeśli więc ta polemika dotyczy kogoś w Paryżu, to już raczej Rogera Bacona – który zapewne wiedział, co mówi, gdy twierdził, że jedność materii powszechnej głosi przeciw „wszystkim” swoim współczesnym⁴⁹.

Sytuacja ta zmienia się stopniowo w rozdziale siódmym *De substantiis separatis*, w którym czytamy uzasadnienie poglądu autora, że substancje duchowe i cielesne nie mogą mieć jednej materii. Z pozoru i z początku Akwinata wydaje się odrzucać jedynie właśnie ten pogląd, odrzucany także przez *Summa Halensis*. Jednak dawane z początku oznaki otwartości na hipotezę o swoistym złożeniu hylemorficznym w substancjach duchowych są wyraźnie jedynie sposobem wyminięcia bezpłodnego sporu o używanie słowa „materia”. Tomasz pokazuje więc, że jest gotów użyć tego słowa także w opisie substancji duchowych. Od razu jednak precyzuje, że chodzi o „zupełnie inną materię”. W następnym akapicie Akwinata robi drugi krok interpretacyjny: o ile jest jakaś materia w substancjach duchowych, jest ona „o wiele wyższa i subtelniejsza, gdyż przyjmuje formę w jej

⁴⁹ Por. Bacon, *Opus tertium*, wyd. Brewer, 120–121 – za: É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, wyd. cyt., 270.

całości”. W kolejnym akapicie znów krok do przodu: materia substancji duchowych nie może być czystą możliwością, lecz jest „bytem aktualnym bytującym w możliwości”. Tomasz wyjaśnia natychmiast, że nie ma na myśli jakiegoś bytu złożonego z możliwości i aktu, lecz „akt lub formę subsystującą”. Jeśli więc nawet mówimy o „materii substancji duchowych”, w rzeczywistości chodzi o ich substancję. Możemy zatem mówić o „materii substancji duchowych”, a równocześnie twierdzić, że proste substancje duchowe nie są złożone z materii i formy. Są one samodzielnie bytującymi formami. Jest tak nawet w przypadku najmniej doskonałych substancji duchowych, czyli dusz ludzkich: są one formami ciał – i jako takie nie mogą same zawierać materii. W ten sposób, dość płynnie, wyszliśmy razem ze św. Tomaszem poza granicę „umiarkowanego” hylemorfizmu powszechnego, przyjmowanego na ogół przez teologów franciszkańskich. Postępowanie Akwinaty można uznać za modelowe wcielenie zasady wygłoszonej przezeń w podobnych okolicznościach: *non est curare de nominibus*, problemem nie są nazwy. Spór nie dotyczy użycia słowa „materia” – chodzi o „rzecz”, a nie o „nazwy”.

W kolejnym rozdziale Akwinata zajmuje się szczegółową rozprawą z argumentami Awicebrona, punkt po punkcie. W pewnej mierze korzysta tu z okazji, by przedstawić swoistą metafizyczną „mapę świata”, uwzględniającą teorię różnicy istnienia i istoty. Najpierw zwraca uwagę, że „bytu nie orzeka się jednoznacznie o wszystkich”, a więc w różnych rzeczach jest różny „sposób bytowania”, zależny od bardziej lub mniej doskonałego „partycypowania w istnieniu”. Nie chodzi tu tylko o różnicę między przypadłościami (które są bytami dlatego, że ich istnienie polega na byciu w substancji) i substancjami. Te ostatnie też mają różne „sposoby bytowania”, zależnie od tego, w jakim stopniu partycypacja w istnieniu ma się do zaktualizowania ich możliwości. I tak substancje niematerialne „partycypują w istnieniu najdoskonalej” i „nie mają w sobie czegoś, co byłoby samą możliwością”. Dalej są substancje ciał niebieskich (widać, że Akwinata jest, mimo wszystko, pod wrażeniem kosmologii swoich czasów), które mają w sobie materię będącą „ze swej istoty” bytem wyłącznie w możliwości – lecz całkowicie zaktualizowaną przez formę – co czyni te substancje niezniszczalnymi. Na trzecim miejscu znajdują się substancje „ciał zniszczalnych”, znów zawierające materię jako tylko możliwość – lecz tym razem materię nie całkiem zaktualizowaną przez swą jedną formę substancjalną. Wszystkie wymienione substancje, nawet te w ogóle niezawierające materii, zawierają jednak pewną możliwość (niesprowadzalną do materii), a więc różnią się od Boga: „nie są istnieniem, lecz partycypują w istnieniu”. Tylko jeden Bóg jest subsystującym istnieniem, a poza Nim we wszystkim, co jest, jest „istnienie jako akt” i „mająca istnienie” substancja rzeczy jako możliwość recypująca akt istnienia.

Dochodzimy więc do odróżnienia dwóch możliwości. W substancjach duchowych jest tylko ta, która odnosi się do istnienia, podczas gdy w substancjach złożonych poza nią jest jeszcze możliwość materialna. W substancjach złożonych jest więc „podwójny porządek” w przyporządkowaniu możliwości do aktu (istota

i istnienie, materia i forma), ale poza tym ta sama materia zachowuje się jak możność i w stosunku do formy, i w stosunku do istnienia. Jednak, jak wskazuje przypadek substancji duchowych, nie każdą możność należy nazywać materią (chyba że przez ekwiwokację).

Polemika z Awicebronem jako tło Tomaszowego wykładu o istnieniu bytu

Z punktu widzenia wyeksponowania nowości metafizyki egzystencjalnej te zreferowane wyżej fragmenty traktatu angelologicznego *De substantiis separatis* znajdują się gdzieś pośrodku – między wyciszaniem tej nowości w odpowiednim artykule *Summy teologicznej* (gdzie znalazła się tylko w jednej z odpowiedzi na zarzut)⁵⁰ a rozwiniętym wykładem z *Summa contra Gentiles* (rozciągniętym na trzy rozdziały)⁵¹. W pismach św. Tomasza nie ma natomiast drugiego miejsca, w którym debata z powszechnym hylemorfizmem Awicebrona osiągnęłaby ten sam rozmach objętościowy i tę samą wnikliwość co w przedstawionych wyżej rozdziałach traktatu angelologicznego *De substantiis separatis*. Jednak, jak zaznaczono już wyżej, polemika z Awicebronem i jego zwolennikami (niewspomnianymi z imienia, lecz łatwymi do zidentyfikowania) jest wspólnym akcentem wszystkich wymienionych na wstępie tego rozdziału tekstów Akwinaty, zmierzających przy okazji problemu substancji duchowych do objaśnienia różnicy istnienia i istoty. Zmienia się w nich sposób odniesienia się do odrzucanego poglądu Awicebronowego. Nigdzie poza traktatem *De substantiis separatis* poglądy autora *Fons vitae* nie są referowane i dyskutowane tak szeroko. Jednak w niektórych innych tekstach św. Tomasz wychodzi przynajmniej poza skrótowe zdyskwalifikowanie tezy panhylemorfizmu – i przechodzi do rozpatrzenia zasady, z której teza ta wynikła. Chociaż taką tendencję możemy zauważyć nawet w najwcześniejszych tekstach, najbardziej widoczna jest ona w *De anima* i w *De spiritualibus creaturis*, czyli w dwóch kwestiach dyskutowanych z okresu regensury u św. Sabiny w Rzymie.

Cofnijmy się zatem w czasie w stosunku do *De substantiis separatis*. W kwestii *De spiritualibus creaturis* św. Tomasz zwrócił uwagę, że prawdziwa odpowiedź na pytanie związane z panhylemorfizmem Awicebrona (tu zaprezentowanym bez wspomnienia jego imienia) wymaga określenia najpierw, co nazywa się materią. Precyzując, że chodzi mu o materię pierwszą (a więc, rzecz można, materię *par excellence*), wyjaśnia, że materią „w sposób powszechny i właściwy” nazywa się „to, co jest w rodzaju substancji jako możność pojmowana poza wszelkim gatunkiem i formą oraz poza brakiem, a jednak zdolna do przyjęcia form i braków”⁵². Co ciekawe, przytaczając to określenie, Akwinata powołuje się nie tylko na Arysto-

⁵⁰ Por. Tomasz, *S. Th.*, I, 75, 5, ad 4.

⁵¹ Por. Tomasz, *ScG*, II, 52–54.

⁵² Por. Tomasz, *De spirit creat*, 1 c.

telesa (co przecież nie dziwi), ale w pierwszej kolejności na św. Augustyna, i to z dwóch jego dzieł – być może jest to związane z szukaniem autorytetu, który nie spotkałby się z zastrzeżeniami franciszkańskich „awicebronistów”. Następnie kategorycznie odrzuca tezę, że tak zdefiniowana materia występuje w substancjach duchowych – a jego uzasadnienie idzie w tę stronę, żeby ukazać, że możliwość intelektualna w nich występująca przyjmuje formy (intelektualnie poznawalne) w sposób odmienny niż materia pierwsza przyjmuje formę, co prowadzi do jej jednostkowienia⁵³. Doprowadziwszy do końca swoją argumentację antyawicebronską, św. Tomasz czyni – podobnie jak w wielu innych miejscach – dopowiedzenie, że o ile jest wykluczona kompozycja formalno-materiałna, o tyle nie wyklucza się kompozycji aktualno-potencjalnej. Tak otwiera się objaśnienie dotyczące różnicy istnienia i istoty w substancji duchowej.

Dobrze jest zdać sobie sprawę, z jakim problemem musiał się zmierzyć św. Tomasz, odrzucając rozwiązanie Awicebrona: wykluczenie złożenia substancji duchowych z formy i materii oznaczało przecież uznanie, że w istocie są one czystymi formami. To zaś znaczyło dla niego również, że w takich substancjach nie ma też (realnej) różnicy między naturą/istotą i subsystencją/*suppositum*. Czy należało więc konkludować, że nie ma w nich w ogóle żadnej (realnej) różnicy, a więc że są absolutnie proste? Oczywiście, byłaby to – zwłaszcza w kontekście uznania prostoty i niezłożenia za jeden z czołowych atrybutów Boga – konkluzja nie do przyjęcia z punktu widzenia ortodoksyjnej wiary i takiejże teologii. Czym innym jednak są zastrzeżenia teologii, a czym innym konsekwencje określonego dyskursu filozoficznego: w tym wypadku można by powiedzieć, że jedynie propozycja Awicebrona mogła powstrzymać hylemorfizm arystotelesowski – zawierający pełne utożsamienie aktu z formą, a możliwości z materią – przed zrównaniem niezłożenia substancji oddzielonych z prostotą Czystego Aktu. Chyba że zniesione zostałyby wewnętrzne ograniczenie arystotelizmu. I na tym właśnie polegało w istocie rozwiązanie dane przez Akwinatę.

W szóstym artykule kwestii *De anima* św. Tomasz wykorzystuje polemikę z Awicebronem do odróżnienia materii i możliwości. Właśnie w ich mylnym pełnym utożsamieniu widzi źródło tezy, którą odrzuca. Nie przechodząc więc tym razem od razu do polemiki z tezą o materii w duszy, św. Tomasz zauważa, że teza ta wzięta się z zasady, że w czymkolwiek znajdują się właściwości materii (takie jak przyjmowanie, podleganie, bycie w możliwości itp.), musi się znajdować także sama materia. Dopiero teraz św. Tomasz mówi od siebie – a trzeba przyznać, że mówi dość mocno jak na swój zwykły sposób polemiki – że teza Awicebrona jest nie do przyjęcia, a jej uzasadnienie „jest zabawne”. Bardziej niż argumentacja przeciw tezie interesuje nas obalenie samej zasady. Akwinata zwraca uwagę, że „przyjmowanie” i „podleganie” występują rzeczywiście i w duszy,

⁵³ Por. tamże.

i w materii – ale „nie według tej samej racji”. Gdy przyjmuje coś materia, obejmuje to zawsze pewną przemianę (*transmutatio*) i ruch, które sprowadzają się do ruchu lokalnego i zachodzą w jakimś „gdzieś”. Natomiast dusza przyjmuje coś właśnie w oddzieleniu od ruchu i przemiany – pojmowanie intelektualne jest pewnym doznawaniem (*passio*), lecz innym niż doznanie cielesne. „Jeśli zatem ktoś chciałby wnioskować, że dusza jest złożona z materii, na tej podstawie, że przyjmuje lub doznaje, wyraźnie pada ofiarą ekwiwokacji”.

Wykluczenie występowania materii w substancji duchowej jest u św. Tomasza prawie zawsze związane z dopowiedzeniem, że nie jest ono tożsame z wykluczeniem występowania w niej możliwości. Możliwość i akt są więc określeniami „powszechniejszymi” niż materia i forma, i występują także w rzeczach niematerialnych.

Pojęciowe odseparowanie pary materia/forma od pary możliwość/akt pozwala św. Tomaszowi uratować pogląd, że substancje niemające materii, nie dostępują tym samym prostoty Boga. Występuje w nich bowiem pewne złożenie – z możliwości i aktu.

Jednak myliłby się ktoś, gdyby spodziewał się, że to złożenie zachodzi wewnątrz istoty tych substancji (jak zachodzi wewnątrz istoty substancji cielesnych). Tomasz nigdy nie dopuszcza myśli o takim wewnątrzistotowym złożeniu substancji duchowej z formy i jakiejś niematerialnej możliwości. Także w kontekście analizowanych tu rozważań potwierdza niezłożoność *quidditas* aniołów i dusz ludzkich – w tym sensie są one substancjami prostymi, choć przecież pełna prostota przysługuje tylko Bogu. Fakt złożenia substancji duchowych musi zatem przekraczać granicę ich bytu istotowego. Tomasz przekracza tę granicę równie zdecydowanie, co prawie niepostrzeżenie, w zasadzie nie informując, że jakaś ważna granica została przekroczona, a z metafizyki esencjalnej całej dotychczasowej tradycji arystotelesowskiej przechodzimy do metafizyki egzystencjalnej będącej jego własnym sformułowaniem teorii bytu.

Awicebron – przypadkowy bohater historii metafizyki egzystencjalnej?

Na początku tego tekstu napisano, że w dziejach tworzenia się metafizyki egzystencjalnej Awicebron ma pozycję bohatera swoiście przypadkowego – gdyż ani nie stawiał nigdy tezy o różnicy istnienia i istoty, ani z nią nie walczył. Jednak ta „przypadkowość” nie wyklucza faktu, iż odegrał rolę jednej z przyczyn w formowaniu się nowej doktryny. Jego oryginalna i kontrowersyjna myśl, obecna i tak w dyskusjach liczących się teologów paryskich (ze szkoły franciszkańskiej), została podjęta przez Akwinatę nie dlatego, by poprzeć czy zaprzeczyć jej głównym tezom, lecz by wyjść poza schemat automatycznego utożsamiania możliwości zawsze z materią (co *in concreto* oznaczało utożsamianie jej z materią cielesną).

Awicebron był tym autorem, który – paradoksalnie – rozluźnił więzy tego utożsamienia, gdy przypisywał aniołom i duszy rozumnej jakąś możliwość niebędącą materią cielesną. Wielu powtarzających tezę Awicebrona wpadało jednak wraz z nim w pułapkę tworzenia różnych niecielesnych odmian materii – i właśnie na to reagował Akwinata, stwierdzając, że zakres pojęcia możliwości jest po prostu szerszy od zakresu pojęcia materii, a więc nie każda możliwość musi być (jakąś) materią. Dowodząc tego, łączył następnie „Awicenniańską” tezę o istnieniu różnym od istoty z Arystotelesowską nauką o akcie i możliwości (i zestawiał efekt z mocnym przekonaniem całej filozofii chrześcijańskiej, że Bóg jest pełnią bytu – samym bytem – podczas gdy inne rzeczy są bytem przez partycypację). Oto w jaki sposób myśl Awicebrona przysłużyła się sformułowaniu najważniejszej tezy metafizycznej Akwinaty.

Avicebron – A Giant of Circumstances in Existential Metaphysic

Key words: Avicebron, metaphysics, existence, materia communis

Avicebron deserves the appellation ‘a giant of circumstances in existential metaphysics’ because he neither proposed to hold a distinction between essence and existence, nor did he try to abolish it. In this sense his teaching was important but adventitious in the history of some philosophical ideas. Avicebron made an important contribution to the creation of a new theory. His original and controversial thought was frequently discussed by Franciscan theologians of Paris and seemed to be of interest to Thomas Aquinas. The inventive aspect of his thought consisted in the proposal to challenge the idea that potentiality is indistinguishable from matter, or, in more concrete terms, that potentiality was to be identified with bodies. Avicebron put forward that potentiality can also reside in angels and in rational spirits. However, this assumption in turn led him, along with a number of his followers, to the belief that there existed various kinds of non-corporeal matter. This specific assertion drew attention of Thomas Aquinas who observed that the concept of potentiality is wider than the concept of matter, and, consequently, some form of potentiality may have nothing to do with matter at all. Furthermore this proposal was complemented in Aquinas with two theses – first, that, as can be found in Avicenna, existence is different from essence, and secondly, that, as had been upheld by Aristotle, actuality is different from potentiality. By combining these three beliefs Thomas Aquinas could formulate a thought which proved fundamental for the entire Christian philosophy that God as the essence of being by possessing full being whereas other things exist only by participation in him. In this way Avicebron helped in the formulation of the most important metaphysical thesis of Thomas Aquinas.