

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
WE WROCŁAWIU**

RAFAŁ SZOPA

ŚW. TOMASZA Z AKWINU TEORIA PARTYCYPACJI BYTU  
W UJĘCIU LOUISA GEIGERA I CORNELIO FABRA.  
STUDIUM HISTORYCZNO-METAFIZYCZNE

Praca doktorska napisana  
w Katedrze Historii Filozofii  
pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. Jerzego Machnacza  
Promotor pomocniczy: dr Krzysztof Serafin

pisanie rozprawy zostało zakończone:  
(podpis promotora/ów)

**WROCŁAW 2016**



## SPIS TREŚCI

|   |            |
|---|------------|
| Wstęp .....   | 5          |
| Rozdział I  |            |
| <b>ROZWÓJ HISTORYCZNY TEORII PARTYCYPACJI DO TOMASZA Z AKWINU .....</b>   | <b>14</b>  |
| 1. Platon jako twórca teorii partycypacji .....   | 14         |
| 2. Teoria partycypacji a filozofia Arystotelesa .....   | 22         |
| 3. Teoria partycypacji w filozofii chrześcijańskiej .....   | 32         |
| Rozdział II   |            |
| <b>METAFIZYKA ISTNIENIA JAKO FUNDAMENT TEORII PARTYCYPACJI U ŚW. TOMASZA Z AKWINU .....</b>                             | <b>48</b>  |
| 1. Filozoficzne podstawy teorii partycypacji .....  | 48         |
| 2. Bóg jako Racja w teorii partycypacji .....   | 65         |
| 3. Bóg jako podstawa uniesprzecznienia istnienia i racjonalności świata .....   | 83         |
| Rozdział III  |            |
| <b>TEORIA PARTYCYPACJI W UJĘCU LOUISA GEIGERA .....</b>   | <b>91</b>  |
| 1. Ogólna charakterystyka partycypacji u Geigera .....  | 92         |
| 2. Partycypacja przez złożenie .....  | 94         |
| 3. Partycypacja przez podobieństwo .....  | 103        |
| Rozdział IV   |            |
| <b>TEORIA PARTYCYPACJI W UJĘCIU CORNELIO FABRA .....</b>  | <b>115</b> |
| 1. Ogólna charakterystyka partycypacji .....  | 116        |
| 2. Partycypacja predykamentalna .....   | 119        |
| 3. Partycypacja transcendentálna .....  | 129        |
| Rozdział V  |            |
| <b>PRÓBA OCENY .....</b>  | <b>138</b> |
| 1. Różnice i cechy wspólne ujęć teorii partycypacji przez L. B. Geigera i C. Fabra ...                                  | 139        |
| 2. Próba oceny ujęć L. B. Geigera i C. Fabra w perspektywie tomizmu egzystencjalnego .....                              | 144        |
| 3. Znaczenie teorii partycypacji dla realistycznej interpretacji rzeczywistości – ujęcie tomizmu egzystencjalnego ..... | 155        |
| <b>ZAKOŃCZENIE .....</b>  | <b>163</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>   | <b>166</b> |



## WSTĘP

Teoria partycypacji swymi korzeniami sięga filozofii Platona, który jest uznawany za jej twórcę. Odkrycie istnienia świata ponadzmysłowego zainicjowało problem relacji pomiędzy ideami a rzeczami materialnymi. Platon uważał, że byty poznawalne zmysłowo partycypują w wiecznych ideach będąc dzięki temu ich odbiciem. Powstała w ten sposób koncepcja zależności jednego bytu od drugiego stanowiła podstawę do sformułowania teorii partycypacji. Odkrycie świata idei nastąpiło w kontekście problematyki teoriopoznawczej i dlatego teoria partycypacji u Platona posiada zupełnie inne tło filozoficzne niż u św. Tomasza. Pamiętając o pochodzeniu teorii od Platona Akwinata rozwinął swoją filozofię w kierunku metafizyki istnienia, która stała się punktem wyjścia do realistycznej interpretacji rzeczywistości w sensie tomizmu egzystencjalnego. Obecność elementów Platońskich w systemie metafizycznym Doktora Anielskiego skłania niektórych interpretatorów myśli Tomasza do twierdzenia, że Tomasz podążał drogą wyznaczoną przez Platona, kiedy mówił o partycypacji lub bardziej szczegółowych zagadnieniach związanych z teorią, jak np. podobieństwo bytów przygodnych do Boga. Z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego związek Tomasza z Platonem odnośnie do teorii partycypacji jest historyczny z racji Platońskiego autorstwa teorii, nie zaś treściowy, gdyż dla Akwinaty partycypacja wyraża przede wszystkim zależność w istnieniu. Egzystencjalny aspekt bytu był jednak nieobecny w myśli Platona, przynajmniej w takim znaczeniu, jaki został wypracowany przez Tomasza. Dlatego też filozofia tomistyczna nurtu egzystencjalnego podjęła się zadania oczyszczenia metafizyki Tomasza z jej nadinterpretacji dokonanych m.in. przez komentatorów Tomaszowej teorii partycypacji.

Nie byłoby nowego ujęcia problematyki partycypacji przez Tomasza, gdyby nie krytyka teorii idei przeprowadzona przez Arystotelesa. Spowodowała ona jednak odejście od zagadnienia partycypacji. Stagiryta zarzucał Platonowi, że teoria idei nie stanowi przyczynowego wyjaśnienia powstawania rzeczy. Dlatego też tematyka partycypacji związana z teorią idei została przez Arystotelesa pominięta, przynajmniej w sensie zarysowanym przez Platona, co oznaczało, że według Stagiryty: albo nie istnieją idee, albo istnieją, tylko pomiędzy nimi a rzeczywistością materialną nie zachodzi żadna relacja przyczynowa. W rezultacie teoria

idei zniknęła w myśli Arystotelesa, który powstawanie i właściwości bytów tłumaczył w świetle przyczynowości sprawczej, wzorczej, formalnej i celowej. Okazało się, że odejście od teorii idei na rzecz teorii przyczynowości dokonane przez Stagirytę pozwoliło Tomaszowi na zupełnie nowe opracowanie teorii partycypacji w paradygmacie egzystencjalnym. Zarzucenie partycypacji przez Arystotelesa jako narzędzia wyjaśniania powstawania bytów było spowodowane nieobecnością w jego filozofii problematyki istnienia oraz koncepcji przyczynowości stwórczej.

Kiedy Tomasz po raz pierwszy wyraźnie sformułował *explicite* doktrynę o realnej różnicy między istotą a istnieniem, teoria przyczynowości Arystotelesa mogła zostać odczytana z perspektywy metafizyki istnienia. W rezultacie, przyczyny wyróżnione przez Stagirytę w celu przewyżczenia teorii idei, stały się *de facto* zamienne z samą partycypacją. Szczególnie przyczyna sprawcza pod wpływem Tomaszowej doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem, zmieniła się w odkrytą przez Tomasza Przyczynę Stwórczą utożsamianą z Bogiem. Jako podstawowa Przyczyna Stwórcza stała się podstawą dla przyczyny wzorczej i celowej. W ten sposób, w oparciu o kwestię istnienia, teoria przyczynowości – niegdyś służąca do krytyki platońskiej teorii idei i związanej z nią partycypacji – posłużyła Tomaszowi do wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem.

Teoria partycypacji po Arystotelesie przetrwała w zmienionej postaci w filozofii i teologii chrześcijańskiej, które rozwijały się w paradygmacie platońskim. Okres filozofii chrześcijańskiej do Tomasza pokazuje, że bez wyodrębnienia w bycie przygodnym istnienia jako realnie różnego od istoty, nie można było sformułować filozoficznej teorii kreacjonizmu stanowiącej podstawę dla teorii partycypacji. Jak zobaczymy, już w okresie patrystycznym mówiono o stworzeniu świata *ex nihilo*, lecz było to spowodowane rozwojem teologii opartej na Objawieniu biblijnym. Z racji istnienia w Piśmie Świętym doktryny o stworzeniu świata filozofowie i teologowie chrześcijańscy, tacy jak Tacjan czy św. Augustyn, starali się wytłumaczyć relacje między Bogiem a światem w kategoriach nauki o stworzeniu. Filozoficzny namysł nad tym zagadnieniem pokazuje, że w okresie przed Tomaszem sformułowanie teorii *creatio ex nihilo* bez odwołania się do Biblii było niemożliwe. Świadczy o tym chociażby terminologia, z której korzystał Tomasz w zajmując się problem realnej różnicy między istotą a istnieniem.

Dopiero za sprawą św. Tomasza z Akwinu teoria partycypacji otrzymała nowe podstawy oparte na problematyce istnienia. Tomasz, korzystając z osiągnięć m.in. Boecjusza, Autora *Księgi o przyczynach* oraz Awicenny, w sposób jasny i dostateczny uzasadnił doktrynę o realnej różnicy między istotą a istnieniem i tym samym wprowadził do filozofii paradygmat

egzystencjalny. Od tego momentu dzieje teorii partycypacji będą związane z (nie)obecnością w historii filozofii tematyką istnienia interpretowanej w świetle przyczyny sprawczej (stwórczej), wzorczej i celowej.

Problematyka istnienia po Tomaszu powoli traciła na znaczeniu, a wraz z nią teoria partycypacji. Od XIV wieku począwszy, poprzez wiek XV – kiedy egzystencjalny aspekt bytu w ujęciu Tomasza stawał się coraz bardziej zapomniany – i XVII, zagadnienie istnienia bytu jakie mieliśmy u Akwinaty, praktycznie przestało być obecne w dyskursie filozoficznym. Można tu wskazać co najmniej dwie przyczyny zmian dokonujących się w filozofii. Po pierwsze, wpływ Kartezjusza, a następnie Immanuela Kanta na dzieje filozofii okazał się tak przemożny, że w świetle ich nauk zaczęto rozpatrywać problemy filozoficzne. Punktem wyjścia stał się człowiek jako podmiot poznający, nie zaś realnie istniejący byt niezależny w istnieniu od tego, kto poznaje. Powstał wówczas problem przejścia od myśli do rzeczywistości, który nie mógł być rozwiązany na gruncie przyjętego paradygmatu filozofowania. Nie bez znaczenia była krytyka teorii przyczynowości dokonana przez Davida Hume'a. Bez zagadnienia istnienia i związanej z nim przyczynowości, teoria partycypacji zniknęła z horyzontu myśli filozoficznej.

Po drugie, w czasie kształtowania się filozofii nowożytnej, nastąpił paralelny rozwój nauk przyrodniczych jeszcze metodologicznie nie oddzielonych od filozofii. Nowożytne przyrodoznawstwo wywarło tym samym ogromny wpływ na interpretację rzeczywistości. Zmieniła się jednak perspektywa, bowiem o ile w Tomaszowej metafizyce pytamy „dlaczego?” świat istnieje, o tyle w naukach przyrodniczych (szczegółowych) chodzi zasadniczo o odpowiedź na pytanie „jak?” rzeczywistość funkcjonuje. Tym samym, na pierwszym miejscu zamiast istnienia rzeczy zaczęto stawiać metodę. Bazując na metafizyce Tomasza Etienne Gilson twierdzi, że w filozofii realistycznej metoda jest zawsze wtórna wobec poznania<sup>1</sup>. Brak podziału metodologicznego na nauki szczegółowe i ogólne spowodował, że nauki przyrodnicze zaczęły wchodzić w kompetencje filozofii i teologii i odwrotnie. W rezultacie filozofia została podporządkowana naukom szczegółowym zgodnie z założeniami pozytywizmu, a metafizyka przestała się liczyć jako wartościowa nauka.

Zmiana nastąpiła w XX wieku, kiedy w ramach neotomizmu podjęto próby systematycznego opracowania Tomaszowej teorii partycypacji w ramach problematyki istnienia. Zwłaszcza dwóch autorów – Louis B. Geiger oraz Cornelio Fabro – mają szczególne zasługi w interpretacji *de facto* zapomnianej teorii partycypacji. Zadanie, jakie sobie wyznaczyli jest tym ważniejsze, że teoria ta jest – z perspektywy tomizmu egzystencjalnego –

---

<sup>1</sup> *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 56.

najbardziej ogólną teorią dotyczącą całej rzeczywistości, obejmującą swym „zasięgiem” zarówno poszczególne byty materialne, jak również byty duchowe z samym Bogiem. Tak szerokie spektrum sprawia, że teoria partycypacji dotyczy właściwie każdego problemu filozoficznego, co czyni z niej jedną z najważniejszych (jeśli nie najważniejszą) teorii filozoficznych.

Celem rozprawy jest przedstawienie dziejów teorii partycypacji od jej powstania do czasów współczesnych z perspektywy tomizmu egzystencjalnego, a zwłaszcza w świetle dzieł przedstawicieli Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej. W Szkole tej, powstałej w latach 50. XX wieku była „(...) w tamtym czasie jedyną enklawę wolnej myśli filozoficznej «od Berlina do Seulu»”<sup>2</sup>. Skupimy się na aspekcie metafizycznym teorii partycypacji ze szczególnym uwzględnieniem jej miejsca w systemie filozoficznym Tomasza i jej ujęć dokonanych przez Geigera i Fabra w ich głównych dziełach poświęconych tej teorii. W ramach Szkoły Lubelskiej problematyka partycypacji była podejmowana głównie na początku lat 70. XX wieku. Od tamtego czasu tematyka partycypacji u Geigera i Fabra nie została podjęta na szerszą skalę.

Porównanie i ocena interpretacji Tomaszowej teorii partycypacji w dziełach Geigera i Fabra z tomizmem egzystencjalnym pozwoli na pokazanie możliwości zastosowania teorii partycypacji w badaniach filozoficznych dotyczących m.in. przyrody i człowieka, zwłaszcza kultury (nauka, religia, sztuka i moralność). Z racji swego ogólnego charakteru teoria partycypacji pozwala na przyjrzenie się *de facto* wszystkiemu, co wchodzi w zakres zainteresowań filozofii w aspekcie istnienia. Spróbujemy więc pokazać, że teoria stanowi niejako warunek możliwości filozofowania odnośnie do wskazanych obszarów.

Problem pracy jest związany integralnie z przedstawionym wyżej celem. Można go sformułować w następujących pytaniach: dlaczego problematyka istnienia została w pełni odkryta dopiero przez Tomasza z Akwinu? Co rzeczywiście doprowadziło Tomasza do sformułowania *explicite* nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem i jaki miała ona wpływ na teorię partycypacji powstałą na gruncie filozofii Platona? Inna kwestia dotyczy interpretacji już Tomaszowej teorii partycypacji u Geigera i Fabra. Pytamy więc, na ile ich interpretacje są zgodne z filozofią Tomasza, a na ile nawiązują (jeśli w ogóle) do kierunków opartych na paradygmacie platońskim? Kryterium oceny zgodności z myślą Tomasza jest egzystencjalny nurt tomizmu traktowany jako najbliższy metafizyce Tomasza, w ramach której znajduje się teoria partycypacji bytu. W końcu trzeba zapytać o rezultaty uwzględnienia teorii w badaniach dotyczących np. ludzkiej kultury. Czy teoria partycypacji rzuca nowe światło na

---

<sup>2</sup> A. Maryniarczyk, *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krapca OP*, „Człowiek w kulturze”, nr 19(2007), s. 73.



problematykę związaną z uprawianiem przez człowieka nauki i sztuki oraz na postrzeganie go jako bytu moralnego i religijnego?

Odpowiedzi na powyższe pytania pozwolą lepiej zrozumieć istotę teorii partycypacji zarówno w perspektywie jej początków w filozofii Platona, jak również w świetle zmian, jakie się w niej dokonały za sprawą Tomaszowej metafizyki, zwłaszcza doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Z tego punktu widzenia będziemy mogli przyjrzeć się kluczowym dla omawianej problematyki partycypacji dziełom Geigera i Fabra, które stanowią niezwykle znaczący wkład w powrót do Tomaszowej teorii partycypacji na gruncie neotomizmu oraz pogłębiają rozumienie samej teorii. Taki historyczny rys teorii partycypacji wydaje się dzisiaj potrzebny nie tylko z powodu małej liczby systematycznych, współczesnych opracowań dotyczących tej teorii w literaturze filozoficznej, zwłaszcza tomistycznej, ale również ze względu na perspektywy badawcze, jakie teoria partycypacji stwarza. Tu pojawia się dodatkowy problem rozprawy, który można sformułować w pytaniu: czy teoria partycypacji pomaga rozwiązywać problemy filozoficzne? Inaczej mówiąc, czy z racji swojego ogólnego charakteru teoria ta może przyczynić się do rozwiązania bardziej szczegółowych zagadnień filozoficznych lub przynajmniej pomóc je głębiej zrozumieć?

Tematyka partycypacji była podejmowana przez filozofów wielokrotnie, przy czym należy zauważyć dysproporcję pomiędzy ilością opracowań dotyczących zagadnień, o których można mówić w ramach teorii partycypacji, a samą teorią. W przypadku kwestii bardziej szczegółowych zawierających się w obrębie teorii i nawiązujących do relacji między Bogiem a światem czy człowiekiem, istnieje bardzo bogata literatura. Z zakresu filozofii przyrody można wymienić np. prace Michała Hellera<sup>3</sup>, w których autor pokazuje działanie Boże w stworzeniu z perspektywy teologiczno-filozoficznej jak i nauk szczegółowych. Jeśli chodzi o problematykę człowieka i kultury w kontekście odniesienia do Boga, można wskazać m.in. prace Zofii J. Zdybickiej<sup>4</sup>, Piotra Moskala<sup>5</sup>, Jerzego Tupikowskiego<sup>6</sup> czy Mieczysława A. Krąpca<sup>7</sup>. Są to tylko niektóre prace z kręgu tomizmu egzystencjalnego. Oddzielnie należałoby

---

<sup>3</sup> *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2015; tenże, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2014; tenże, *Początek świata*, Kraków 1976.

<sup>4</sup> *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984; *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, s. 37-49.

<sup>5</sup> *Teza teistyczna*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, s. 25-36

<sup>6</sup> *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu relacyjnych transcendentaliów*, Wrocław 2011; tenże, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009.

<sup>7</sup> *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.

wymienić Krapca dzieła<sup>8</sup> stanowiące fundament współczesnej metafizyki tomizmu egzystencjalnego oraz pracę Etienne Gilsona *Tomizm*<sup>9</sup>.

Osobną kwestią jest literatura dotycząca samej teorii partycypacji. Stanowi ona jednocześnie literaturę źródłową dla tematu partycypacji bytu. W porządku chronologicznym trzeba powiedzieć najpierw o dziele Fabra *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino*<sup>10</sup> z 1939 r. oraz Geigera z 1942 r. pt. *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*<sup>11</sup>, a także o pracy Fabra: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*<sup>12</sup> z 1961 r. Obok książek, Fabro pisał również artykuły dotyczące problematyki partycypacji: *La difesa critica del principio di causa*<sup>13</sup>, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy. The Notion of Participation*<sup>14</sup> oraz *Die Wiederaufnahme des Thomistischen „Esse” und der Grund der Metaphysik*<sup>15</sup>. Trzeba wspomnieć jeszcze o artykule Geigera *Abstraction et séparation d'après s. Thomas In de Trinitate*<sup>16</sup> oraz o pracy *Penser avec Thomas d'Aquin*<sup>17</sup>.

W Polsce powstały zasadniczo dwie prace poświęcone w całości teorii partycypacji: dzieło Zdybickiej pt. *Partycypacja bytu. Próba relacji między światem a Bogiem* z 1972 r. oraz praca Ludwika Szafrąńskiego *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu* z roku 1973. Należy jeszcze dodać pracę Andrzeja Maryniarczyka *Zeszyty z metafizyki nr 6. O przyczynach, partycypacji i analogii* wydaną w 2005 r.. Spośród wymienionych dzieł w całości filozoficznemu ujęciu problematyki teorii partycypacji poświęcona jest tylko książka Zdybickiej.

Oprócz książek, należy wskazać artykuły dotyczące teorii partycypacji z zakresu metafizyki autorstwa Zdybickiej: *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*<sup>18</sup>,

---

<sup>8</sup> *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984; tenże, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000; tenże, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.

<sup>9</sup> E. Gilson, *Tomizm*, (przeł. J. Rybałt), Warszawa 1998.

<sup>10</sup> *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino*, Torino 1963. Pierwsze wydanie było w Mediolanie w 1939 r., aczkolwiek bardziej popularne stało się wydanie drugie, a zwłaszcza cytowane w pracy wydanie z 1963.

<sup>11</sup> *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.

<sup>12</sup> *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris 1961.

<sup>13</sup> *La difesa critica del principio di causa*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica”, nr 27(1936), ss. 102-141.

<sup>14</sup> *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy. The Notion of Participation*, „Review of Metaphysics”, nr 27(1974), ss. 449-491.

<sup>15</sup> *Die Wiederaufnahme des Thomistischen „Esse” und der Grund der Metaphysik*, „Tijdschrift voor Filosofie”, nr 43(1981), ss. 90-116.

<sup>16</sup> *Abstraction et séparation d'après s. Thomas In de Trinitate*, „Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques”, 1947, ss. 3-40.

<sup>17</sup> *Penser avec Thomas d'Aquin*, Fryburg 2000.

<sup>18</sup> *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 18(1970), ss. 5-78.

*Ontyczna wspólnota bytów*<sup>19</sup>, *Transcendentalna partycypacja bytu*<sup>20</sup> oraz dwa atykiuły Zdybickiej poświęcone teorii w aspekcie epistemologicznym: *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*<sup>21</sup>, *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej (cz. II)*<sup>22</sup>.

W świetle przedstawionej wyżej literatury na temat teorii partycypacji zachodzi potrzeba opracowania zagadnienia partycypacji z perspektywy filozoficznej z uwzględnieniem istniejącego już dorobku autorów zagranicznych<sup>23</sup> i polskich odnoszących się szczególnie do systemu Tomasza z Akwinu. Historyczne zaś ujęcie teorii partycypacji pozwoli lepiej zrozumieć wkład Akwinaty w problem relacji między Bogiem a światem.

W pracy będzie wykorzystana metoda historyczna i porównawcza z udziałem metody scholastycznej. Wybór tych metod jest podyktowany charakterem rozprawy. Metoda

---

<sup>19</sup> *Ontyczna wspólnota bytów*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 19(1971), ss. 85-94.

<sup>20</sup> *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: J. Morawski (red.), *Logos i Ethos*, Kraków 1971, ss. 171-196.

<sup>21</sup> *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 7/1(1971), ss. 71-104.

<sup>22</sup> *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej (cz. II)*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 8/1(1971), ss. 179-217.

<sup>23</sup> Literatura zagraniczna na temat Tomasza, jego metafizyki i związanej z nią teorii partycypacji jest niezwykle bogata. Tu wymieńmy te pozycje, które zostały wykorzystane w pracy: S. L. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „*Nova et Vetera*”, nr 3(2007), ss. 465-494; J. R. Catan (red.), *Saint Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*, New York 1980; J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague 1972; G. T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington 2008; L. J. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas. In a Historical Perspective*, Leiden – New York – Köln 1993; Tenże, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden 1990; W. J. Hankey, *Aquinas and Platonists*, w: S. Gersh, M. J. F. M. Hoenen (red.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin – New York 2002, ss. 279-325; P. G. Horrigan, *God's Existence and Other Philosophical Essays*, Lincoln 2007; R. Hütter, *Attending to the Wisdom of God – From Effect to Cause, from Creation to God. A Contemporary Relecture of the Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, w: T. J. White, *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist Or Wisdom of God?*, ss. 209-245; N. Laudovikos, *Striving for Participation: Palamite Analogy as Dialogical Syn-energy and Thomist Analogy as Emanational Similitude*, w: C. Athanasopoulos (red.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence in Eastern Orthodoxy*, Cambridge 2013, ss. 122-148; R. McInerney, *Saint Thomas on De hebdomadibus*, w: S. MacDonald (red.), *Being and Goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology*, Ithaca 1991; A. Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Cambridge 2012; R. A. te Velde, *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden 1995; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000.

historyczna posłuży do zbadania powstania i zmian, jakie się dokonały w teorii partycypacji na przestrzeni dziejów od Platona do Tomasza oraz w czasach współczesnych. Diachroniczne ujęcie problematyki partycypacji implikuje użycie metody porównawczej, dzięki której będzie możliwe uchwycenie cech wspólnych i różnic w podejściu do teorii partycypacji u Platona i Tomasza, a zwłaszcza u Geigera i Fabra w stosunku do myśli Akwinaty. Będziemy mogli też porównać interpretacje teorii dokonane przez Geigera i Fabra w świetle metafizyki tomizmu egzystencjalnego. Metoda scholastyczna natomiast stanowi narzędzie analizy pojęć i wyrażeń występujących w pracy, takich jak „partycypacja”, „byt przygodny”, „istnienie samoistne” czy „realna różnica między istotą a istnieniem”.

Praca składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy zatytułowany *Historyczny rys teorii partycypacji od Platona do św. Tomasza z Akwinu* przedstawia dzieje teorii od momentu jej ukonstytuowania się w systemie Platona, poprzez filozofię Arystotelesa i epokę patrystyczną do czasów Tomasza. Przeanalizujemy kluczowe kwestie, które wpłynęły na powstanie teorii oraz jej dalszy rozwój poprzedzający system Tomasza. Można tu wskazać kilka charakterystycznych cech ewolucji teorii partycypacji. Przede wszystkim jej powstanie za sprawą Platona zakreśliło pewną problematykę związaną z teorią, a więc relację tego, co mniej doskonałe do tego, co bardziej doskonałe oraz upodobnienie bytu partycypującego do partycypowanego. Krytyka Arystotelesa zaowocowała odrzuceniem teorii partycypacji na rzecz teorii przyczynowości, z której skorzysta Tomasz ubogacając ją o przyczynę stwórczą. Interesujący jest okres patrystyczny, w którym teoria partycypacji była rozpatrywana w paradygmacie teologicznym bazującym na myśli Platona. To wszystko stanowiło fundament dla Tomaszowej syntezy filozofii i teologii w XIII wieku, w ramach której powstał egzystencjalny nurt filozofii i zainicjowanie nowego rozumienia partycypacji.

Rozdział drugi pt. *Metafizyka istnienia jako fundament teorii partycypacji u św. Tomasza z Akwinu* pokazuje historyczne tło wyodrębnienia przez Tomasza egzystencjalnej koncepcji bytu. Przedstawione zostaną teksty, z których Tomasz korzystał w sformułowaniu *explicite* doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Nauka ta stanowiła podstawę dla filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*, która jest nieodzowna dla egzystencjalnej interpretacji problemu partycypacji. Tomasz opracował nową metafizykę opartą na problematyce istnienia. Wewnętrzna struktura bytu w świetle filozofii Tomasza zostanie odczytana w perspektywie teorii przyczynowości na czele z Przyczyną Stwórczą. Bóg w systemie Tomasza jest Racją Uniesprzeczniającą przygodnego istnienia świata i Źródłem jego racjonalności. Teoria partycypacji u Tomasza jest z jednej strony kontynuacją dziedzictwa minionych wieków, gdyż i Akwinata twierdzi, że byty przygodne posiadają swoje właściwości dzięki uczestnictwu

w Bogu, ale z drugiej strony Tomasz interpretuje związek bytów przygodnych z Bogiem w aspekcie istnienia, co nadaje teorii partycypacji nowego, egzystencjalnego sensu.

W trzecim rozdziale pt. *Teoria partycypacji w ujęciu Louisa Geigera*, przedstawimy Tomaszową teorię partycypacji, jaką pokazują Geiger. Pochylimy się szczególnie nad tekstami źródłowymi zawartymi głównie w wymienionym wyżej dziele tego autora. Podobnie w rozdziale IV zatytułowanym *Teoria partycypacji w ujęciu Cornelio Fabra* skupimy się na omówieniu interpretacji teorii partycypacji w dziełach Fabra bazując na tekstach źródłowych. Te dwa rozdziały mają na celu przede wszystkim przedstawienie poglądów Geigera i Fabra, nie zaś ocenę ich ujęć teorii partycypacji. Wychodząc od ogólnej charakterystyki partycypacji przejdziemy następnie do omówienia łącznie czterech rodzajów partycypacji wyróżnionych przez Geigera i Fabra.

W ostatnim rozdziale, zatytułowanym *Próba syntezy*, skupimy się najpierw na ukazaniu różnic i cech wspólnych pomiędzy omawianymi autorami odnośnie do teorii partycypacji. Porównamy między sobą omówione w dwóch poprzednich rozdziałach typy partycypacji pokazując ich specyfikę w ramach filozofii Geigera i Fabra oraz odnosząc wyróżnione przez nich rodzaje partycypacji do siebie nawzajem. Zobaczymy, na ile ujęcia Geigera i Fabra są ze sobą kompatybilne, a na ile rozbieżne. Podejmiemy następnie próbę oceny interpretacji omawianych autorów z tomizmem egzystencjalnym. Autorką, która dokonywała już takiej konfrontacji stanowisk pomiędzy tomizmem egzystencjalnym a Geigerem i Fabro jest Zdybicka, dlatego też jej dzieła będą stanowić główny punkt odniesienia. Na końcu pokażemy też możliwości zastosowania teorii partycypacji w próbach rozwiązywania istotnych problemów filozoficznych. Dzięki temu zostanie ukazane znaczenie teorii partycypacji dla współczesnej filozofii, zwłaszcza zaś jej konieczność w metafizyce tomizmu egzystencjalnego.

## ROZDZIAŁ I

### ROZWÓJ HISTORYCZNY TEORII PARTYCYPACJI DO TOMASZA Z AKWINU

Niniejszy rozdział zostanie poświęcony historii powstania teorii partycypacji i jej dziejom do św. Tomasza z Akwinu. Okres ten jest pierwszym z trzech etapów kształtowania się tej teorii. Obejmuje czas od V w. przed Chr. do XIII w. po Chr. i sam dzieli się na trzy podokresy:

- 1) powstanie i rozwój filozofii Platona,
- 2) czasy od Arystotelesa do powstania chrześcijaństwa,
- 3) epoka chrześcijańska od początku do św. Tomasza.

Te przedziały czasowe wskazują okresy rozwoju lub stagnacji w historii teorii, tudzież zmianę paradygmatu myśli filozoficznej, w ramach którego rozpatrywano kwestię relacji między Bogiem a światem, a więc to, czego dotyczy teoria partycypacji, przynajmniej z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego. Jedno jest natomiast wspólne dla całego okresu od Platona do Tomasza: brak egzystencjalnej koncepcji bytu. Wyodrębnienie egzystencjalnego aspektu bytu wyznacza nowy etap w historii teorii partycypacji, dlatego zostanie mu poświęcony następny rozdział. Teraz zaś przyjrzyjmy się pierwszemu stadium w dziejach teorii.

#### 1. Platon jako twórca teorii partycypacji

Początki teorii partycypacji wiążą się z filozofią Platona. Aby uzasadnić tę tezę zdefiniujemy, co tak naprawdę będziemy rozumieć pod pojęciem „partycypacja”. Wydaje się, że adekwatne określenie partycypacji podała Zdybicka, dlatego proponuję przyjąć za nią następujące określenie:

„Termin partycypacja – najogólniej wzięty – oznacza relację zachodzącą między dwiema rzeczywistościami, przy czym jeden człon relacji, zawierający zwykle szereg elementów, ma się do drugiego jak część do całości, wielość do jedności, jak to, co niedoskonałe do doskonałego, nieidentyczne do identycznego z sobą, ograniczone do nieograniczonego, podobne do tożsamego, posiadające do będącego, złożone do prostego, pochodne od pierwotnego, uprzyczynowane do nieuprzyczynowanego. Partycypacja oznacza więc udział w pewnej całości, co suponuje istnienie jakiejś całości (jedności, wspólnoty) oraz pokrewieństwo, wspólnotę między częściami a całością (wielością i jednością) oraz między poszczególnymi częściami”<sup>24</sup>.

Jest to ogólna charakterystyka partycypacji, która wskazuje na bardzo ważną jej cechę: muszą istnieć dwie rzeczywistości, przy czym nie może być między nimi równości, lecz mają tworzyć relację hierarchiczną konieczną dla rzeczywistości niższego rzędu. Precyzując powyższy opis Zdybicka – na gruncie klasycznej filozofii bytu – podaje filozoficzne znaczenie terminu „partycypacja”:

„(...) oznacza on zawsze relację między dwoma członami jakiejś rzeczywistości, z których jeden (partycypowany) posiada charakter ogólny, jest jakąś pełnią doskonałości (relatywną lub bezwzględną), a drugi (partycypujący) przyjmuje czy posiada coś z tej doskonałości, całości czy pełni. Rzeczywistość partycypowana jest więc w stosunku do rzeczywistości partycypującej bardziej doskonała, posiada jakieś atrybuty czy funkcje, które należą do jej natury, podczas gdy rzeczywistość partycypująca ma je jedynie «z przydziału» i dlatego posiada je zawsze w mniejszym stopniu, bardziej ograniczonym niż pierwsza. (...) W zależności od natury rzeczywistości partycypowanej i partycypującej inaczej kształtuje się charakter partycypacji. Zawsze obowiązuje zasada, że partycypuje się coś, czego nie posiada się na mocy natury”<sup>25</sup>.

Bazując na powyższej charakterystyce partycypacji możemy stwierdzić, że to właśnie Platon dokonał pierwszego istotnego przełomu w metafizyce, który umożliwił sformułowanie teorii partycypacji. Filozofia od Talesa z Miletu do Platona była nacechowana monistyczną wizją świata. Oczywiście, możemy tak powiedzieć z odległej perspektywy, gdyż filozofia przed-platońska była materialistyczna, poszukiwała ἀρχή jako praelementu całej rzeczywistości i obecnego w niej nieustannie, zmultiplikowanego, zmieniającego jedynie parametry, kształt, ale zawsze będącego tym samym<sup>26</sup>. To był początek filozofii i jednocześnie monistycznej interpretacji rzeczywistości<sup>27</sup>. Brakowało w niej relacji dwóch odrębnych elementów, a zatem nie było niczego, co mogłoby partycypować w czymś innym.

---

<sup>24</sup> *Partycypacja bytu. Próba relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972., s. 19.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 20-21.

<sup>26</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, (tłum. K. Leśniak), w: *Tenże, Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, A 983 b 7-20.

<sup>27</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 1. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2006, s. 47.

Zobrazowaniem sytuacji w ówczesnej filozofii może być zdanie Heraklita z Efezu: „ze wszystkiego jedno, i z jednego wszystko”<sup>28</sup>.

Wydaje się, że do Platona wszyscy filozofowie pozostawali monistami, aczkolwiek późniejsza pluralistyczna myśl filozoficzna zaczerpnęła wiele z ich dorobku. Mam tu na myśli głównie Heraklita i Pitagorasa, którzy doprowadzili filozofię do pojęcia „uczestnictwa”. Chodzi o pewien schemat rozumowania. U Heraklita spotykamy pojęcie logosu<sup>29</sup>. To była jego zasada świata w odróżnieniu od pozostałych Jończyków. Ów logos można interpretować jako regułę stanowiącą podstawę czy prawo, według którego wszystkie rzeczy są rządzone z zaznaczeniem, że logos posiada rozumność i inteligencję<sup>30</sup>. Świat nie partycypuje w logosie, gdyż jest to ciągle monizm, logos jest tej samej natury, co świat. Jest jednak myśl, że świat jakoś uczestniczy w logosie. Podobnie u pitagorejczyków. Liczba spełnia rolę logosu, sprawia, że świat jest harmonijny i można go nazywać kosmosem<sup>31</sup>. Ogólna więc idea inteligibilności świata, którą będzie można w przyszłości wytłumaczyć partycypacją w Absolucie czy w ideach, powstała długo przed Platonem. Jednak dopiero założyciel Akademii dał filozofii teorię partycypacji.

Platon dokonał tego, co potrzeba dla teorii partycypacji: zanegował monizm otwierając filozofię na nową rzeczywistość. Warunkiem do zaistnienia relacji partycypacji jest nieproporcjonalność pomiędzy dwoma rzeczywistościami. I w teorii idei tak jest: świat idei jest doskonalszy od świata materialnego. Dzięki temu to, co materialne może partycypować w tym, co doskonałe. Powstaje pytanie, dlaczego Platon wprowadził teorię idei? Do czego miała mu służyć?

Otóż musimy pamiętać, że na Platona wielki wpływ miał jego mistrz – Sokrates. Ten zaś zrezygnował z filozofii przyrody. Ksenofont wyjaśnia niechęć Sokratesa do badania przyrody tak:

„Sokrates zawsze zresztą przebywał w miejscach publicznych. Rano szedł do krużganków i gimnazjów, około południa, kiedy rynek napelniał się ludźmi, można było go tam widzieć, a przez pozostałą część dnia zawsze się tam obracał, gdzie spodziewał się spotkać najwięcej ludzi. Bardzo wiele z nimi rozmawiał, a kto chciał, mógł się przysłuchiwać jego wywodom, ale nikt nie widział, aby czynił coś bezbożnego albo niegodziwego, ani nie słyszał, aby mówił o czymś podobnym. Nie rozprawił o naturze wszechrzeczy tak, jak czyni większość filozofów, ani nie dociekał, jak powstał w tak zwany w języku sofistów «kosmos», ani pod

---

<sup>28</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. 1 (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2005, s. 97.

<sup>29</sup> Por. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 71-94.

<sup>30</sup> G. Reale, *dz. cyt.*, s. 100.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 116.



działaniem jakich koniecznych przyczyn zachodzą wszelkie zjawiska na niebie. Przeciwnie, jasno dowodził, że kto zaprzęta sobie głowę takimi sprawami, jest głupcem. I najpierw starał się zbadać, czy czasem tacy filozofowie nie dlatego doszli do przekonania, że już dostatecznie poznali sprawy związane z człowiekiem, czy też, pojmując sprawy ludzkie, roztrząsając zaś boskie, sądzą, że postępują w sposób właściwy. Często dziwił się, że nie rozumieją dość jasno, że zbadanie takich tajemnic nie leży w mocy człowieka, skoro nawet filozofowie, którzy uważają się na najwyższe autorytety, za ludzi kompetentnych do zabierania głosu w tych sprawach, nie zgadzają się na tym punkcie w poglądach, ale kiedy ich nawzajem porównać, podobni są do ludzi szalonych”<sup>32</sup> (podkreślenia moje – R. Sz.).

Według Sokratesa w przyrodzie albo nie można odkryć prawdy, albo ona tam jest, ale jej odnalezienie przekracza możliwości człowieka. W każdym razie Sokrates przeniósł problematykę teoriopoznawczą z przyrody na człowieka. Platon przejął nastawienie Sokratesa, ale pojawił się pewien problem. Jednym z założeń filozofii sokratejskiej jest natywizm<sup>33</sup>, ale Sokrates nie tłumaczy, skąd się wzięła wiedza, którą wydobywał z ludzi. Potrzeba było nowego spojrzenia na tę kwestię. Teoria idei wraz z przyjęciem metempsychozy dobrze tłumaczyła natywizm, a co za tym idzie aprioryzm skrajny, który był rezultatem Platońskiej antropologii i epistemologii.

Geneza pojęć ogólnych również została rozwiązana. Pytanie, dlaczego jedno pojęcie odnosi się do wielu materialnych rzeczy, doprowadziło do uprzedmiotowienia sensu pojęć ogólnych a stąd

„(...) narodziła się platońska koncepcja idei jako czegoś realnie istniejącego, co jest ogólne, niezłożone, wieczne i niematerialne, a co istnieje samo w sobie. Idea jest jedynie rzeczywistym bytem. Stąd rzeczywistym światem jest świat idei, który jest oddzielony od świata rzeczy materialnych i jemu przeciwstawiony”<sup>34</sup>.

Platon stworzył hierarchię bytów różniących się jakościowo do tego stopnia, że monizm nie mógł się już dłużej ostać. Oto, co czytamy w jednym z dialogów:

---

<sup>32</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta* (przeł. L. Joachimowicz), Warszawa 1967, II, 10-13.

<sup>33</sup> Pogląd, wedle którego posiadamy pojęcia wrodzone. Kazimierz Ajdukiewicz precyzując pojęcie natywizmu podkreśla, że umysł – według racjonalistów genetycznych – „jest tak urządzony, że takie właśnie a nie inne pojęcia musi utworzyć, że do takich, a nie innych przekonań dojść musi – nienależnie o tego, czego by mu dostarczały zmysły i introspekcja. Zmysły nie mają według natywistów wpływu na to, jaka jest treść niektórych naszych pojęć i przekonań. Rola zmysłów ogranicza się tylko do tego, iż wyzwalają one owe myśli, potencjalnie zawarte już niejako w organizacji ludzkiego umysłu” – *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Kęty – Warszawa 2004, s. 30. Wydaje się, że taki właśnie natywizm wyznawał Sokrates stosując metodę elenktyczną i majeutyczną.

<sup>34</sup> A. Maryniarczyk, *dz. cyt.*, s. 87.

„(...) istnieje jeden rodzaj rzeczy, niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w sobie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden inny sposób niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie, który powstaje w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada – uchwycić go potrafi mniemanie i spostrzeżenie. I trzeci rodzaj istnieje. Jest nim zawsze przestrzeń. Jej się zguba nie chwyta. Wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce. Można ją bez pomocy zmysłów uchwycić za pomocą rozumowania gorszego gatunku, a wierzyć jej trudno. (...) Tak niech się przedstawia w ogólnym zarysie moja myśl (...), że istnieje byt, przestrzeń i powstawanie, trzy rzeczy trojaki – istniały już, zanim świat powstał”<sup>35</sup>.

Platon wprowadził więc dualizm świata: rzeczywistość idei to zbiór bytów partycypowanych przez „byty” materialne. Idee transcendują świat materialny. Dzięki tej cesze jest możliwa partycypacja. Gdyby bowiem idee były bytami wirtualnymi, wprowadzonymi tylko po to, aby wytłumaczyć jakoś to, co nazywamy transcendentiami charakteryzującymi wszystkie byty, to nie byłaby to jeszcze partycypacja. Ona bowiem może zachodzić wyłącznie pomiędzy bytami realnymi. Platon i tę cechę uwzględnił. W *Fajdosie* czytamy taki oto opis rzeczywistości ponadzmysłowej:

„Miejsce to zajmuje nie ubrana w barwy, ani w kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje, aż ją obręcz drogi znowu na to samo miejsce przyniesie. A podczas tego obiegu ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem. I inne tak samo istotne byty ogląda, a tym się nakarmiwszy, z powrotem się w głąb wszechświata zanurza i do domu wraca”<sup>36</sup>.

Dusza oglądająca tamten świat ma do czynienia z bytami rzeczywiście istniejącymi, innymi od tych, które ludzie zwykli nazywać bytami. Idee to byty prawdziwe w porównaniu do materii<sup>37</sup>. Oprócz realności cechują się<sup>38</sup>:

- 1) inteligibilnością – mogą być poznane tylko intelektualnie;
- 2) niecielesnością – należą do innego wymiaru, transcendują świat materialny;
- 3) niezmiennością – idee nie powstają, nie giną i nie podlegają zmianą;
- 4) samoistnością – ich istnienie jest tożsame z istotą;

<sup>35</sup> *Timajos*, w: *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, (przeł. i oprac. P. Siwek), Warszawa 1986, 51 E – 52 D.

<sup>36</sup> *Fajdos*, (przeł. W. Witwicki), Kęty 2002, 247 c-e.

<sup>37</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2 (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2005, s. 95.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 91-92.

5) jednością – idee jednoczą wielość partycypujących w nich rzeczy.

Trzeba jednak pamiętać, że Platowska wizja rzeczywistości jest dualistyczna, czyli świat materialny, pomimo swej niebytności w stosunku do idei, jest *de facto* realny. W przeciwnym wypadku monizm materialistyczny Jończyków zostałby zamieniony na monizm spirytualistyczny. Tak nie jest. Te dwie rzeczywistości istnieją<sup>39</sup>, natomiast relacja między nimi nie jest natury przyczynowej w sensie istnienia. Pojęcie stworzenia jest „nieobecne w spekulacji Greków”<sup>40</sup> jak również w całej tradycji neoplatońskiej bazującej na emanacjonizmie<sup>41</sup>. Partycypacja u Platona musi zatem odnosić się do innego aspektu bytu niż egzystencjalny. Dla niego problemem była wielość i zmienność bytów oraz ich wzajemna relacja<sup>42</sup>. Platon używał terminu μέθεξις<sup>43</sup> od czasownika μέτεχειν, który wyraża uczestnictwo i pochodzi ze zbitki ἔχω – mam, posiadam, otrzymuję oraz μετά – wraz, razem, współ<sup>44</sup>. Poza tymi terminami Zdybicka przytacza za Platonem inne określenia mające związek z partycypacją, jak:

- κοινόνω, κοινωνία – wspólność, wspólnota, związek, połączenie;
- μεταλαμβάνω – „przyjmowanie swojej części od kogoś, przyjmowanie czegoś za coś”<sup>45</sup>;
- μετάσχεσις – „uczestniczenie w naturze czegoś”<sup>46</sup>;
- μετάληψις – mieć udział w czymś, zgadzać się z czymś;
- σύνειμι – łączyć się, kojarzyć;
- παρᾶειναι – „być przy czymś, być obecnym”<sup>47</sup>;
- παραγίγνομαι – znajdować się obok, uczestniczyć w czymś;
- εἰκαστικός – podobny do czegoś;
- μίμησις – naśladownictwo, obraz, odtworzenie, podobizna;
- μετεῖναι – „należec do kogoś, iść w te same ślady, znajdować się wśród czegoś”<sup>48</sup>.

Wszystkie te określenia są związane z platońskim dualizmem, jednak sam filozof traktował je jako propozycje i nie widział w nich ostatecznych odpowiedzi<sup>49</sup>. Uznając jednak, że dla

---

<sup>39</sup> Por. Platon, *Fedon*, (przeł. W Witwicki), Warszawa 1958, 79 a.

<sup>40</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Słownik, indeksy i bibliografia*, t. 5 (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2002, s. 224.

<sup>41</sup> A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, (red. A. Maryniarczyk i in.), Lublin 2001, s. 310.

<sup>42</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 10.

<sup>43</sup> Wskazał na to Arystoteles: *Metafizyka*, A 987 b.

<sup>44</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 21.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 23.

<sup>46</sup> *Tamże*.

<sup>47</sup> *Tamże*.

<sup>48</sup> *Tamże*.

<sup>49</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, t. 2, *dz. cyt.*, s. 109.

Platona „idea jest prawdziwą przyczyną tego, co zmysłowe”<sup>50</sup> Giovanni Reale charakteryzuje wzajemne odniesienie idei do materii następująco:

„a) To co zmysłowe jest *mimesis* tego co inteligibilne, ponieważ je naśladuje, chociaż nigdy nie zdoła mu dorównać (stając się ustawicznie, kiedy rośnie, zbliża się do swego idealnego modelu, a potem oddala się od niego, gdy ulega rozkładowi). b) To co zmysłowe, w takiej mierze, w jakiej urzeczywistnia swoją istotę, *partycypuje*, to znaczy ma udział w tym, co inteligibilne (a w szczególności to właśnie dzięki temu *uczestnictwu* w idei istnieje i jest poznawalne). c) Można powiedzieć, że to, co zmysłowe ma *wspólnotę*, czyli styczność z tym, co inteligibilne, jako że inteligibilne jest przyczyną i fundamentem zmysłowego; to co zmysłowe ma tyle bytu i poznawalności, ile uzyska od tego co inteligibilne i w takiej mierze, w jakiej posiada ten byt i tę poznawalność, posiada *wspólnotę* z tym co inteligibilne. d) Można wreszcie także powiedzieć, że to co inteligibilne jest *obecne* w tym co zmysłowe w takiej mierze, w jakiej przyczyna jest obecna w skutku, zasada w tym, czego jest zasadą, warunek w tym, co od niego zależy”<sup>51</sup>.

Powyższa charakterystyka partycypacji dobrze wyjaśnia jej istotę. Partycypowanie polega na naśladowaniu bytu partycypowanego przy zachowaniu jednak ontologicznej niedoskonałości bytu partycypującego. Partycypacja zachodzi między co najmniej dwoma bytami, spośród których jeden – według Platona – jest natury duchowej, a drugi natury materialnej. Byt partycypowany jest źródłem inteligibilności, którą udziela pozostałym bytom oraz jest obecny w tych bytach i jednocześnie wciąż odrębny. O tej odrębności świadczy fakt, że byt partycypujący nigdy nie osiągnie doskonałości owej partycypowanej inteligencji, więc zawsze będzie między nimi różnica. Poza tym sama możliwość mówienia o partycypacji jest rezultatem istnienia realnej różnicy pomiędzy bytem partycypowanym i partycypującym. Gdyby nie było różnicy, nie byłoby partycypacji.

Relacja bytów materialnych do idei stanowi osobny problem. Partycypacja sprawia wszystko to, o czym mówiliśmy wyżej, ale czymś zupełnie innym jest kwestia samego zachodzenia relacji partycypacji, lub – inaczej mówiąc – co doprowadziło do pojawienia się tej relacji. Myśl grecka dopuszczała możliwość istnienia chaosu. Wydaje się, że chaos jest złączony z koncepcją wiecznej materii. W kreacjonizmie trudno doszukać się jakiegoś nieuporządkowania jako określenie chaosu<sup>52</sup>, gdyż Bóg jest Przyczyną wszystkiego, wraz ze wszystkimi cechami świata, które mogły – być może – nie od razu być rozwinięte, ale jednak tkwiły w świecie zalążkowo. Chaos natomiast jest brakiem uporządkowania materii odwiecznie istniejącej, która w pewnym momencie przestała być nieuformowana. Jest to moment

---

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 110.

<sup>51</sup> *Tamże*.

<sup>52</sup> Por. tenże, *Historia filozofii starożytnej...*, t. 5, dz. cyt., s. 45

zaistnienia partycypacji. Ta bowiem nie ma wpływu na istnienie bytów partycypujących skoro te są wieczne ze swej natury. U Platona partycypacja ma wpływ na ich sposób istnienia. Dlatego powstaje pytanie o przyczynę zmiany, w wyniku której chaos stał się materią inteligibilną.

Tutaj Platon odwołuje się do Umysłu, który przypomina Demiurga-Rzemieślnika. Działanie Demiurga przedstawia następująco:

„Przed uformowaniem bowiem świata wszystkie te elementy zachowywały się bez rozumu i bez umiaru. Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku, ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy, lecz pozostawały na ogół w tym stanie, w jakim znajduje się naturalnie każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny. Gdy już w tym stanie otrzymały od Niego swoje formy pod wpływem Idei i Liczb. O ile to tylko było możliwe, Bóg utworzył z tych rodzajów, które były tak rozłożone, zespół najpiękniejszy i najlepszy. Niech we wszystkim i zawsze to, cośmy powiedzieli służy nam za podstawę”<sup>53</sup>.

Z powyższego fragmentu wynika, że Demiurg zapośrednicza inteligibilność rzeczywistości materialnej od idei i liczb. Sama partycypacja zaczyna się w momencie nadania formy materii przez Demiurga, chociaż i przed uformowaniem „ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy”. Dopiero jednak Bóg-Demiurg powoduje, że relacja pomiędzy materią a ideami zaczyna istnieć.

Podsumujmy treść podrozdziału zanim zajmiemy się problematyką partycypacji po Platonie. A zatem:

- 1) Partycypacja oznacza relację, w której biorą udział dwie rzeczywistości, przy czym jedna musi być ontycznie doskonalsza od drugiej i jest zarazem tą, która jest partycypowana.
- 2) Za autora teorii partycypacji należy uznać Platona, gdyż dopiero on wprowadził do filozofii teorię idei, z którą wiązało się przełamanie monoteistycznej wizji świata zapoczątkowanej przez jońskich filozofów przyrody. Świat Platona jest dualistyczny, dzięki czemu zostało spełnione podstawowe wymaganie do mówienia o partycypacji: istnienie dwóch rzeczywistości, wśród których jedna jest doskonalsza (świat idei) od drugiej (świat materii).
- 3) Partycypacja u Platona jest związana z koncepcją wiecznej materii, dlatego nie jest ona relacją przyczynową w sensie egzystencjalnym, lecz esencjalnym.

---

<sup>53</sup> *Timajos*, dz. cyt., 53 a-b.

- 4) Początkiem relacji partycypacji jest uformowanie nieuporządkowanej materii przez Demiurga wpatrującego się w idee.

Wraz z pojawieniem się teorii *creatio ex nihilo* zaistnienie partycypacji zostanie przesunięte na moment stworzenia. Do tego trzeba będzie posiadać egzystencjalną koncepcję bytu sformułowaną – według tomizmu egzystencjalnego – dopiero przez Akwiantę. Nie zmienia to faktu, że Platon jest prekursorem teorii partycypacji. Jak się kształtowały jej dzieje po nim?

## 2. Teoria partycypacji a filozofia Arystotelesa

Teoria partycypacji po Platonie związana jest głównie z arystotelesowską krytyką teorii idei. Arystoteles sprawił, że problematyka partycypacji po Platonie przestała mieć znaczenie, natomiast patrząc ze współczesnej perspektywy, przyczynił się do jej reinterpretacji w świetle Tomaszowej koncepcji bytu.

Dlaczego Arystoteles przeciwstawił się teorii idei? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie należy rozpatrywać w świetle teorii przyczynowości oraz teorii aktu i możliwości. Arystoteles potrafił wytłumaczyć ontologię świata bez odwoływania się do teorii idei, lecz do czterech przyczyn, aktu i możliwości. Według Maryniarczyka „teoria więc przyczyn wystarczająco wyjaśniała fakt relacji między i wewnątrzbytowych, zaś w ramach teorii aktu i możliwości zagwarantowana była jedność ujęć poznawczych i zbornosc całościowej wizji świata”<sup>54</sup>. Przedstawmy teraz zasadnicze uwagi kierowane przez Stagirytę pod adresem teorii idei i związanej z nią teorii partycypacji.

Arystoteles twierdzi, że Platon był zainspirowany Sokratesem tworząc teorię idei, oraz że był prekursorem pojęcia uczestnictwa. Stagiryta wskazał też, że Platon nie wyjaśnił, czym jest sama partycypacja:

„Platon przyjął jego (Sokratesa – R. Sz.) naukę, sądził jednak, że odnosi się do innego bytu, a nie do rzeczy zmysłowych tej racji, że wspólna definicja nie może się odnosić do rzeczy zmysłowych, które się stale zmieniają. Tego rodzaju byty nazwał Ideami, a wszystkie rzeczy zmysłowe są podług nich nazywane i na zasadzie stosunku do nich; bo wielość rzeczy istnieje przez uczestniczenie (*κατὰ μέθεξις*) w Ideach, które mają tę samą co i one nazwę. Tylko wyraz «uczestniczenie» był nowy; już bowiem pitagorejczycy uczyli, iż rzeczy istnieją dzięki

---

<sup>54</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 6. O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005, s. 90.

naśladownictwu liczb, a Platon zmieniając nazwę twierdził, że istnieją dzięki uczestniczeniu. Pytanie jednak, czym ma być to «uczestniczenie» czy naśladownictwo, pozostawili bez odpowiedzi<sup>55</sup>.

Arystoteles łączy zatem uczestnictwo w ideach z naśladowaniem ich. Wskazał także na relację wielości rzeczy z jednością w nich obecną spowodowaną właśnie partycypacją w ideach. Zarzut, że Platon nie wyjaśnił natury partycypacji jest słuszny, ale można go odnieść nie tylko do Platońskiej interpretacji partycypacji, lecz do teorii partycypacji jako takiej, również w jej późniejszych etapach rozwoju<sup>56</sup>. Należy bowiem pamiętać, że teoria partycypacji jest opisem, nie zaś wglądem w proces partycypowania. Jednym z podstawowych problemów w dostrzeżeniu istoty tego procesu jest brak możliwości ujrzenia jednego z członów relacji partycypacji, czyli Bytu Partycypowanego. Dzięki temu jednak, że teoria ta obejmuje całą rzeczywistość, a więc też rzeczywistość transcendentną wobec postrzegalnej zmysłowo, jest ona najbardziej ogólną teorią<sup>57</sup>, co jest jej zaletą. Dlatego zarzut Arystotelesa nie podważa samej teorii, a wynika z przeorientowania jego filozofii na rzeczywistość materialną.

Arystoteles krytykuje teorię idei również dlatego, że nie wyjaśnia jedności wielu rzeczy:

„Nie mają racji ci, co widzą w idei jedność wielu rzeczy. Pochodzi to stąd, że nie potrafią oni wyjaśnić, jakie to są owe substancje niezniszczalne, odrębne od jednostkowych i zmysłowych. Identyfikują je więc, to znaczy

---

<sup>55</sup> *Metafizyka*, A 987 b. warto podać ten sam tekst w opracowaniu Maryniarczyka i Krapca na podstawie tłumaczenia Tadeusza Żeleźnika, gdyż jest on jeszcze bardziej wymowny. Według Platona – jak zauważa Arystoteles – nie jest możliwe „żeby ogólne odnosiło się do czegoś ze świata tych rzeczy, które stale się zmieniają. I ten drugi rodzaj bytu nazwał in ideami twierdząc, że wszystkie rzeczy postrzegalne istnieją oddzielone od nich i mają od nich nazwy, gdyż przez uczestnictwo w ideach istnieje wielość rzeczy jednoimiennych z nimi. Ale właśnie jeśli chodzi o uczestnictwo, to użył on tylko innej nazwy. Albowiem pitagorejczycy mówią, że rzeczy są przez naśladowanie liczb, a Platon zmieniając terminologię powiada, że istnieją przez uczestnictwo. Na czym jednak miałyby polegać to uczestnictwo w ideach albo naśladowanie – tego już nie wyjaśniono” – *Metafizyka*, A 987 b, cyt. za: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 89-90.

<sup>56</sup> Ubiegając nieco wnioski, jakie można wysunąć studiując teorię partycypacji, można powiedzieć, że partycypowanie świata w Bogu – jak to powie później Tomasz z Akwinu – pozostanie na zawsze tajemnicą dla ludzkiego rozumu. Z jednej bowiem strony pomiędzy Bogiem a światem nie zachodzi związek substancjalny, ale z drugiej zachodzi związek partycypacji. Partycypowanie świata w Bogu nie powoduje, że Bóg jest obecny w stworzeniu substancjalnie, jak również nie sprawia, że świat jest substancjalnie obecny w Bogu. Owa nieobecność tych dwóch bytów w sobie nawzajem (czyli Boga i świata) nie oznacza jednak jakiegś egzystencjalnej próżni, w której miałby istnieć świat. Gdyby świat znajdował się w takiej egzystencjalnej próżni, to przeczyłoby to istnieniu w każdym bycie przygodnym realnej różnicy między istotą a istnieniem. Rzeczywistość przygodna nie istnieje dzięki sobie. Istnieje więc jakaś niewidzialna „nic” łącząca świat i Boga, „nic” wychodząca od Boga a nie będąca Nim samym. Jest ona przy tym tak delikatna, że nie sprowadza Boga do istnienia substancjalnego w stworzeniach i nie wtapia świata w substancję Bożą, lecz zachowuje rzeczywistą różnicę między Bogiem a światem. Jest to zatem jakiś osobliwy „balans”, który my nazywamy partycypacją bytu. Sama istota procesu partycypowania świata w Bogu, pozostaje dla nas niezgłębioną tajemnicą. Ludzki umysł posiłkuje się poznaniem zmysłowym i w tych bezpośrednich danych świata nie odnajduje Boga, ale sama rzeczywistość poznawana przez zmysły „domaga się” wyjaśnienia swego istnienia. Stąd ludzki rozum dokonuje owego „przeskoku” w stronę Boga jako racji uniesprzeczniającej przygodne istnienie świata poznawalnego poprzez zmysły.

<sup>57</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 87.

człowieka jako takiego, konia jako takiego, pod względem gatunku ze zniszczalnymi, które znamy przydając do nazw rzeczy zmysłowych określenie «jako takie»<sup>58</sup>.

Bazując na teorii przyczynowości Arystoteles zaatakował teorię idei również z powodu niemożliwości uznania idei za przyczyny rzeczy materialnych, gdyż trzeba byłoby multiplikować idee oraz uznawać istnienie tych, które nie odnoszą się do żadnych rzeczy:

„Ci, którzy podawali idee jako przyczyny, chcąc przede wszystkim ogarnąć rozumem przyczyny rzeczy otaczającego nas świata, wprowadzili inne, ilościowo im równe, tak jak gdyby ktoś, kto chciałby policzyć rzeczy, sądził, że nie potrafi tego dokonać, ponieważ jest ich mało, a jeżeli powiększy ich liczbę, to potrafi je policzyć. Ilość idei jest równa albo nie mniejsza w porównaniu z tymi rzeczami, których przyczyn filozofowie poszukiwali, ażeby od nich przejść do Idei. (...).

Dalej, żaden ze sposobów, za pomocą których dowodzimy istnienia Idei, nie jest przekonujący; z niektórych bowiem nie wynika żaden konieczny wniosek, a z innych nawet wynika, że istnieją Idee rzeczy, które według naszego poglądu nie powinny mieć Idei. Według bowiem argumentów z «istnienia wiedzy» istnieją Idee wszystkich rzeczy, o których istnieje wiedza, a według argumentu «Jedno nad wielością» (κατὰ τὸ ἐν ἑπὶ πολλῶν) istnieją nawet Idee negacji; według argumentu, że «istnieje przedmiot myśli również i wtedy, gdy rzecz zginie», byłyby również Idee rzeczy zniszczalnych, bo ich wyobrażenie trwa w myśli. Nawet silniejsze argumenty prowadzą jedynie do Idei relacji (πρός τι), dla których nie przyjmujemy niezależnych rodzajów, a inne wprowadzają «trzeciego człowieka» (τρίτου ἄνθρωπον)<sup>59</sup>.

Ilość idei, jakie trzeba przyjąć, aby uznać je za przyczyny istnienia rzeczy materialnych jest równa liczbie idei. Tak wielka liczba przyczyn wprowadza komplikacje w wyjaśnianiu, zamiast upraszczać. W porównaniu do teorii przyczynowości Arystotelesa, gdzie mamy przyczynę materialną, formalną, sprawczą i celową, teoria idei wydaje się być utrudnieniem w przyczynowym poznawaniu świata<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> *Metafizyka...*, dz. cyt., Z 16, 1040 b 29-30.

<sup>59</sup> *Tamże*, A 990 b.

<sup>60</sup> Warto zauważyć, że intuicja Arystotelesa co do ilości przyczyn – mianowicie, że im jest ich więcej, tym teoria mniej prawdziwa – pokrywa się ze współczesną nauką. Dzisiejszy pogląd (a nawet postulat) w fizyce teoretycznej, że prawdziwa teoria powinna być piękna, prosta i elegancka znajduje odzwierciedlenie u Arystotelesa. Michał Heller uważa nawet, że te postulaty są „kryterium trafności odkrycia naukowego” – *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998, s. 68. Najwyraźniej Stagiryta nie dostrzegł piękna, prostoty i elegancji w teorii idei w porównaniu z teorią przyczynowości. Dla Greków kluczowym pojęciem w kwestii piękna i wszystkiego, co się z nim wiąże, była symetria. Michał Heller przywołuje tu Wielką Teorię Piękną, o której pisze tak: „Wywodzi się ona ze szkoły pitagorejskiej i głosi, że istotą piękna jest proporcja. Coś jest piękne, jeżeli jego części, lub jakieś inne dające się wyrazić w liczbach własności, pozostają do siebie w ściśle określonych stosunkach. Dla brył i własności geometrycznych proporcja sprowadza się do symetrii, w muzyce staje się harmonią. Z Wielkiej Teorii wynikała teza o swoistej racjonalności piękna: piękno poznajemy raczej rozumem niż zmysłami, i teza obiektywizmu: piękno jest obiektywną cechą rzeczy pięknych, tak jak obiektywne są proporcje pomiędzy liczbami; ani piękno, ani proporcje nie zależą od subiektywnego nastawienia kogoś, kto kontempluje piękno lub liczy proporcje” – *tamże*, s. 66. Według Hellera Wielka Teoria przetrwała obecnie tylko w fizyce teoretycznej – *tamże*, s. 67.



W końcu więc Arystoteles pyta:

„(...) co dają Idee rzeczom świata wiecznego, jak i przedmiotom zmysłowym, a także powstającym i ginącym? Bo nie są ani przyczyną ruchu, ani jakiegokolwiek w nich zmiany. Nie przyczyniają się też w żaden sposób do poznawania innych rzeczy (nie są bowiem ich substancją, gdyż musiałyby w nich być), ani do wyjaśnienia ich istnienia, bo nie znajdują się w poszczególnych rzeczach, które w nich uczestniczą; gdyby w nich były, mogłyby być uznane za przyczyny (...). Argument ten jednak (...) nie jest trudny do odparcia, gdyż łatwo jest zebrać liczne zarzuty przeciwko tego rodzaju pogładowi.

Ale przecież inne rzeczy nie mogą pochodzić z Idei (ἰεκ) żadnym z przytoczonych znaczeń «z». Mówić zaś, że są wzorami i że rzeczy w nich uczestniczą to tyle, co posługiwać się pustymi słowami i poetyckimi przenośniami. Czym więc jest to, co sprawia, że się spogląda ku Ideom?

Gdyby idee były obecne w rzeczach substancjalnie, to mogłyby być ich przyczynami. Jednak idee są wyłącznie transcendentne. Dlatego nie mogą być ani przyczynami ani wzorami, zaś mówienie o partycypacji w nich jest pustym gadaniem. Platoński dualizm oznacza, że idee nie mogą być immanentne wobec świata materialnego. To jest właśnie to, na co zwrócił uwagę Stagiryta: brak kontaktu idei z rzeczami. Idee nie spełniają podstawowego założenia Platona, nic nie zmieniają w rzeczach materialnych, więc po co się zajmować teorią idei? Według Arystotelesa

„(...) lepiej może zająć się rozważaniem dobra w ogóle i zbadać, co przez nie rozumieć należy, jakkolwiek by przykre były tego rodzaju dociekania wobec faktu, iż formy (τα εἶδη) wprowadzili moi przyjaciele. Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie – zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]”<sup>61</sup>.

Brak idei oznacza też rezygnację z teorii partycypacji. Nie ma bowiem możliwości uczestniczenia bytu materialnego w bycie inteligibilnym, czyli wyłącznie

---

Arystoteles był niewątpliwie pod wpływem Wielkiej Teorii Piękną. O pięknie pisał tak: „Bo przecież każda piękna rzecz, tak istota żywa, jak wszelkie dzieło składające się z części, nie tylko swe części musi mieć uporządkowane, lecz musi mieć również nieprzypadkową wielkość. Piękno bowiem polega na (odpowiedniej) wielkości i porządku” – *Poetyka*, (tłum. H. Podbielski), w: Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, Warszawa 2009, 7, 1450 b 34. Łączył też Arystoteles piękno z matematyką: „Ponieważ dobro i piękno różnią się (...), wobec tego ci filozofowie, którzy twierdzą, że nauki matematyczne nic nie mówią ani o pięknie, ani o dobru, są w błędzie. Nauki te bowiem mówią wiele o jednym i o drugim, i ujawniają je; jeżeli nie wymieniają ich wyraźnie, ale wykazują ich skutki i definicje, to nie można twierdzić, że niczego o nich nie mówią. Głównymi formami piękna jest porządek, symetria i wyrazistość, czym odznaczają się szczególnie nauki matematyczne” – *Metafizyka*, M 1078 a – 1078 b. z tego punktu widzenia teoria idei mogła wydawać się Arystotelesowi mniej piękna od jego własnej filozofii, a w związku z tym mniej prawdziwa.

<sup>61</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, (tłum. D. Gromska), A 6, 1096 a 11-17, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.

duchowym. Podczas gdy dla Platona prawdziwa rzeczywistość to idee, Arystoteles uważa, że „rzeczywistość stanowią (...) konkretne jednostki materialne, czyli konkretne złożenia”<sup>62</sup>. Podobieństwo jest wynikiem bytowania w obrębie jednego gatunku, a nie partycypowania w idei, gdyż

„jednostki objęte przez jakiś gatunek, np. Sokrates i Coriscus, są bytami rzeczywistymi, ponieważ jednak jednostki posiadają wspólną formę gatunkową, wystarczy raz na zawsze wskazać powszechne przymioty gatunku, tj. cechy wspólne wszystkim jednostkom”<sup>63</sup>.

Naczelną kategorią bytu dla Arystotelesa jest substancja. Jest to byt złożony z materii i formy:

„Substancje cielesne wszystkie posiadają materię. Substancja jest właśnie podłożem bądź jako materia (przez materię rozumiem to, co nie jest czymś w akcie ale jest nim w możliwości), bądź jako forma lub kształt, co jest czymś oto wyodrębnionym tylko pojęciowo, po trzecie zaś jako złożenie tychże, które wyłącznie powstaje i podlega zniszczeniu i które jest całkowicie samodzielne”<sup>64</sup>.

Taki byt-substancja<sup>65</sup> nie jest już zapodmiotowany w innym bycie, a zatem partycypacja jest wykluczona. Rozwiązaniem jest tutaj wprowadzenie formy zamiast idei, chociaż zapewne zwykle podstawienie formy w miejsce idei byłoby zbyt wielkim uproszczeniem.

Czym dokładnie jest Arystotelesowska substancja? Krąpiec wyjaśnia, że „substancja w sensie naczelnym oznacza konkretne, jednostkowe, samodzielne przedmioty, takie jak np. ludzie, zwierzęta, rośliny czy cztery podstawowe elementy materii”<sup>66</sup>. Ten konkretny byt-substancja jest złożony z materii i formy. Materia pierwsza, która jest podłożem wszelkich zmian substancjalnych oraz tworzywem powstawania nowych substancji<sup>67</sup>. Materia pierwsza jest w możliwości, zaś aktem wobec niej jest forma. To złożenie pozwoliło Arystotelesowi odciąć się od poprzednich filozofów. Dzięki rozróżnieniu na materię i formę mógł Stagiryta odrzucić idee jako przyczyny jedności rzeczy. Oto, co pisał w *Metafizyce*:

---

<sup>62</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 46.

<sup>63</sup> Arystoteles, *De partibus animalium*, 642 b 5-644 b 15, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tł. P. Siwek, Warszawa 2003.

<sup>64</sup> *Metafizyka...*, *dz. cyt.*, H 1, 1042 a 30-31.

<sup>65</sup> W innym miejscu *Metafizyki* Arystoteles pisze, że substancją „nazywamy zarówno ciała proste, jak ziemia, woda, ogień i wszelkie ich odmiany, jak i w ogóle wszelkie ciała i rzeczy z nich złożone, zwierzęta i dajmony oraz części ciała. To wszystko nazywa się substancją nie ze względu na to, że czemuś przysługuje, ale że wszystko inne ze względu na nie [jest nazywane]” – *Tamże*, 1017 b 10-15.

<sup>66</sup> M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 53.

<sup>67</sup> *Tamże*, s. 61.

„Co jest przyczyną ich jedności? W przypadku tych wszystkich rzeczy, które się składają z części, a których całość nie jest zwykłym stosem (σωρός) lecz czymś innym niż zbiorem części – w przypadku tych rzeczy istnieje przyczyna jedności. (...). Co więc czyni człowieka jednym i dlaczego jest jednością, a nie wielością, na przykład zwierzęciem i dwunożnym, zwłaszcza że, jak twierdzą niektórzy filozofowie, istnieje Zwierzę samo przez się i Dwunożne samo przez się? Dlaczego same te Idee nie są Człowiekiem, tak żeby ludzie mogli istnieć przez partycypację nie w człowieku samym przez się ani w jednej tylko Idei, lecz w dwóch: w Zwierzęciu i Dwunożnym? W ogóle człowiek byłby więc nie jednością, lecz wielością, mianowicie zwierzęciem i dwunożnym.

Jasne więc, że stosując się do definicji i zwykłych formuł tych filozofów, nie można rozwiązać i wyjaśnić tych trudności. Jeżeli jednak, jak utrzymujemy, istnieje z jednej strony materia, a z drugiej forma, z jednej byt potencjalny, z drugiej aktualny, zagadnienie nie będzie sprawiało trudności”<sup>68</sup>.

Arystoteles musiał więc inaczej wytłumaczyć działanie świata materialnego. To, że jest on zmienny wskazuje, że jest w możliwości do zmian. Sama materia pierwsza jest wyłącznie możliwością, którą aktualizuje forma, „wraz z którą stanowi jeden byt, jedną substancję”<sup>69</sup>. Arystoteles nie tyle – jeśli można tak powiedzieć – sprowadził idee na ziemię, ale po prostu zrezygnował z idei, które nie były wytłumaczeniem dla istnienia i zmian bytów materialnych. Zamiast idei Arystoteles wprowadził pojęcie formy jako przyczyny zmian w materii. Ewolucja materii wskazuje nie tylko na istnienie formy, bez której materia pierwsza pozostałaby czystą potencjalnością, ale również na

„(...) dwie dziedziny przyczyn: sprawczą, która uzasadnia fakt ruchu, samo dążenie, i celową, która uzasadnia determinację przyczyny sprawczej do działania. Słowem, możliwa jest ewolucja materii posunięta aż do granic istnienia materii, a więc ewolucja od jakiejś chaotycznej pramaterii, od materii martwej do człowieka, pod warunkiem jednak, że zaistnieje dostateczna racja tego ruchu i ewolucji, a taką racją jest właśnie akt, bez którego materia pierwsza nie wyjdzie ze stanu możliwości, czyli nie dokona ewolucji”<sup>70</sup>.

Co jest zatem dostateczną racją ruchu ewolucji materii? W założeniu Platona tą racją były idee odpowiedzialne za inteligibilność materii, czyli za dostateczną miarę uporządkowania materii zdolnej do bycia poznawaną. W filozofii arystotelesowskiej rolę tę przejęła forma, która jednak nie ma być spadkobierczynią – przynajmniej według Stagiryty<sup>71</sup> – Platońskiej idei. Jak to się zatem dzieje, że forma aktualizuje materię oraz skąd się bierze sama forma?

Odpowiedź Platona była prosta: idee są wieczne. U Arystotelesa forma nie jest jednak zastępstwem idei, nie jest wieczna. Dlatego powstaje pytanie jak rozwiązać problem

---

<sup>68</sup> *Metafizyka*, H 1045 a.

<sup>69</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 371.

<sup>70</sup> *Tamże*, s. 371-372.

<sup>71</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 381-382. Reale porównuje Arystotelesa do Platona jako kontynuatora «drugiego żeglowania», choć wskazuje też istotne różnice.

„powstawania i zanikania form substancjalnych, ściślej powstawania bytu nowego, którego treść konstituuje forma”<sup>72</sup>. Ogólna odpowiedź jest następująca: „«forma educitur de potentia materiae» – «forma wyzwala się z potencjalności materii»”<sup>73</sup>. Materia jest jedną z przyczyn powstawania form, drugą jest przyczyna sprawcza, która uzasadnia stawanie się<sup>74</sup>. Trzeba podkreślić, że materia określa zakres formy, jej dyspozycję oraz że sama nigdy nie istnieje bez formy. Krąpiec wyjaśnia:

„Powstanie zatem nowych form, a przez to «przejście» form poprzednich w potencjalność materii dokonuje się w materii w zależności od jej dyspozycji. Dyspozycje materii wyznaczają «gatunek» nowej formy, która ma pojawić się w konkretnej materii. A więc zmiana dokonuje się w realnym bycie, chociaż uzasadnieniem jednego aspektu tej zmiany: aspektu podmiotu jest właśnie potencjalność tego podmiotu, jest materia, taka jaka jest, a więc konkretna materia z dyspozycjami, a nie jakaś czysta materia pierwsza, która jako taka w ogóle nie istnieje”<sup>75</sup>.

Tym jednak, co uzasadnia powstanie nowej formy substancjalnej, jest czynnik sprawczy, który powoduje przejście materii z potencjalności do aktu<sup>76</sup>. Im większa moc przyczyny sprawczej, tym większe modyfikacje może wprowadzić w bycie materialnym<sup>77</sup>. Pytanie, które należałoby teraz postawić, brzmi: co jest tym czynnikiem sprawczym? Sama forma kształtuje materię wewnątrznie, czyli ją organizuje, wprowadza w stan większego uporządkowania. Jest to jakby przyczynowanie bliższe. Co jednak sprawia – oprócz potencjału materii do „wyzwalania” form – że proces formowania materii w ogóle się zaczyna i zmierza do jakiegoś celu? Dla Platona były to idee, dla Arystotelesa przyczyna formalna zewnętrzna/wzorcza, którą można umiejscowić w intelekcie twórcy<sup>78</sup>. Pozostaje jeszcze kwestia globalnego działania przyczyny celowej, gdyż przyczyna formalna zewnętrzna umiejscowiona w intelekcie twórcy, ma zasięg lokalny. Nie można wówczas wytłumaczyć powstawania innych form niezależnych np. od człowieka. Mówiąc inaczej: czy istnieje taka przyczyna celowa, która miałaby wpływ na cały świat materialny?

Podobnie jak u Platona, tak i u Arystotelesa Nieporuszony Poruszyciel spełnia bardzo ważną rolę. Platoński Demiurg zainicjował cały proces partycypacji świata materialnego w ideach. Bóg Arystotelesa spełnia inną funkcję, która jednak nie ma nic wspólnego

---

<sup>72</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 376.

<sup>74</sup> *Tamże*.

<sup>75</sup> *Tamże*, s. 377.

<sup>76</sup> *Tamże*.

<sup>77</sup> *Tamże*.

<sup>78</sup> *Tamże*, s. 444.

z partycypacją. Koncepcja Absolutu u Arystotelesa pojawia się w związku z analizą ruchu. Filozof twierdzi, że akt musi być uprzedni wobec możliwości, gdyż

„wszystko, co działa posiada tym samym możliwość działania, gdy tymczasem nie wszystko, co w możliwości, zaraz działa, wskutek czego możliwość byłaby wcześniejsza. Ale jeśli tak, to nie będzie niczego, gdyż zdarza się, że nie istnieje to, co może być. (...). Jakże bowiem dokona się ruch, jeśli nie będzie żadnej przyczyny w akcie?”<sup>79</sup>.

Krapiec uważa, że „rozumowanie to suponuje przyjęty przez Stagirytę obraz świata złożonego ze sfer: najwyższej niebieskiej, sfer pośrednich oraz najniższej sfery, podksiężycowej. Ruch świata w takiej supozycji byłby wytłumaczalny istnieniem Boga jako pierwszego poruszyciela (...)”<sup>80</sup>.

Bóg u Arystotelesa jest substancją absolutną, jest celem świata i poszczególnych bytów<sup>81</sup>. Natura Boga przewyższa wszystko inne, gdyż

„Bóg posiada zawsze dobro, tak jak my tylko niekiedy, jest to godne podziwu, a jeśli posiada je w sposób bardziej doskonały, to jest to jeszcze bardziej przedziwne. A tak właśnie jest. I życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem: sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy Bogu i tym wszystkim jest Bóg”<sup>82</sup>.

Jaka jest zatem relacja między doskonałym Bogiem a innymi bytami? Na pewno nie polega ona na stwórczym działaniu Boga w sensie *creatio ex nihilo*, gdyż według Arystotelesa istnieje „wieczna (ἀγένητος [agēnetos]) i niezniszczalna materia pierwsza, z której wszystko powstaje i do niej po rozpadzie wraca”<sup>83</sup>. Określenie Boga jako Νόησις νοήσεως νόησις wskazuje właśnie na brak relacji stwórczej między Bogiem a światem, ale również na transcendencję Boga wobec świata. Nie jest to Bóg w myśl panteizmu. Stwierdzenie, że Bóg to Νόησις νοήσεως νόησις nie oznacza jednak, że Bóg w ogóle nie działa na świat. Substancja pierwsza jest nazywana również Ακίνητος Κινητής, co wskazuje na ruch jako właściwą relację między Bogiem a światem.

---

<sup>79</sup> *Metafizyka...*, dz. cyt., Λ 6, 1071 b 23.

<sup>80</sup> *Arystotelesowska koncepcja substancji...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>81</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 2. Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004, s. 47.

<sup>82</sup> Arystoteles, *Metafizyka...*, dz. cyt., Λ 6, 1072 b 12-13.

<sup>83</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 3. Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 49.

Postawmy teraz pytanie: „Jakim jednak nieporuszonym poruszcycielem jest Arystotelesowski bóg? Jak porusza on Wszechświat?”<sup>84</sup>. Jeżeli mianem „ruchu” w filozofii określa się czasami każdą zmianę, np. powstanie bytu lub jego unicestwienie, jak stworzenie *ex nihilo*, to w tym przypadku chodzi o ruch w znaczeniu dosłownym: „Bóg bezpośrednio nie porusza «wnętrza» wszechświata, działa jedynie na zewnętrzną, pierwszą sferę i poprzez nią jest poruszcycielem kosmosu”<sup>85</sup>. Owa dosłowność ruchu nie oznacza jednak, że Bóg „popycha” mechanicznie wszechświat. Dosłowność polega jedynie na tym, że wszechświat zaczyna się poruszać, natomiast sposób wprowadzenia go w ruch jest metaforyczny, bo Bóg jest tylko „przyczyną celową ruchu świata”<sup>86</sup>. Stąd jest to jedynie „poruszenie w sensie metaforycznym. Przedmiot poznania i pożądania może <<poruszyć>> tylko inteligencję, a nie byty martwe, nie poznające”<sup>87</sup>.

Postawmy jeszcze pytanie: co się tak naprawdę stało w świecie pod wpływem działania Nieporuszonego Poruszcyciela? Jeśli można powiedzieć, że istniał czas zanim Bóg zaczął działać, to świat istniał jako materia pierwsza nieuformowana. Materia ta istniała w możliwości. Powstawanie rzeczy polega na wyprowadzeniu materii pierwszej z możliwości do aktu <sup>88</sup>. Tylko co to znaczy? Przyjmując podział na możliwość bierną i czynną można odpowiedzieć na pytanie o znaczenie przejścia materii pierwszej z możliwości do aktu. Materia sprzed „poruszenia” byłaby w możliwości czynnej, jako że „Możliwość czynna została pojęta jako źródło ruchu przemieniającego podmiot drugi jako drugi, a ruch już jest aktem – wprowadzie niedoskonałym, ale zawsze aktem. Stąd też możliwość czynna nie stanowi drugiego zasadniczego członu podziału elementów składowych bytu”<sup>89</sup>. Chodzi zatem o to, że żaden byt nie porusza się – według Stagiryty – sam z siebie, jeśli nie jest poruszany przez inny byt. Według Krąpca określenie „podmiot drugi jako drugi” dotyczy ruchu wewnętrznego, wsobnego, który ma „miejsce wówczas, gdy coś porusza się samo z siebie. Ale i w takim wypadku coś – np. zwierzę czy człowiek – nie porusza się samo całe sobą, lecz jedne części poruszają w nim części drugie. (...). I właśnie części poruszające nazywamy w tym swoistym określeniu źródłem przemiany; w stosunku do nich, części poruszane są bytem drugim (...)”<sup>90</sup>.

---

<sup>84</sup> M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji...*, dz. cyt., s. 72. Krąpiec mówiąc o Bogu w pismach Arystotelesa używa małej litery („bóg”), dlatego tam, gdzie są cytaty, pozostawiam pisownię oryginalną, zaś tam, gdzie komentuję słowa Krąpca stosuję określenie „Bóg” dla odróżnienia Boga filozofii od mitologicznych bogów religii greckiej.

<sup>85</sup> *Tamże*.

<sup>86</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 3...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>87</sup> M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>88</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 2...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>89</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 273.

<sup>90</sup> *Tenże*, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 51.

Takie określenie możliwości czynnej, w ramach której trzeba przyjąć reduplikację bytu, suponuje równoczesne istnienie tych dwóch bytów, wśród których jeden jest w akcie, a drugi w możliwości. Byt w akcie realnie oddziałuje na byt w możliwości, lub część będąca w akcie porusza część będąca w możliwości w ramach jednego bytu. I tylko w takiej sytuacji możemy mówić o możliwości czynnej. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku materii pierwszej, która jest w możliwości czynnej wobec Aktu, jakim jest Nieporuszony Poruszyciel. Wynika stąd również wieczność materii. Możliwość czynna pozwala zatem pogodzić Arystotelesowi istnienie wiecznego Boga i wiecznego świata. Dlatego można też powiedzieć, możliwość czynna „nie stanowi równorzędnego korelatu aktu”<sup>91</sup>.

Inaczej jest w przypadku możliwości biernej. Ta bowiem „jest przeciwstawieniem i korelatem aktu”<sup>92</sup>. Jeżeli rozpatrywalibyśmy możliwość czynną na płaszczyźnie esencjalnej, zakładając wieczną egzystencję, a możliwość bierną na płaszczyźnie egzystencjalnej, to zobaczylibyśmy, że u Arystotelesa materia pierwsza istniała tylko w możliwości czynnej, jako że możliwość bierna wymaga *creatio ex nihilo*. Byt w możliwości biernej byłby bowiem w możliwości do istnienia, a nie do poruszania się. Wydaje się, że właśnie w ten sposób należy rozumieć oba rodzaje możliwości odnosząc je do esencji bytu (możliwość czynna) i jego egzystencji (możliwość bierna), skoro możliwość bierna jest przeciwstawieniem aktu. Jednak „w swym sednie możliwość czynna sprowadza się do możliwości biernej”<sup>93</sup>, ale nie jako przeciwstawienie aktu, lecz w sensie możliwości czynnej. Sama możliwość bierna jest utożsamiana z doznawaniem przemiany od bytu w akcie<sup>94</sup>. Niestety takie określenie gubi różnicę między obiema możliwościami. Najważniejsze jest jednak to, że byt materialny nie potrzebuje do swego zaistnienia Boga. Wątpliwe jest również, czy materia pierwsza mogła kiedyś w ogóle istnieć<sup>95</sup>.

Nieporuszony Poruszyciel porusza tylko jako „obiekt pożądania”, przyczyna celowa. Nie należy sobie owego poruszania przedstawiać jako fizyczne oddziaływanie, ale właśnie metaforycznie, jako działanie przyczyny celowej, która porusza poprzez samą siebie. Bóg nie jest również pośrednikiem, tak jak Demiurg u Platona, który pełnił określoną funkcję. U Arystotelesa Bóg nawet nie myśli o świecie, bo jest Myślą myślącą samą siebie. Arystoteles zwrócił jednak uwagę, że nawet tego typu relacja między światem a Bogiem, relacja, która powstaje po stronie świata, jest możliwa tylko wtedy, kiedy mamy do czynienia

---

<sup>91</sup> Tenże, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 274.

<sup>92</sup> *Tamże*.

<sup>93</sup> *Tamże*.

<sup>94</sup> Tenże, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>95</sup> Skoro w systemie Stagiryty świat jest wieczny, to musi również od wieków dążyć do swej Przyczyny Celowej. Nie było więc „czasu” aby świat istniał w postaci materii pierwszej.

z przyczynowaniem, chociażby tylko metaforycznym. Bóg będąc przyczyną celową świata, nie wchodzi z nim jednak w żadne relacje, które moglibyśmy zaliczyć do partycypacji. Dlatego

„pomiędzy tym bogiem a resztą świata nie ma jakichś relacji, bo on jest całkowicie pogrążony w kontemplacji siebie, dla świata nie jest ani opatrnością, ani jego demiurgiem, ani też w porządku sprawczo bytowym ostatecznym uzasadnieniem. Dla świata jest obojętne, czy ów Arystotelesowy bóg jest bytem żyjącym, czy też tworem martwym, byleby tylko był przedmiotem miłosnej kontemplacji pierwszej sfery, która kontemplując bóstwo wprawia się w wiekiusty kołowy ruch, będący siłą napędową wszystkich innych sfer oraz ruchu ziemskiego”<sup>96</sup>.

Filozofia Arystotelesa stanowi ważny etap na drodze konstytuowania się realistycznej interpretacji rzeczywistości w sensie tomizmu egzystencjalnego. Jednak Arystoteles nie przyczynił się do rozwoju teorii partycypacji. Krytyka teorii idei pozwoliła na wprowadzenie pluralizmu bytowego, a idee przestały pełnić rolę przyczyn. Również Bóg przestał być potrzebny nawet do formowania świata, jak czynił to Demiurg Platona. Nieporuszony Poruszyciel nie jest bytem partycypowanym, a co najwyżej pełni rolę przyczyny celowej. Cały świat bytów materialnych da się wytłumaczyć w ramach niego bez konieczności odwoływania się do rzeczywistości pozazmysłowej. Z osiągnięć Arystotelesa można było skorzystać dysponując teorią *creatio ex nihilo*. Wówczas zmienia się interpretacja rzeczywistości i okazuje się, że arystotelizm lepiej – przynajmniej z tomistycznego punktu widzenia – opisuje świat. Przejdźmy teraz do filozofii/teologii czasów chrześcijańskich, kiedy kreacjonizm był jedną z podstawowych prawd wiary bronioną przez myślicieli chrześcijańskich. Jak powstanie chrześcijaństwa wpłynęło na interpretację relacji między Bogiem a światem?

### 3. Teoria partycypacji w filozofii chrześcijańskiej

Od Arystotelesa do Chrystusa minęło ponad trzysta lat. W tym okresie następuje podbój Grecji przez Rzym, a wcześniej inwazja Aleksandra Wielkiego. To wszystko miało wielki wpływ na filozofię. Systemy Platona i Arystotelesa nie są kontynuowane przez nowo powstałe kierunki nawiązujące do szkół sokratycznych<sup>97</sup>. Filozofia przestaje być systemowa, a skłania

---

<sup>96</sup> Tenże, *Arystotelesowska koncepcja substancji...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>97</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011, s. 158.



się ku etyce, ku celom praktycznym<sup>98</sup>. Platon i Arystoteles stracili na znaczeniu nawet w obrębie ich własnych szkół filozoficznych:

„Z upadkiem «polis», a wraz z nim upadkiem dawnej skali wartości moralnych i duchowych, Grecja przeżyła najcięższy kryzys duchowy w swych dziejach. To właśnie ten kryzys sprawił, że wielkie przesłania Platona i Arystotelesa stały się nagle tak bardzo niezrozumiałe, że przestały przemawiać nawet wewnątrz założonych przez nich szkół. Poplatońska Akademia i poarystotelesowski Perypat raptownie zagubiły sens odkryć metafizycznych, a nawet sens wymiaru spekulatywnego, i nie potrafiły w sposób adekwatny przemówić do swojej epoki”<sup>99</sup>.

Zmianę przyniosło chrześcijaństwo, zwłaszcza jego związek z filozofią grecką. Nas interesować będzie głównie teoria *creatio ex nihilo*. Bez kreacjonizmu teoria partycypacji wiązałaby się nadal z Platońską teorią idei, więc jeśli jej dalszy jakościowy rozwój miałby się dokonać, to wyłącznie dzięki kreacjonizmowi. Chrześcijaństwo ma niewątpliwy wkład w rozwój doktryny o stworzeniu *ex nihilo*, więc i teoria partycypacji powinna ulec dalszej ewolucji pod wpływem chrześcijaństwa. Trzeba jednak pamiętać o fundamentalnej różnicy: chrześcijaństwo – pomimo że czerpało w dorobku filozoficznego i nadawało problemom filozoficznym znaczenie religijne<sup>100</sup> – interpretowało świat wyłącznie z religijnego punktu widzenia, podczas gdy teoria partycypacji należy źródłowo do filozofii. Ta metodologiczna uwaga przyda się w interpretacji chrześcijańskiej koncepcji *creatio ex nihilo* na tle jej filozoficznego odpowiednika. Pomoże również zrozumieć, jaki był wpływ teologicznego kreacjonizmu na filozoficzną teorię.

Odpowiedź na pytanie, kto po raz pierwszy opracował *sensu stricte* teorię stworzenia *ex nihilo*, nieco się komplikuje ze względów nawiązania do Biblii<sup>101</sup>. Filozofowie-chrześcijanie nie unikali przecież inspiracji biblijnych i otwarcie głosili prawdę, że wszystko, co istnieje zostało stworzone przez Boga. Czy to jednak oznacza, że już starożytność chrześcijańska wydała filozoficzną teorię stworzenia *ex nihilo*? Chcąc udzielić odpowiedzi, prześledźmy najważniejsze osiągnięcia filozofujących chrześcijan.

---

<sup>98</sup> *Tamże*.

<sup>99</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Systemy epoki hellenistycznej*, t. 3. (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2004, s. 15.

<sup>100</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 253.

<sup>101</sup> Współczesna egzegeza naucza, że Rdz 1, 1 nie zawiera w sobie bezpośrednio teorii *creatio ex nihilo*, gdyż „słowo *bara* oznacza również działanie Boga w ramach istniejącej już rzeczywistości i historii (...). Wydaje się, że ideą stworzenia *ex nihilo* autor *Heksaameronu* nie zajmuje się bezpośrednio. Jeśli jest ona obecna w jego tekście, to raczej *implicite*: jeśli wszystko, co istnieje, pochodzi od Boga, to wcześniej (...) nie istniało nic” – R. Pietkiewicz, *Czy Bóg stworzył świat w siedem dni? Początek według księgi Rodzaju*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Jaki początek? Część I. Wiara i rozum o początku świata*, Wrocław 2013, s. 34-35.

Wprowadzeniem do filozofii chrześcijan<sup>102</sup> (odnośnie do *creatio ex nihilo*) jest jednak żydowski filozof Filon z Aleksandrii. Filon i chrześcijanie mieli wspólny „rdzeń”, jakim jest Pismo Święte. Reale np. twierdzi, że pojęcie „stworzenia” „nieobecne w spekulacji Greków, zostało wprowadzone do filozofii przez Filona Aleksandryjskiego, który bierze je z Biblii i wyraża w terminach filozoficznych jako *działanie Boga powołujące rzeczy z nie-bytu do bytu*”<sup>103</sup>. Rzeczywiście, Filon wyraźnie stwierdza, że Bóg uczynił świat z nicości<sup>104</sup>. Prawdą jest też, że żydowski filozof zaczerpnął swą teorię stworzenia z Biblii. Według Filona nieprawdziwe jest twierdzenie, że Bóg jest bierny i nie stworzył świata. Tak twierdzą ci, którzy bardziej afirmują świat niż Stwórcę. Odwrotnie postąpił Mojżesz, który zrozumiał, że musi istnieć Bóg. Mojżesz osiągnął szczyt filozofii dzięki objawieniu Bożemu:

*„Mojżesz, odwrotnie, dzięki osiągnięciu samego szczytu filozofii i który został głęboko pouczony przez Boskie objawienia na temat wielu i bardziej fundamentalnych kwestii odnośnie do przyrody, pojął, że nie ma nic bardziej koniecznego spośród tego, co istnieje, niż to, że istnieje przyczyna aktywna i bierna, i że przyczyna aktywna jest najczystsza i nieskazitelną Inteligencją wszechświata, przewyższającą cnotę, przewyższającą wiedzę, przewyższającą dobro i samo piękno; dopóki przyczyna pasywna, nieporuszona przez siebie, wyewoluowała, poruszona, określona i ożywiona przez Inteligencję ku najdoskonalszemu dziełu, którym jest ten świat. Ci, którzy twierdzą, że jest on niestworzony, nie uświadamiają sobie, że eliminują najbardziej zdrową i konieczną z motywacji ku pobożności, czyli, opatrność”*<sup>105</sup>.

Filon powołuje się więc na Mojżesza, który wzniósł się na sam szczyt filozofii.

---

<sup>102</sup> W sensie filozofii uprawianej przez chrześcijan, a nie tzw. „filozofii chrześcijańskiej”, która to nazwa była używana przez władze PRL-u dla odróżnienia filozofii na uczelniach katolickich od tej, która była uznawana za filozofię oficjalną, czyli marksizm-leninizm. Filozofia w starożytności chrześcijańskiej była traktowana jako zbiór pojęć czy twierdzeń dla wyrażenia pewnych kwestii teologicznych na potrzeby ludzi wykształconych w filozofii greckiej. Filozofia zatem nie była chrześcijańska, lecz pojęcia wypracowane przez filozofię nadawały się do opisu treści teologicznych. Była to sytuacja podobna do dzisiejszej, kiedy fizycy korzystają z matematyki do opisu praw przyrody. Matematyka nie staje się przez to fizyczna, chociaż ukuto termin „matematyka stosowana”.

<sup>103</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., s. 224.

<sup>104</sup> *Legum allegoriae*, w: *Obras completas de Filón de Alejandría*, t. 1, (tłum. J. M. Triviño), Buenos Aires 1976, III, 10: „(...) Dios, que ha producido el universo partiendo de la inexistencia (...)”. W polskim tłumaczeniu Leona Joachimowicza mamy słowa: „(...) On cały wszechświat powołał z nicości do bytu” - Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw Alegorie praw*, w: *Pisma: O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, t. 1, Leon Joachimowicz (wstęp i komentarz), Warszawa 1986.

<sup>105</sup> Tenże, *De opificio mundi*, w: *Obras completas de Filón de Alejandría*, t. 1, (tłum. J. M. Triviño), Buenos Aires 1976, 7-9: „Moisés, en cambio, merced a que alcanzó la cúspide misma de la filosofía y a que fue profundamente instruido por Divinas revelaciones en los múltiples y más fundamentals conocimientos relativos a la naturaleza, comprendió que nada hay más necesario en lo existente que el que exista una causa activa y una pasiva, y que la causa activa es la purísima e inmaculada Inteligencia del universo, superior a la virtud, superior a la sabiduría, superior al bien y a la belleza misma; en tanto que la pasiva, inanimada e inmóvil de por sí, evolucionó, movida, configurada y vivificada por la Inteligencia, hacia la obra perfectísima que es este mundo. Los que sostienen que éste es increado no se dan cuenta de que eliminan el más provechoso y necesario de los incentivos hacia la piedad, vale decir, la providencia”. O ile inaczej nie zaznaczono, wszystkie tłumaczenia tekstów obcojęzycznych na język polski są moje – R. Sz.

Według Filona Mojżesz wyróżnił dwie przyczyny: aktywną (sprawczą) i bierną (tworzywo bierne). Przyczyna sprawcza jest nazwana Inteligencją wszechświata przewyższającą cnotę, mądrość, dobro i piękno. Trzeba podkreślić bardzo ciekawe połączenie, które robi Filon, a mianowicie pomiędzy stworzeniem świata przez Boga a „motywacjami do pobożności”, czyli z Opatrznością. Wynika z tego, że tylko wówczas można oddawać Bogu chwałę, jeśli uznaje się w Nim Stwórcę, jak to uczynił Mojżesz. Dla Filona sam Mojżesz także był filozofem, ale nie doszedł do koncepcji stworzenia samodzielnie, lecz został pouczony przez Objawienie. W ten sposób Filon łączy filozofię z teologią.

Jeżeli zgodzimy się, że Filon jako pierwszy wprowadził do filozofii *creatio ex nihilo* posiłkując się Biblią, to pozostaje jednak pytanie, czy w Biblii znajduje się w pełni ukształtowana teoria *creatio ex nihilo*? Jeżeli tak, to Pismo Święte zawiera także przesłanki do sformułowania teorii partycypacji bytu. Czy zatem w Biblii znajduje się teoria *creatio ex nihilo*? Hugolin Langkammer zauważa, że „wiara w Boga Stworzyciela znajduje się u samego początku ST. Można powiedzieć, że otwiera historię zbawienia ST”<sup>106</sup>. Najistotniejsze słowa Księgi Rodzaju odnośnie do stworzenia znajdują już na samym początku: „אֱלֹהִים בָּרָא בְּרֵאשִׁית, וְאֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ:” (Rdz 1, 1). Najwięcej kontrowersji budzi tu słowo בָּרָא przetłumaczone na „stworzył”. Co właściwie ono oznacza? Otóż

„Słowo to jest stosowane i sposobne dla uwydatnienia myśli o stworzeniu z nicości. Chociaż słowo to jest niekiedy używane na oznaczenie czynności innej, nie stwórczej, to jednak zawsze *podmiotem* tej czynności jest Bóg. Już przez tę wyłączość zaakcentowano w sposób dość wyraźny, że chodzi o czynność właściwą *tylko* Bogu. Mowa jest więc o czynności nadzwyczajnej, która ujawnia wszechmoc Bożą. Czynność specjalna, taka, która charakteryzuje wyłącznie Boga, może być jedynie czynnością stwórczą. Gdyż czynność przetwórcza, dostępna również i ludziom, nie mogłaby charakteryzować działalności wyłącznie Boskiej. A przecież według sposobu wyrażania się *Genesis* jest to czynność właściwa tylko Bogu”<sup>107</sup>.

Na chwilę uwagi zasługuje również wyrażenie בְּרֵאשִׁית. Termin ów może przypominać początek Ewangelii św. Jana zaczynający się od słów Ἐν ἀρχῇ, które w Septuagincie w Księdze Rodzaju są identyczne z początkiem Ewangelii<sup>108</sup>. Różnica jest jednak taka, że בְּרֵאשִׁית ma

<sup>106</sup> *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007, s. 52.

<sup>107</sup> F. Dziasek, *Stwórca natury i dawca łaski (Traktat dogmatyczny)*, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, s. 13. Warto też wspomnieć o fragmencie 2 Mch 7, 28, w którym czytamy: „Proszę cię, synu, spojrzij na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”. W przekładzie św. Hieronima ten sam urywek brzmi tak: „peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus” (2 Mch 7, 28). Jest tam wprost użyte *ex nihilo*. Nie należy jednak mylić tego wyrażenia z filozoficzną teorią *creatio ex nihilo*.

<sup>108</sup> J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Wrocław 2012, s. 92. Autor zauważa, że „w słowach Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ukryta jest w jakimś stopniu idea wieczności. Zanim nastąpi akt stwórczy, słowo już jest” – *Tamże*.

konotacje temporalne, które wskazują, że również czas jest częścią stworzenia<sup>109</sup>. Kolejne stwierdzenie וְאֵת הַשָּׁמַיִם אֵץ הָרָרָה wskazuje na całkowitość świata, chociaż niektórzy autorzy widzieli w הַשָּׁמַיִם byty duchowe<sup>110</sup>. Kolejny werset zaś wskazuje, że ziemia była וְהָיָה הָאָרֶץ, a więc niejako przed działaniem Bożym, nieuformowana:

„Chce wyrazić cechę negatywną i pustkę ziemi przed stwórczym działaniem w ciągu sześciu dni, jak gdyby była przygotowaniem na pojęcie stworzenia oddzielając je od nicości. Można byłoby wywnioskować stąd ideę przestrzeni jako części stworzenia”<sup>111</sup>.

Fragment Rdz 1,1 – 1,3 można zatem traktować jako część informacyjną, która po prostu stwierdza, że Bóg wszystko stworzył. Natomiast fragment Rdz 1,3 – 2,1 to część pokazująca owo „jak” Bóg stwarza. Język hebrajski wyraża to za pomocą אָרָץ יְהִי, co w polskim tłumaczeniu brzmi „rzekł”.

Z opisu stworzenia świata można wnioskować o dwóch rzeczach: Bóg jest jedynym Stwórcą wszystkich rzeczy oraz ma całkowitą władzę nad stworzeniami, które są dobre<sup>112</sup>. Przesłanie biblijne jest jasne: wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Boga. Celem stworzenia była manifestacja chwały Bożej, której szczytem jest człowiek<sup>113</sup>. Czy było to więc sformułowanie filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*? Nie. Pismo św. nie jest przecież tylko i wyłącznie dziełem ludzkim. Nie wolno zapominać o natchnieniu, o Bożym autorstwie Biblii. Z tego punktu widzenia należy też interpretować biblijną naukę o stworzeniu.

„Właśnie tę prawdę objawioną autor natchniony chciał wyrazić w opisie stworzenia świata. Żaden z mędrców starożytnych Bliskiego Wschodu, żaden z filozofów greckich czy rzymskich nie doszedł do takiego pojęcia Boga. Nie doszliby do niego również Hebrajczycy, gdyby opierali się tylko na rozumie, jak myśliciele sumeryjscy. Doszli do tej prawdy przez objawienie się Boga w historii narodu wybranego, przez nią poznali Jego działanie, a przez to działanie – kim jest”<sup>114</sup>.

Odpowiadając zatem na pytanie, czy Filon Aleksandryjski dysponował filozoficzną teorią *creatio ex nihilo*, trzeba powiedzieć, że nie. Jeśli Filon zaczerpnął kreacjonizm z Biblii, to nie był to kreacjonizm filozoficzny, ale właśnie biblijny, tj. objawiony, opisany przez człowieka

---

<sup>109</sup> I. Soler, *La creación del mundo. Algunos aspectos exegético dogmáticos*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, nr 2(2010), s. 195.

<sup>110</sup> *Tamże*. W takim razie określenie וְאֵת הַשָּׁמַיִם wskazywałoby na cały kosmos.

<sup>111</sup> *Tamże*: „Se quiere expresar el carácter negativo y desierto de la tierra antes de la acción creadora de los seis días, como si fuese una preparación para la noción de la creación a partir de la nada. Se podría inducir la idea del espacio como parte de la creación”.

<sup>112</sup> *Tamże*.

<sup>113</sup> *Tamże*, s. 204.

<sup>114</sup> Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Warszawa 1989, s. 125.

pod wpływem natchnienia<sup>115</sup>. Nie było możliwości, aby Żydzi za czasów Starego Testamentu opracowali filozoficznie poprawną teorię kreacjonizmu, gdyż nie dysponowali pojęciami, które były do tego niezbędne<sup>116</sup>. Jakimi? To zobaczymy nieco później, teraz zaś prześledźmy naukę o stworzeniu myślicieli chrześcijańskich.

Zacznijmy od Apologetów II wieku. „Najstarszym dokumentem literatury wczesnochrześcijańskiej zachowanym do naszych czasów jest *Apologia* filozofa chrześcijańskiego – jak się sam zwykł określać – Arystydesa z Aten (zmarł około 134 roku)”<sup>117</sup>. Arystydes uważał, że „Bóg, to ktoś, kto wszystko stworzył i podtrzymuje w istnieniu, jest bez początku i wieczny, nieśmiertelny i samowystarczalny”<sup>118</sup>. Na innym miejscu Arystydes zdaje się sugerować, że świat został stworzony przez Boga z nicości:

„Pozwól nam Królu, zwrócić się teraz do elementów samych w sobie, o których możemy jasno się wyrazić, że nie są bogami, ale rzeczami stworzonymi, narażonymi na zniszczenie i zmianę, które są tej samej natury co człowiek. Bóg natomiast jest niezniszczalny i niezmienny, i niewidzialny, podczas gdy sam widzi i wszystkim rządzi i zmienia wszystkie rzeczy”<sup>119</sup>.

Według Jacka Zielińskiego o stworzeniu z nicości mają świadczyć słowa „ὄντως Θεοῦ” oraz „ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα”. Pierwszy zwrot to określenie Boga, a drugi dotyczy sił natury, co świadczy o ontologicznej i chronologicznej różnicy między Bogiem a stworzeniem, czyli że Bóg istniał zanim powstał świat stworzony w czasie z niczego<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> II Sobór Watykański definiuje natchnienie biblijne jako „Prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie Świętym, spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego. Albowiem święta Matka-Kościół uważa na podstawie wiary apostoelskiej księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (zob. J 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 19-21; 3, 15-16), Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane. Do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorzy, przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co, On chciał” – II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, nr 11.

<sup>116</sup> Jak np. *creatio ex nihilo* czy realna różnica między istotą a istnieniem.

<sup>117</sup> J. Zieliński, *Ewolucja czy stworzenie? Problem stworzoneści świata w myśli Apologetów II wieku*, w: D. Leszczyński (red.), *Ewolucja, epistemologia, religia*, Wrocław 2010, s. 241.

<sup>118</sup> *Apologia*, 1, 2, w: *Pierwsi apologeti greccy*, (tłum. L. Mistarzyk), Warszawa 2004. Cały fragment brzmi następująco: „Αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι Θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἀναρχον καὶ αἰδίον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῖ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν. δι' αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν. οὐ χρῆζει θυσίας καὶ σπονδῆς, οὐδὲ πάντων τῶν φαινομένων· πάντες δὲ αὐτοῦ χρήζουσι”.

<sup>119</sup> *Tamże*, 4, 1: „Ἐλθωμεν οὖν, ὃ βασιλεῦ, ἐπὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί, ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντος Θεοῦ, ὃς ἐστὶν ἀφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὄρᾳ, καὶ, καθὼς βούλεται, ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει. τί οὖν λέγω περὶ τῶν στοιχείων”.

<sup>120</sup> J. Zieliński, *art. cyt.*, s. 241.

Apologetą zasługującym na uwagę jest także Justyn Męczennik (ok. 100 – 165 r.), który jako filozof był pod silnym wpływem platonizmu i stoicyzmu<sup>121</sup>. Również on uznawał stworzenie z niczego, gdyż dla niego Bóg „jest bez początku i nie ma imienia, ponieważ przed Nim nikt nie istniał, kto mógłby Mu nadać imię”<sup>122</sup>. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem* wypowiada się na temat Boga w taki sposób: „To, co jest niezmienne, zawsze to samo, i co jest przyczyną istnienia wszystkich innych rzeczy, to jest Bóg”<sup>123</sup>. O stworzeniach zaś mówi tak: „(...) wszystko zaś inne, co idzie po Nim, jest zrodzone i podległe zniszczeniu”<sup>124</sup>. Te dwie myśli Justyna wskazują na wyraźną różnicę między Bogiem a stworzeniem. Wszystko, co jest poza Bogiem jest zrodzone, a więc nie jest wieczne. To z kolei, co nie jest wieczne podlega zniszczeniu. Może więc wskazywać na kreacjonizm w sensie *ex nihilo*. Trzeba jednak pamiętać, że Justyn opowiada się również za platonizmem, dzięki czemu pomiędzy Bogiem a światem wprowadza Pośrednika – Logos<sup>125</sup>. Logos jest „zrodzony przez Boga przed stworzeniem świata, podporządkowany Ojcu (subordynacjonizm) (...)”<sup>126</sup>. I przez Logos Bóg „stworzył i uporządkował wszystko”<sup>127</sup>. Rzeczywiście, w filozofii Justyna można znaleźć nawiązania do kreacjonizmu *ex nihilo*, być może nie tak bezpośrednio sformułowanego jak u Arystydesa, ale analogicznie można znaleźć kreacjonizm również u Justyna.

---

<sup>121</sup> F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 2007, s. 69.

<sup>122</sup> *Tamże*.

<sup>123</sup> *Dialog z Żydem Tryfonem*, (tłum. A. Lisiecki), Poznań 1926, 3, 4: „Θεὸν δὲ οὐ τί καλεῖς; ἔφη. Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁσαῦτος ἄει ἔηον καὶ εἶναι τοῖς ἄλλοις αἴτιον”.

<sup>124</sup> *Tamże*, 5, 4.

<sup>125</sup> Trzeba tu zrobić rozróżnienie pomiędzy pojęciem „logosu” w filozofii i w teologii. Najprawdopodobniej po raz pierwszy w filozofii o logosie mówił Heraklit, dla którego „Jest to czynnik wieczny, nieśmiertelny, a zatem też poniekąd boski, w pewnym sensie jako zasada świata, podobny do ognia lub też z nim tożsamy” – T. Tomasik, *Heraklit*, w: M. Siwiec (red.) *Słownik myśli filozoficznej*, Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 25. U Heraklita logos jest jednak traktowany jako immanentna siła przyrody. Koncepcję logosu rozwijali mocno stoicy, dla których jest on „zasadą prawdziwości w logice, zasadą stwórczą kosmosu w fizyce i zasadą normatywną w etyce” – G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 331. Filon Aleksandryjski zaś jest uważany za tego, który wprowadził „pojęcie logosu do środowiska żydowskiego” – J. Klinkowski, *dz. cyt.*, s. 93. U Filona zresztą logos pojmowany jest w trzech znaczeniach: 1) jako Logos w Bogu, 2) Logos pośrednik i 3) Logos immanentny – G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, t. 5, *dz. cyt.*, s. 113-114. Jeśli natomiast chodzi o Justyna, to być może to on jest pierwszym chrześcijaninem, który wprowadził to pojęcie do filozofii chrześcijańskiej. I tu właśnie należy pamiętać, że samo pojęcie logosu zostało użyte przez św. Jana w Ewangelii. W zależności od czasu powstania Czwartej Ewangelii, można datować pojawienie się pojęcia logosu w myśli chrześcijańskiej. Konkretna data jest jednak trudna do ustalenia. Generalnie powstanie Ewangelii Janowej należy wiązać z kilkoma etapami kształtowania się tradycji Janowej. Etapów tych Jan Klinkowski wyróżnia siedem, a sam czas kształtowania się tradycji jest rozciągnięty od lat 40. I w. po Chr. do około roku 100 – J. Klinkowski, *dz. cyt.*, s. 22-38. A zatem, w myśli chrześcijańskiej koncepcja logosu pojawiła się już w I w. pod wpływem jednak szkoły stoickiej, gdyż „wydaje się, że Jan apostoł współtworzył tę szkołę” – *Tamże*, s. 35. Rozpatrując zaś problem pojawienia się pojęcia logosu wśród filozofów chrześcijańskich niezwiązanych z redakcją Czwartej Ewangelii, to św. Justyn jest niewątpliwie jednym z najwcześniejszych autorów. Por. D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 188-229. W tym miejscu autor omawia koncepcję Logosu u Justyna; por. tamże, s. 131-178 – przedstawienie zagadnienia Logosu u Filozofa z Aleksandrii.

<sup>126</sup> F. Drączkowski, *dz. cyt.*, s. 70.

<sup>127</sup> *Apologia*, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, (tłum. L. Misiarczyk), Kraków 2004, I 20, 4.

Kolejnym apologetą wczesnochrześcijańskim, który wniósł znaczny wkład do zrozumienia kreacjonizmu był Tacjan (130-193). Na temat Boga wypowiada się następująco: „Sam niewidzialny i niedotykalny zechciał stać się Ojcem rzeczy widzialnych i niewidzialnych. My poznajemy Go poprzez Jego stworzenie, a Jego niewidzialną moc poznajemy na podstawie Jego dzieł”<sup>128</sup>. Również Tacjan uważa, że świat został stworzony *ex nihilo*:

„na podobieństwo zrodzonego Logosu i posiadającego prawdę, (...). Materia nie jest jak Bóg bez początku, gdyż byłaby równa mocą z Bogiem. Jest zrodzona i nie stworzona przez żaden inny byt, ale powołana do istnienia przez samego Stwórcę wszystkich rzeczy”<sup>129</sup>.

Bez Boga zatem nic by nie powstało. Bóg jest tu nazwany stwórcą wszystkich rzeczy, choć jak widać Tacjan użył słowa δημιουργοῦ, co być może nawiązuje do Platońskiego Demiurga, który jednak stwórcą nie jest. Platoński charakter dzieła Tacjana pojawia się w związku z Logosem, przez którego Bóg stwarza świat i jest „określony być może jako demiurg-stwórca, który nie tylko porządkuje materię, ale ją również powołuje do istnienia”<sup>130</sup>.

Teofil z Antiochii to kolejny myśliciel chrześcijański, który ma swój wkład w teorię *creatio ex nihilo*. W swoim dziele *Do Autolika* wyraża opinię, że „Bóg stworzył wszystko z niebytu”<sup>131</sup>. Stanowczo odrzuca stanowisko za współwiecznością materii<sup>132</sup>, gdyż na tym polega moc Boża, że powołuje rzeczy do istnienia z nicości<sup>133</sup>. Kreacjonizm porównuje Teofil z platonizmem przyjmującym również odwieczność materii. Uważa, że jeśli wziąć pod uwagę greckich filozofów i proroków ST, to należy słuchać tych ostatnich, ponieważ prowadzeni przez Ducha Świętego „stali się prorokami, natchnieni i pouczeni przez samego Boga”<sup>134</sup>. Współtwórcą świata jest Boski Logos, który został zrodzony przez Boga i jest początkiem (ἀρχή)<sup>135</sup>. Jak widać, również Teofil zaczerpnął pomysł o stworzeniu świata z Biblii. Sytuuje go to w tym samym miejscu, jeśli chodzi o kreacjonizm, co Filon. Obaj zapożyczają kreacjonizm z Biblii. Nic zresztą dziwnego, bo filozofia nie dorobiła się w tym okresie teorii stworzenia. Teofil jednak – w odróżnieniu od Filona – podkreśla rolę Logosu:

---

<sup>128</sup> *Mowa do Greków*, w: *Pierwszi apologetci greccy*, (tłum. L. Misiarczyk), Kraków 2004, 4, 3.

<sup>129</sup> *Tamże*, 5, 3. Cały fragment: „κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν. οὐτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὐτε διὰ τὸ ἀναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη”.

<sup>130</sup> J. Zieliński, *art. cyt.*, s. 248.

<sup>131</sup> *Do Autolika*, w: *Pierwszi apologetci greccy*, (tłum. L. Misiarczyk), Kraków 2004, I 4, 4.

<sup>132</sup> *Tamże*, II 4, 4.

<sup>133</sup> *Tamże*, I 4, 7-9; por. J. Zieliński, *art. cyt.*, s. 249.

<sup>134</sup> *Tamże*, II 9, 1.

<sup>135</sup> *Tamże*, II 10, 2-4.

„Teofil, wyjaśniając istotę przesłania płynącego z Księgi Genesis, stwierdza, że tekst ten został nam dany przez Boga za pośrednictwem proroków, abyśmy zrozumieli, że świat nie tylko został stworzony, aby Bóg mógł być poznany przez człowieka, ale także i dlatego, abyśmy, poprzez pochylenie się nad tym słowem, doszli do zrozumienia, że jedyną przyczyną stworzonego świata jest Boski Logos – Słowo Boga”<sup>136</sup>.

Atenagoras z Aten (133-190) to filozof próbujący połączyć filozofię pogańską z Objawieniem, bo widział w nich wzajemną niesprzeczność<sup>137</sup>. Punktami wspólnymi jest nauka o Bogu i o Logosie, który jest przyczyną stworzenia<sup>138</sup>. Apologeta w dziele *Prośba za chrześcijanami*, dowodząc, że chrześcijanie nie są ateistami, pisze, że Bóg dla chrześcijanina nie jest tym samym, co materia, tzn. jest niestworzony, wieczny, dostrzegalny tylko rozumem, podczas gdy materia została stworzona i podlega zniszczeniu<sup>139</sup>. Atenagoras twierdzi, że chrześcijaństwo mówi o Bogu jedynym, który jest Stwórcą i nie powstał w czasie, dlatego chrześcijanie są bezpodstawnie szkalowani i prześladowani<sup>140</sup>. Pytanie, jakie się tu nasuwa dotyczy samego aktu stworzenia. A ten jest przez Atenagorasa opisywany następująco:

„Jak bowiem różni się garncarz od gliny – glina to materia, a garncarz to twórca – tak Bóg Stworzyciel różni się od materii, która podlega Jego kunsztowi. Lecz jak glina sama z siebie nie może bez udziału sztuki stać się naczyniem, tak też zdolna do przyjęcia wszelkich form materia nie mogła bez udziału Boga Stworzyciela zostać rozdzielona i otrzymać kształtu i ozdoby. A jak dzbanka nie uważamy za coś cenniejszego od tego, kto go wykonał, a waz i złotych naczyń od złotnika, lecz jeśli jest w nich coś artystycznie udane, chwalimy wytwórcę i on zyskuje poklask za wykonane przez siebie przedmioty, tak samo, gdy idzie o materię i Boga, to nie materia, ale Bóg odbiera słuszną chwałę i cześć za doskonałą kompozycję rzeczy pięknych. Tak więc, gdybyśmy formy materii uznawali za bogów, to wydawać by się mogło, że nie pojmujemy prawdziwego Boga, na jednej płaszczyźnie stawiając to, co ulega rozkładowi i zniszczeniu, z tym, co jest wieczne”<sup>141</sup>.

Powyższy opis przypomina nadawanie materii form przez Platońskiego Demiurga, dlatego można go odczytać w duchu platońskim<sup>142</sup>. Różnica jednak jest wyraźna, bo Atenagoras

---

<sup>136</sup> J. Zieliński, *art. cyt.*, s. 251.

<sup>137</sup> *Tamże*, s. 253.

<sup>138</sup> *Tamże*, s. 254.

<sup>139</sup> *Prośba za chrześcijanami. O Zmartwychwstaniu umarłych*, (tłum. S. Kalinkowski), Warszawa 1985, 4: „My natomiast oddzielamy Boga od materii oraz dowodzimy, że czym innym jest materia, a czym innym Bóg, i że wielka między nimi zachodzi różnica: Bóg bowiem jest niestworzony i wieczny oraz dostrzegalny jedynie dla umysłu i rozumu, materia zaś jest stworzona i zniszczalna; czyż więc słuszenie nadają nam przydomek ateistów?”

<sup>140</sup> *Tamże*: „Skoro jednak nauka nasza mówi o jednym Bogu, Stwórcy tego świata, o Bogu, który sam nie powstał w czasie (powstaje bowiem to, co nie istnieje, a nie to, co jest) i który uczynił wszystko za pośrednictwem swojego Słowa (Logosu), to bezpodstawnie doznajemy dwojakich cierpień: oszczerstw i prześladowań”.

<sup>141</sup> *Tamże*, 15, 2.

<sup>142</sup> J. Zieliński, *art. cyt.*, s. 254.



zdecydowanie odrzuca wieczność materii. Czy to oznacza, że Atenagoras sformułował teorię *creatio ex nihilo*? Nieco później odpowiemy na to pytanie<sup>143</sup>. Teraz zaś przejdźmy do ostatniego z Apologetów II wieku – Ireneusza z Lyonu (140-202).

Ireneusz w swojej nauce przeciwstawia się gnostykom, którzy twierdzili, że „stworzenie jest dziełem aniołów, nie zaś Boga, który, o czym poucza nas Biblia, posługując się Mądrością, Swym odwiecznym Logosem, stworzył świat”<sup>144</sup>. To samo dotyczy też człowieka. Według biskupa Lyonu, Bóg stworzył człowieka za pomocą swoich dłoni: „Antropomorficzny temat *dwóch dłoni Boga*, którymi ukształtowany został człowiek, Ireneusz wyprowadza z drugiego opisu stworzenia – Rdz 2, 7, gdzie – idąc za relacją biblijną – Bóg czyni człowieka na wzór garncarza lepiącego naczynie z gliny, czyli posługując się w tym dziele, ze zrozumiałych racji, dwiema dłońmi”<sup>145</sup>. Dłońmi Ojca „jest Druga i Trzecia Osoba Boża”<sup>146</sup>. Takie stwierdzenie Ireneusza ma charakter antygnostycki, gdyż „Ireneusz w ten sposób zamierzał wykazać bezpodstawność idei pośrednictwa całej hierarchii eonów przy stworzeniu człowieka, jaką lansowały systemy gnostyckie. W świetle danych Objawienia, argumentuje, że człowiek jest dziełem tylko i wyłącznie Bożym – *proprium ipsius plasma*”<sup>147</sup>.

Jeśli chodzi o „zakres” stworzenia, to Ireneusz uważa, że

„dzieło stworzenia, jak i samo stwarzanie jest aktem w pełni (absolutnie) wolnym i niczym nie uwarunkowanym. Od Boga zatem pochodzi tworzywo, wzór oraz forma wszystkich stworzonych rzeczy. Tym samym biskup Lyonu jasno stwierdza, że Bóg stworzył materię (wziął ją od siebie), gdyż niedopuszczalne byłoby przyjęcie czy to jej preegzystencji, jako współistniejącej z Bogiem, czy, jak twierdzą inni, istniejącej w Bogu”<sup>148</sup>.

Ireneusz nie potrafi jednak pogodzić temporalnego początku świata z niezmiennością Boga. „Dzieje się tak dlatego, że Ireneusz nie podjął się dyskusji na ten temat w ścisłym filozoficznym sensie, to znaczy, czyniąc go problemem filozoficznym”<sup>149</sup>. Trzeba zatem stwierdzić, że Ireneusz nie stworzył kompletnej teorii kreacjonizmu.

Filozoficzna teoria *creatio ex nihilo* nie powstała za sprawą pierwszych chrześcijan również z innego względu. Otóż wśród chrześcijan da się zauważyć niechęć do filozofii. Oczywiście nie u wszystkich. Justyn był przecież zwolennikiem filozofii. Ale już Tacjan i Tertulian (ok.

---

<sup>143</sup> Kiedy porównamy dokonania chrześcijańskich filozofów z epoki patrystycznej z Tomaszem z Akwinu.

<sup>144</sup> *Tamże*, s. 258.

<sup>145</sup> T. Kaczmarek, *Godność człowieka w Chrystusie i droga jej dopełnienia według świętego Ireneusza*, w: B. Czesz (red.), *Teologia Patrystyczna. Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności*, t. 3, Poznań 2006, s. 134.

<sup>146</sup> *Tamże*.

<sup>147</sup> *Tamże*, s. 135.

<sup>148</sup> J. Zieliński, *art. cyt.*, s. 259.

<sup>149</sup> *Tamże*, s. 260.

155 – po 220) byli całkowitymi przeciwnikami myśli greckiej<sup>150</sup>. Postacią, która sprzeciwiała się filozofii z całą stanowczością był Tertulian. Na temat filozofii tak pisał:

„Te właśnie nauki, to wymysły ludzi i demonów, obliczone na łechtanie uszów słuchaczy; to płody mądrości światowej, którą Pan głupstwem nazywa, a sam głupotę tego świata wybiera ku zawstydzeniu samej filozofii. Ona bowiem jest matką mądrości światowej, zuchwałą tłumaczką natury i planów boskich. Filozofia bowiem jest źródłem wszystkich herezji”<sup>151</sup>.

Trzeba jednak stwierdzić, że „słowa krytyki są skierowane nie tylko przeciwko samej filozofii, ale przeciwko postawom, które zajmują poganie wobec prawdy. Krytyka postaw, jest tylko w pewnej mierze krytyką samej filozofii, która może prowadzić ku pełni prawdy, jeżeli tylko posługujący się nią człowiek będzie posiadał «wielkie umiłowanie wiedzy»”<sup>152</sup>. Apologeci zauważają brak pewności filozofów w dążeniu do prawdy, co przejawia się w sprzecznych poglądach szkół filozoficznych oraz w sporach pomiędzy nimi<sup>153</sup>. Stąd przeciwstawiają się filozofii greckiej, co nie oznacza porzucenia filozofii w ogóle. Tacjan na przykład odrzucający mądrość Greków, pisze jednocześnie o sobie tak:

„Tak więc pożegnawszy się z manią wielkości Rzymian i próżną mową Ateńczyków oraz naukami Greków, stałem się wyznawcą naszej barbarzyńskiej filozofii. Zacząłem też uzasadniać, że jest ona starsza niż wasze instytucje”<sup>154</sup>.

W kontekście teorii *creatio ex nihilo* należy jeszcze wspomnieć o dwóch ważnych filozofach, a mianowicie o Orygenesie (ok. 184-254) i Augustynie (354-430). Nauka Orygenesisa o stworzeniach i o człowieku jest „najlepiej opracowaną częścią systemu Orygenesisa”<sup>155</sup>. Filozof starał się połączyć kreacjonizm z wiecznością materii i dochodzi do przekonania, „że równie bezsensowne jest twierdzenie, iż świat, którego sens i piękno podziwiamy, powstał sam z siebie, jak i to, że istnieje materia sama z siebie czy z przypadku, tzn. nie będąc stworzona”<sup>156</sup>. W swoim dziele *O zasadach* Orygenes pisze:

---

<sup>150</sup> T. Stępień, *Chrześcijaństwo przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 1/XX(2007), s. 103.

<sup>151</sup> *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7, w: W. Myszor, E. Stanula (oprac.), *Pisma starochrześcijańskich pisarzy. Tertulian – wybór pism*, t. V, Warszawa 1970, s. 45. W oryginale można przeczytać, że filozofia to „doctrinae hominum et daemoniorum”.

<sup>152</sup> T. Stępień, *art. cyt.*, s. 107.

<sup>153</sup> *Tamże*, s. 107-108.

<sup>154</sup> *Mowa do Greków...*, dz. cyt., 33, 1.

<sup>155</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 295.

<sup>156</sup> *Tamże*.

„(...) twierdzimy bowiem, że istoty stworzone nie są niezrodzone i współwieczne z Bogiem, i z drugiej strony wcale nie utrzymujemy, iż Bóg zaczął działać w określonym momencie, a przedtem nie stworzył nic dobrego”<sup>157</sup>.

Ciekawe jest zwłaszcza to, że Orygenes przyjmuje jednocześnie,

„że świat został stworzony, że rozpoczął swe istnienie w określonym czasie oraz że zgodnie zapowiedzianym wszystkim bytom końcem wieku musi zginąć we własnym rozpadzie (...). Co się tyczy świadectwa Pisma świętego, to jak się wydaje, dowód w tej sprawie jest prosty”<sup>158</sup>.

Orygenes musiał jednak pogodzić stworzenie świata w czasie z kwestią, o którą pytali jego przeciwnicy, a mianowicie o to, co robił Bóg zanim stworzył świat? Chcąc uniknąć odpowiedzi, że nic, Orygenes formułuje naukę o wieczności świata:

„My natomiast udzielimy stosownej odpowiedzi z zachowaniem pobożności: stwierdzimy, że Bóg nie zaczął działać po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy stworzył ten oto widzialny świat; wierzymy raczej, że jak po skończeniu tego świata będzie inny świat, tak też istniały inne światy, zanim nasz świat zaistniał”<sup>159</sup>.

Jest to stwierdzenie, które było konieczne – w mniemaniu Orygenesesa – aby utrzymać w mocy naukę o niezmienności i wszechmocy Boga.

Gdyby materia (w sensie stworzenia) nie była wieczna, to Bóg nie byłby wszechmocny, bo stworzenia jako wyraz Bożej wszechmocy nie istniałyby zawsze, a więc nie zawsze Bóg był zdolny do ich stworzenia. Teza taka pociąga za sobą następną, a mianowicie, że taki Bóg w ogóle nie mógł by istnieć, bo nie byłby niezmienny. Dla Orygenesesa jednorazowe stworzenie świata, przed którym nie byłoby innego, oznaczałoby, że w Bogu zaszłyby zmiana, tzn. Bóg stałby się Stwórcą. Stawanie się jest jednak niemożliwe dla Boga jako Istoty Najdoskonalszej, a więc jeśli Bóg jest Stwórcą, to od zawsze, czyli również świat musi istnieć od zawsze. W ten sposób Orygenes łączy stworzenie świata w czasie z nauką o jego wieczności. Trzeba powiedzieć, że „droga, którą obiera Orygenes, nie jest jednak dobrym rozwiązaniem, ponieważ odsuwa trudność zamiast ją usunąć. Brak Orygenesowi jednego poglądu na relację skończoności do nieskończoności”<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> *O zasadach*, (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 1996, I, 4, 5.

<sup>158</sup> *Tamże*, III, 5, 1.

<sup>159</sup> *Tamże*, III, 5, 3.

<sup>160</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 297. Współczesna teologia również nie unika problematyki relacji czasu do wieczności. P. Liszka zwraca uwagę, że mówienie o stosunku doczesności do wieczności jest możliwe wtedy, gdy przyjmiemy istnienie „jakieś struktury pozadoczesnej, która byłaby przynajmniej analogiczna do struktury doczesnej czasoprzestrzeni (...)” – P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław-Warszawa 1992, s. 96. Próba określenia wzajemnych związków między czasowością a wiecznością może być podjęta nie

Przejdźmy teraz do Augustyna. Poglądy biskupa Hippony odnośnie do istnienia świata ewoluowały. Początkowo przyjmował manicheizm, z którym wiązał się nawet panteizm<sup>161</sup>. Jednak później zajmuje stanowisko kreacjonistyczne uważając, że Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy i istnieje przed nimi<sup>162</sup>. Jeżeli zaś chodzi o stosunek czasu do wieczności, to jest to zagadnienie bez rozwiązania, gdyż czas, przeciwnie do wieczności, przechodzi zmiany, a wieczność jest niezmienna i dlatego nie mogą razem być współwieczne<sup>163</sup>. Jest tu zatem wzajemne wykluczanie się czasu i wieczności, a my nie jesteśmy w stanie tej relacji zrozumieć.

Augustyn dużo miejsca poświęca nauce o czasie. Czas w rozważaniach Augustyna jest ważnym zagadnieniem, bo pomaga zrozumieć, czy Augustyn przyjmował *creatio ex nihilo*. Biskup Hippony w *Wyznaniach* tak mówi:

„Wszystkie czasy Ty uczyniłeś, a przed wszystkimi czasy Ty jesteś (...). Kiedy więc nie było czasu, nic nie uczyniłeś, bo sam czas Ty uczyniłeś, i żadne czasy Tobie współczesne nie są, gdyż Ty trwasz jednostajny zawsze, one zaś gdyby trwały jednostajnie, nie byłyby czasami”<sup>164</sup>.

Wniosek zatem jest taki, że czas to rzeczywistość stworzona przez Boga. Nie oznacza to jeszcze kreacjonizmu w sensie *ex nihilo*. Trzeba bowiem odpowiedzieć na pytanie o naturę czasu. Augustyn ma z tym pytaniem duży problem. Sam o sobie mówi odnośnie do tej kwestii: „Silną przejęty jestem żądzą rozwiązania tej zawilej zagadki. (...). Widocznym to jest i pospolicym, a jednak zbyt głębokim i do zrozumienia trudnym”<sup>165</sup>. Augustyn jednak odpowiada, że czas jest miarą, za pomocą której mierzymy ruch rzeczy, ale czas nie jest immanentną strukturą rzeczywistości materialnej<sup>166</sup>. Rozdzielenie czasu od rzeczy powoduje jednak trudności interpretacyjne jeśli chodzi o *creatio ex nihilo*. Augustyn przypisuje czas do rzeczy, ale jako element transcendentny wobec nich. W takim razie powstaje pytanie, czy Bóg stworzył osobno czas i materię? Czy najpierw stworzył czas, a dopiero później materię? Czym wtedy byłby czas

---

tylko na gruncie teologii stworzenia, ale również, a może zwłaszcza, Misterium Wcielenia. Wówczas mamy trzy możliwości: a) doczesność i wieczność w ogóle się nie stykają, b) są tym samym, c) nie utożsamiają się ze sobą, ale istnieje między nimi więź – *tamże*, s. 97. W każdym razie, należy stwierdzić – zdaniem Liszki – że istnieje jakiś „czas wieczny”, który odróżnia bytujące w nim tworenia, jak dusze ludzkie po śmierci czy aniołowie, od Boga i od doczesnej temporalności – *tamże*, s. 99.

<sup>161</sup> Por. S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 348.

<sup>162</sup> *De Genesi contra manichaeos libri duo*, I, 2, 4, w:

[http://www.augustinus.it/latino/genesi\\_dcm/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index2.htm), 16.08.2012: „Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum”.

<sup>163</sup> Tenże, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, XII, 15, 2, w: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>, 16.08.2012: „tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum”.

<sup>164</sup> *Wyznania*, (przeł. M. B. Szyszko), Kraków 2008, XI, 13.

<sup>165</sup> *Tamże*, XI, 22.

<sup>166</sup> *Tamże*, XI, 24.

bez przyporządkowania go do materii? A może Bóg najpierw stworzył materię, a następnie czas? Zobaczmy, jak odpowiada Augustyn.

Augustyn interpretuje Księgę Rodzaju alegorycznie, czego nauczył go św. Ambroży<sup>167</sup>.

„Co do czasu i kolejności stworzenia, to Augustyn nie koniecznie rozumie opis biblijny całkiem dosłownie (...). Szczegóły chronologiczne jawią się Augustynowi raczej jako dostosowanie do potrzeb biblijnej narracji niż zastosowane dla dosłownego odzwierciedlenia danych naturalnych”<sup>168</sup>.

Dla naszego Ojca Kościoła, sześć dni stworzenia symbolizuje epoki historii, podczas gdy w akcie stworzenia wszystko powstało naraz<sup>169</sup>. Takie podejście Augustyna wskazywałoby, że uznaje jednak stworzenie czasu w tym samym momencie, co stworzenie świata. Wydaje się jednak, że takie twierdzenie o jednoczesności stworzenia czasu i materii<sup>170</sup> jest błędne.

Augustyn rozróżnia dwa rodzaje materii. Pierwszy z nich to materia bezkształtna, drugi rodzaj to materia uformowana. Kontrowersje wzbudza owa materia bezkształtna, której istnienie Augustyn przyjmuje mówiąc np.:

„Ty bowiem Panie, utworzyłeś świat z materii bezkształtnej (...). Ziemia zaś sama, którą utworzyłeś, bezkształtną materią była, albowiem pustą była i próżną, a ciemności były nad głębokością”<sup>171</sup>.

Bardzo ważne pytanie, jakie należy tu postawić, brzmi: czy owa bezkształtna materia podlegała upływowi czasu? Biskup Hippony udziela negatywnej odpowiedzi. Pytając o brak wzmianki o czasie i dniach, kiedy to Księga Rodzaju mówi, że Bóg stworzył wszystko „na początku”, Augustyn wyjaśnia, że

„również stworzenie owej bezkształtności, owej ziemi pustej i próżnej nie wchodzi w liczbę dni. Bo gdzie nie ma kształtu ani porządku, tam nic nie nadchodzi ani przechodzi, a gdzie tego nie ma, tam nie ma dni, ani uległego zmianie trwania czasu”<sup>172</sup>.

Bezkształtna materia nie podlegała zatem upływowi czasu. Czy była wieczna? Na pewno została ukształtowana, więc nie była wieczna jak Bóg, natomiast jako bezczasowa nie podlegała

---

<sup>167</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 350.

<sup>168</sup> A. Siemieniewski, *Święty Augustyn radzi: jak czytać Księgę Rodzaju*, w: B. Drożdż (red.), *Z miłości do Kościoła. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Infulatowi Profesorowi Władysławowi Bochnakowi*, Legnica 2008, s. 515.

<sup>169</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 350.

<sup>170</sup> Problemu by nie było, gdyby Augustyn rozumiał czas jako immanentną strukturę świata.

<sup>171</sup> *Wyznania...*, *dz. cyt.*, XII, 8.

<sup>172</sup> *Tamże*, XII, 9.

zmianom, tak samo jak Bóg. Oczywiście, trudno posądzać Augustyna o panteizm. Jego poglądy na powstanie świata trzeba zakorzenić w historycznych uwarunkowaniach epoki, która cechowała się rozwojem neoplatonizmu.

U Augustyna spotykamy swego rodzaju teorię partycypacji rozumianą „jako emanację stwarzającą poprzez idee boże”<sup>173</sup>.

„Pierwszym obszarem, gdzie Augustyn posługuje się koncepcją partycypacji jest wyjaśnienie ontologicznego statusu stworzenia poprzez przyjęcie, że wszystkie byty przygodne są stworzone i że jakości, które posiadają jako byty istniejące, są zależne od Boga w ich istnieniu”<sup>174</sup>.

To stwierdzenie stoi jednak w sprzeczności z nauką Augustyna o beczasowej i bezkształtnej materii, która – mimo wszystko – nie jest zależna od Boga w istnieniu. Sprawa wyjaśnia się jednak, jeśli zgodzimy się, że

„najbardziej podstawowe zrozumienie ontologicznego wymiaru teorii partycypacji dotyczy tego, jak (to możliwe, że – R. Sz.) stworzenia, w przeciwieństwie do bytu boskiego, nie są swoimi własnymi doskonałościami, ale raczej posiadają swoje doskonałości przez partycypację w niezmiennych doskonałościach bytu boskiego”<sup>175</sup>.

W takim ujęciu zagadnienia widzimy, że Augustynowi chodzi raczej o stronę esencjalną bytu niż o egzystencjalną. Wyrażenie „zależne od Boga w ich istnieniu” oznacza „ich doskonałości”. Trudno bowiem doszukiwać się u Augustyna nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem, której inicjatorem był dopiero św. Tomasz w XIII wieku. Partycypacja Augustyna dotyczy zatem esencjalnej strony bytu, którą biskup Hippony nie odróżnia od samego istnienia bytu, stąd nie ma dla niego problemu, aby z jednej strony uznawać kreacjonizm, a z drugiej mówić o bezkształtnej i beczasowej materii.

Podsumowując poglądy starożytnych na temat *creatio ex nihilo* należy zauważyć, że tematyka ta zaczyna być obecna dopiero z powstaniem chrześcijaństwa lub nieco wcześniej u Filona z Aleksandrii. Kreacjonizm zaczął funkcjonować w filozofii niewątpliwie dzięki nauce zawartej w Piśmie Świętym, w którym idea stworzenia jest wyraźnie zaakcentowana. Mimo tego, nie można powiedzieć, że chrześcijanie byli autorami teorii *creatio ex nihilo*, która jest

---

<sup>173</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 350.

<sup>174</sup> S. A. Dunham, *The Trinity and Creation in Augustine. An Ecological Analysis*, New York 2008, s. 84: „The first area where Augustine uses the concept of participation is to explain the ontological status of creation, by positing that all contingent created beings, and the qualities that they possess as existent beings, are dependent on God for their existence”

<sup>175</sup> *Tamże*: „The most basic insight of the ontological dimension of participation theory concerns how creatures, unlike the divine being, are not their own perfections, but rather have their perfections through participation in the immutable perfections of the divine being”.

bazą do sformułowania teorii partycypacji bytu. Dlaczego filozofia uprawiana przez Apologetów i Ojców Kościoła nie zawiera ani teorii *creatio ex nihilo*, ani teorii partycypacji?

Obie teorie, *creatio ex nihilo* i partycypacji, należą do filozofii realistycznej i tylko tam mogą uzyskać filozoficzną podbudowę. Dołączenie kreacjonizmu biblijnego do platonizmu – stoicyzmu i epikureizmu również, bo i te szkoły filozoficzne miały wpływ na chrześcijaństwo – jest zabiegiem sztucznym i skazanym na niepowodzenie, przynajmniej z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego. Jednak Apologeci i Ojcowie Kościoła nie mieli innego wyjścia, gdyż platonizm był wówczas – jeśli można tak powiedzieć – kierunkiem dominującym, zresztą w wielu aspektach dającym się łatwo dostosować do doktryny chrześcijańskiej. Kreacjonizm filozoficzny wymaga jednak innej bazy intelektualnej niż platonizm. Stąd – mimo obecności nauki o stworzeniu z nicości u filozofów chrześcijańskich przed Tomaszem – teoria filozoficzna *creatio ex nihilo* została sformułowana dopiero na gruncie tomizmu powstałego w XIII wieku<sup>176</sup>.

Nie oznacza to, że Akwinata również nie inspirował się Pismem Świętym. Sięgał też po naukę łacińskich i greckich Ojców Kościoła. Nie wpływa to jednak na obniżenie filozoficznej wartości samej teorii, gdyż dzięki biblijnej nauce o stworzeniu Tomasz poddał jedynie w wątpliwość twierdzenie o wieczności świata. Nas interesuje argumentacja, której użył Tomasz, a ta „nie jest argumentacją teologiczną czy biblijną, lecz typowo filozoficzną (metafizyczną)”<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Tomizmu nie wolno mylić z arystotelizmem, o czym pisze z całym przekonaniem Mieczysław Gogacz: „Jeżeli się zgodzimy, że arystotelizm jest esencjalizmem (ujęciem bytu od strony treści z pominięciem urealnającego aktu istnienia) i że tomizm jest teorią egzystencjalnie pojętego bytu (akt istnienia zapoczątkowuje byt, w którym porządek egzystencjalny aktualizuje, jako swą możliwość - treść, złożoną z formy i materii lub tylko z formy), to każde połączenie arystotelizmu z tomizmem musi uznać za nieporozumienie. Nie można przecież tych dwu tak różnych teorii bytu uznać za równorzędne ujęcia. Nie można więc tomizmu traktować jako powtórzenia arystotelizmu czy jako jakiejś jego kontynuacji, i nie można arystotelizmu utożsamiać z tomizmem. Nieporozumieniem i błędem jest więc uprawianie tzw. filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Nie może być takiej filozofii. Nie można przecież istoty uznać za istnienie czy za cały byt. A tak właśnie postąpił Arystoteles. I takiej koncepcji nie można włączyć w tomizm, który wyraźnie odróżnia byt od istnienia i istoty. Owszem, po wystąpieniu Tomasza z Akwinu w XIII wieku nie dostrzeżono odrębności jego filozofii. Uważano ją za arystotelizm, przystosowany do teologicznych ujęć chrześcijaństwa. W XV wieku mówiono już wprost o arystotelizmie chrześcijańskim i uznano go za ideologię świata chrześcijańskiego. Do dzisiaj zresztą w wielu średniowiecznych filozofach nie odróżnia się tomizmu od arystotelizmu. Tymczasem czym innym jest tomizm i zupełnie czym innym jest arystotelizm” – M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie ujętej filozofii*, Warszawa 1969, s. 100-101.

<sup>177</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 3...*, dz. cyt., s. 63.

## ROZDZIAŁ II

### METAFIZYKA ISTNIENIA JAKO FUNDAMENT TEORII PARTYCYPACJI U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Biorąc pod uwagę historyczny rozwój teorii partycypacji złączony z metafizyką poszczególnych kierunków i myślicieli, w niniejszym rozdziale porównamy, jaki wpływ na teorię partycypacji miała filozofia Tomasza. Egzystencjalny nurt tomizmu upatruje w myśli Akwinaty przełom ze względu na dostrzeżenie przez Tomasza egzystencjalnego aspektu bytu i wyodrębnienie go z aspektu istotowego. Jeżeli zatem teoria partycypacji powstała i była negowana bądź doceniana w dziejach filozofii do Tomasza, to działo się to zawsze w paradygmacie istotowego ujęcia rzeczywistości. Wraz z przeorientowaniem filozofii na aspekt egzystencjalny, teoria partycypacji zaczęła dotyczyć nie tylko właściwości bytu czy problematyki wielości i jedności, ale przede wszystkim istnienia. Zobaczymy więc zmiany w interpretacji rzeczywistości dokonane przez Tomasza, które tomizm egzystencjalny nazywa interpretacją realistyczną. Od tej pory teoria partycypacji będzie pojawiać się w dziejach filozofii wtedy, gdy będzie brana pod uwagę egzystencjalna strona bytu. Historia tej teorii stanie się historią realistycznej interpretacji rzeczywistości.

#### 1. Filozoficzne podstawy teorii partycypacji

Akwinata dał filozofii nowy paradygmat egzystencjalnej koncepcji bytu. Wydaje się, że do czasów Tomasza nikomu – jak widzieliśmy – nie udało się sformułować filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*. Doktor Anielski dokonał tego dzięki innej koncepcji metafizycznej bytu. Wraz z nią nastąpiła inna interpretacja teorii partycypacji. Jej rolą było wyjaśnić, dlaczego świat istnieje, a następnie dlaczego jest taki, jaki jest. Pytanie o przyczynę istnienia rzeczy suponuje, że istnienie świata nie jest oczywiste i domaga się rozwiązania. Tomasz szukał odpowiedzi w



ontycznej strukturze bytu, dzięki czemu sformułował tezę o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Krąpiec podkreśla fundamentalne znaczenie tej doktryny dla filozofii:

„Zagadnienie realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie przygodnym dotyka samego rdzenia filozofii. Od stwierdzenia czy też niestwierdzenia tej różnicy zależą właściwie wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne tudzież podstawowe kierunki filozofowania”<sup>178</sup>.

Teoria partycypacji jako najbardziej uniwersalna teoria dotyczy podstawowych problemów filozoficznych<sup>179</sup>. Nietożsamość istoty i istnienia ma ogromny wpływ na tę teorię. Nawet teologiczny kreacjonizm nie zmienił zasadniczo Platońskiej koncepcji partycypacji. Jej reinterpretacja egzystencjalna zależy bowiem od doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem we wszystkich bytach poza Bogiem.

Tomasz z Akwinu nie odcinał się od innych filozofów konstruując swoją koncepcję bytu, ale jednocześnie

„ta właśnie koncepcja decyduje o nowym filozoficznym systemie Tomasza, systemie niesprowadzalnym do żadnego ze znanych już w historii filozofii, mimo iż zwykło się uważać Akwinatę za kontynuatora myśli Arystotelesa. (...). Tomasz ostatecznie odmiennie, całkowicie oryginalnie wyjaśnił realność świata, mimo że posłużył się aparaturą pojęciową wypracowaną zasadniczo przez platońsko-arystotelesowski nurt myślenia. Można zatem mówić o nowym Tomaszowym systemie filozoficznym, gdyż na tym terenie «system» jest zasadniczo teorią wyodrębniania bytu jako bytu, stanowiącego przedmiot filozoficznego wyjaśniania oraz teorią wyjaśniania i uzasadniania tak wyodrębnionego bytu”<sup>180</sup>.

Dla teorii partycypacji kluczową rolę odgrywa wspomniana wyżej realna różnica między istotą a istnieniem, którą – jak utrzymuje tomizm egzystencjalny – wyodrębnił właśnie Tomasz. Tradycja filozoficzna tego zagadnienia sięga jednak do Arystotelesa.

W *Analitikach wtórych* Stagiryta napisał: „To, czym człowiek jest, i to, że jest, to jest różne”<sup>181</sup>. Czy różnica ta jest realna? Według Krąpca Arystoteles rozumie ten tekst jako wyodrębnienie różnych metod poznawczych wobec „problemu istnienia i problemu istoty rzeczy. Tekst ten jednak nie może być uważany za świadectwo przyjmowania przez

---

<sup>178</sup> *Metafizyka*..., dz. cyt., s. 413.

<sup>179</sup> Z. J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*..., art. cyt., s. 174. Zdybicka charakteryzuje tomistyczną teorię partycypacji następująco: „Teoria partycypacji bytu na terenie filozofii tomistycznej jest więc teorią najogólniejszą, ostateczną, implikującą dokładne poznanie bytu, jego praw i właściwości; zakłada więc prawie wszystkie teorie szczegółowe wyjaśniające rzeczywistość” – *tamże*.

<sup>180</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 2001, s. 130.

<sup>181</sup> *Analitiki wtóre*, (tłum. K. Leśniak), w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, 92 b.

Arystotelesa jakiejś realnej różnicy między istotą a istnieniem<sup>182</sup>. W arystotelesowskiej koncepcji bytu „nie ma miejsca na realną różnicę między istotą a istnieniem. W ogóle problem ten dla filozofii greckiej nie istniał<sup>183</sup>. Problem ten pojawił się za sprawą Filona z Aleksandrii i myślicieli chrześcijańskich zainspirowanych Biblią. Niektórzy jednak – jak wskazuje Krąpiec – uważali, że „realna różnica między istotą a istnieniem jest produktem neoplatońskim, sztucznie powiązaniem z systemem Arystotelesa<sup>184</sup>”.

Neoplatonizm niechrześcijański rozwinął koncepcję złożoności ze skończoności i nieskończoności, którą Tomasz zamienił na złożoność z istoty i istnienia<sup>185</sup>. Wydaje się jednak, że neoplatonizm pogański nie mógł odróżnić realnie istoty od istnienia ze względu na obecny w nim nurt emanacjonizmu<sup>186</sup>. W stosunku do teorii idei emanacjonizm wyjaśniał lepiej relacje między tym, co ponadzmysłowe, a tym, co zmysłowe, ale nie było tam filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*<sup>187</sup>, której istnienie zakłada odróżnienie treści i istnienia w bycie przygodnym w sposób realny. Bardziej istotny jest tu Boecjusz, od którego terminologię przejął Tomasz „i zastosował ją do swej teorii realnej różnicy między istotą a istnieniem<sup>188</sup>”.

W historii zagadnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem ważne jest dzieło Boecjusza *De hebdomandibus* w całości poświęcone odpowiedzi na jedno pytanie: jak to możliwe, że byty substancjalne są dobre, ale ta ich dobroć nie jest substancjalna<sup>189</sup>? Boecjusz zakłada, że byty są dobre, ale czy są dobre dzięki sobie (= swojej substancji) czy dzięki partycypacji w Bogu? Jedynym substancjalnym dobrem jest Bóg, więc byty nie będące Bogiem dobre dzięki sobie byłyby równe Bogu. Z drugiej strony, jeśli rzeczy stworzone nie są dobre same z siebie, tylko przez partycypację, to jak to pogodzić z podstawowym założeniem Boecjusza, że byty stworzone są dobre jako takie<sup>190</sup>?

---

<sup>182</sup> Tenże, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 331.

<sup>183</sup> *Tamże*, s. 335.

<sup>184</sup> *Tamże*, s. 338.

<sup>185</sup> *Tamże*, s. 341.

<sup>186</sup> Cechy charakterystyczne emanacjonizmu są następujące: „a) wszystkie rzeczy (albo niektóre) *wypływają z substancji* pierwszej Zasady i że w jakiś sposób są pod wpływem samej Zasady. b) W trakcie wypływania z substancji Zasady zachodzi *stopniowe osłabianie tejże substancji*, w tym sensie, że Zasada jako taka pozostaje niewyczerpalna, natomiast to, co z niej wypływa, w miarę oddalania się od Zasady staje się coraz słabsze. c) To wypływanie z Zasady jest procesem, którego nie da się sprowadzić do wolnego aktu woli ani do działania rozumu, ale który przejawia raczej cechy konieczności fizycznej” – G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki cesarstwa*, t. IV, (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 1999, s. 604.

<sup>187</sup> A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo...*, art. cyt., s. 310.

<sup>188</sup> M. A. Krąpiec, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 342.

<sup>189</sup> S. L. Brock, *art. cyt.*, s. 470.

<sup>190</sup> G. Casey, *An Explication of the De hebdomandibus of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary*, w: <https://www.ucd.ie/philosophy/staff/gerardcasey/casey/DeHebdo.pdf>, 17.07.2015, s. 2.

Rozwiązanie tego problemu doprowadziło Boecjusza do wyodrębnienia istnienia i istoty w rzeczach. W *De hebdomadibus* czytamy: „Istnienie i to, co istnieje, są od siebie różne”<sup>191</sup>. Rozróżnienie na *esse* i *id quod est* zostanie zaadoptowane przez Akwinatę. Dla obu filozofów różnica między *esse* oraz *id quod est* jest podstawą dla partycypacji. Tomasz jednak widzi w dokonaniu Boecjusza nie realną różnicę między istotą a istnieniem, ale intencjonalną<sup>192</sup>. Są to dwie logiczne formy bytu, które korespondują z dwoma różnymi sposobami oznaczania<sup>193</sup>. Sam Tomasz pisze tak:

„Nie powinniśmy odnosić tutaj tej różnicy do rzeczy, ale raczej do relacji czy samych intencji. Jedną rzecz oznaczmy mówiąc «istnienie», a inną mówiąc «to, co jest», tak jak oznaczamy jedną rzecz mówiąc «bieganie», a inną kiedy mówimy «biegnący». Bieganie i istnienie mają znaczenie abstrakcyjne, jak białość, podczas gdy to, co jest, tzn. byt i biegacz mają znaczenie konkretne, jak coś białego”<sup>194</sup>.

Tomasz mówi więc, że różnica, na którą wskazuje Boecjusz nie odnosi się do rzeczy. Gdyby tak było, to Boecjusz musiałby uzasadnić tę różnicę partycypacją w Bogu<sup>195</sup>. *Esse* i *id quod est* oznaczają *de facto* tę samą rzecz, ale w inny sposób: *quod est* oznacza konkret, *esse* abstrakt<sup>196</sup>.

U Boecjusza pojawia się inny termin związany z partycypacją – *ipsum esse*. W odróżnieniu od *quod est*, które może partycypować w czymś innym, *ipsum esse* nie: „*Quod est* może partycypować w czymś innym, ale *ipsum esse* w niczym nie może partycypować. Partycypacja jest wtedy, kiedy coś już jest, ale jest wtedy, kiedy posiada istnienie”<sup>197</sup>. Czym jest zatem *ipsum esse*, skoro można je odróżnić od *esse* i *id quod est*? Termin pochodzi od Pseudo-Dionizego Areopagity – αὐτο τὸ εἶναι. Jest on

„(...) pryncypium wewnątrzbytowym, partycypowanym (relacja wewnątrzbytowa, transcendentalna). Nie jest, ściśle rzecz biorąc, «czymś boskim»; byty tego świata mogą nas bowiem zarówno do Boga prowadzić, jak od niego oddalać”<sup>198</sup>.

<sup>191</sup> Boecjusz, *De hebdomadibus*, II, 28, w: <http://www.logicmuseum.com/authors/boethius/dehebdomadibus.htm>, 18.07.2015: „Diversum est esse et id quod est”.

<sup>192</sup> S. L. Brock, *art. cyt.*, s. 470.

<sup>193</sup> R. A. te Velde, *dz. cyt.*, s. 77.

<sup>194</sup> *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, Washington 2001, 22. W wersji łacińskiej tekst jest następujący: „Dicit ergo primo quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere et aliud per quod dicitur currens. Nam currere et esse significatur in concreto uelud album” – cyt. za: . L. Brock, *art. cyt.*, s. 470.

<sup>195</sup> Por. R. McNerny, *dz. cyt.*, s. 79.

<sup>196</sup> G. Casey, *art. cyt.*, s. 10.

<sup>197</sup> Boecjusz, *dz. cyt.*, III, 31: „Quod est participare aliquo potest sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit”.

<sup>198</sup> P. Cycjiura, *Czy ipsum esse św. Tomasza z Akwinu to istnienie czy egzystencja*, „Analiza i egzystencja”, nr 13(2011), s. 60.

Wydaje się, że *ipsum esse* można traktować jako neoplatońskie pokłosie w myśli Boecjusza. Stara się on bowiem połączyć „myśl neoplatońską z arystotelesowską. Stawia problemy neoplatońskie, ale posługuje się niekiedy terminologią Arystotelesa”<sup>199</sup>. Jeśli przyjąć, że *ipsum esse* pochodzi od Pseudo-Dionizego, to wcale nie oznacza, że dyskusja o statucie tego terminu nie jest z pogranicza neoplatonizmu i arystotelizmu.

Główny problem *De hebdomandibus* jest – jak można przypuszczać – ściśle złączony z problematyką *esse, id quod est* oraz *ipsum esse*. Skoro różnica między *esse* a *quod est* jest intencjonalna, a nie realna oraz jeśli *quod est* może partycypować, a *ipsum esse* nie, to Boecjusz łączy w tym miejscu platońską teorię partycypacji z pluralistyczną interpretacją rzeczywistości Arystotelesa próbując zachować odrębność bytów materialnych od Boga oraz wykazać ich zależność od Bytu Pierwszego. Problem został ześrodkowany na dobroci rzeczy stworzonych, nie zaś na istnieniu, gdyż właśnie *ipsum esse* nie może już w niczym partycypować, przy czym nie można go – jak widzieliśmy – utożsamiać z Bogiem.

Najważniejszy problem *De hebdomandibus* w kontekście partycypacji Boecjusz przedstawia następująco:

„Pytanie jest tego rodzaju. Rzeczy, które istnieją są dobre. Powszechnym zdaniem uczonych wszystko, co istnieje dąży ku dobru. Ale wszystko zmierza ku temu samemu. Dlatego, te rzeczy, które dążą do dobra, same są dobre. Musimy jednak zapytać jak są dobre, przez partycypację, czy przez substancję? Jeśli przez partycypację, to nie są dobre same z siebie. Dlatego, co jest białe przez partycypację, nie jest białe dzięki sobie. To samo dotyczy innych jakości. Dlatego, jeśli rzeczy są dobre przez partycypację, nie ma sposobu, aby były dobre przez siebie. Z tego też powodu nie dążą do bycia dobrymi. Ale dobre są. Dlatego nie są dobre przez partycypację, ale przez substancję. Dla tych rzeczy, które są dobre substancjalnie, dobro posiadają dzięki swojemu istnieniu. Stąd ich istnienie jest dobre, a w związku z tym *ipsum esse* wszystkich rzeczy jest dobre. Ale jeśli ich istnienie jest dobre, byty istniejące są dobre dzięki swojemu istnieniu i dla nich istnienie jest tym samym, co bycie dobrym. Z tego powodu są dobre substancjalnie, ponieważ nie partycypują w dobru”<sup>200</sup>.

Boecjusz zмага się z problemem partycypacji, który nie może być zupełnie rozwiązany w ramach terminologii jaką przyjmuje. Co prawda *id quod est* partycypuje w *ipsum esse*, ale jeśli *ipsum esse* nie partycypuje już w niczym innym i jest zarazem źródłem jakości w bycie, to czy nie jest ono (czyli też cały byt) zrównane z Bogiem? Boecjusz przedstawia tę trudność następująco:

---

<sup>199</sup> M. A. Krąpiec, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 342.

<sup>200</sup> *De hebdomandibus...*, dz. cyt., 56-71.

„Ale jeśli *ipsum esse* jest dobrem w taki sensie, to nie ma wątpliwości, że byty są dobre substancjalnie, są jak dobro pierwsze. A stąd będą tym *ipsum esse*. (...). Pociąga to za sobą stwierdzenie, że wszystkie rzeczy, które istnieją są jak Bóg, co jest twierdzeniem bezbożnym. Dlatego nie są dobrymi substancjalnie i stąd istnienie nie jest dobre w ich przypadku. Dlatego nie są dobre poprzez fakt, że posiadają istnienie. Nie partycypują też w dobru i nie ma sposobu, aby dążyły do dobra. Nie są więc dobre żadnym sposobem”<sup>201</sup>.

Wydaje się, że można tu dostrzec arystotelesowski rys Nieporuszonego Poruszciciela, który wprowadzie nie jest Bytem Partycypowanym, lecz pociąga ku sobie rzeczy. Dla Boecjusza jednak nie jest możliwe, aby Bóg jedynie „przyciągał” świat ku sobie. Ruch w kierunku Boga jest możliwy tylko wówczas, kiedy świat partycypuje w Bogu. To jest z kolei rys platoński. Jak wiemy, *ipsum esse* nie może już partycypować w niczym. Jak zatem Boecjusz rozwiązuje tę trudność, aby uratować partycypację oraz dobroć bytów i jednocześnie nie twierdzić, że ta dobroć nie jest im przynależna substancjalnie, a więc, że *de facto* rzeczy są z natury złe?

Boecjusz próbuje oddzielić w rzeczach stworzonych „istnienie” od „istnienia jako coś”. Pozwala mu to na stwierdzenie, że dla bytów stworzonych

„istnienie i istnienie jako coś byłoby różne; i wówczas byłyby naprawdę dobre, ale nie byłyby dobre poprzez swoje istnienie. Dlatego jeśli istnieją w jakiś sposób, to mogłyby jednocześnie nie pochodzić od dobra i być dobre, ale nie tak samo; dla nich bycie i bycie dobrymi byłoby różne”<sup>202</sup>.

Odróżnienie dwóch „istnień” w bytach sprawia, że Boecjusz może obronić tezę o zależności stworzeń od Boga (jeśli utożsamić Go z dobrem). Z jednej bowiem strony byty istnieją samodzielnie i odrębnie od Boga poprzez swoje *ipsum esse*, ono jednak nie jest źródłem ich dobroci, ponieważ

„ich istnienie pochodzi od woli dobra. Dobro pierwsze jest dobre, dlatego, że jest. Ale dobro wtórne jest dobre, ponieważ pochodzi od dobra dobrego dzięki sobie. Ale *ipsum esse* wszystkich rzeczy pochodzące od dobra pierwszego jest dobre dzięki sobie”<sup>203</sup>.

*Ipsum esse* jest dobre, ale źródłem jego dobroci jest dobro pierwsze, a nie ono samo. Boecjusz mówi też, że dobroć bytów stworzonych jest inna niż dobroć dobra pierwszego oraz, że nawet *ipsum esse* bytów stworzonych istnieje w zależności od bytu pierwszego<sup>204</sup>. W końcu Boecjusz

---

<sup>201</sup> *Tamże*, 75.

<sup>202</sup> *Tamże*, 105.

<sup>203</sup> *Tamże*, 124.

<sup>204</sup> *Tamże*, 124 nn.

przyznaje, że być może byty stworzone partycypują w dobru i od niego *ipsum esse* ma istnienie i że gdyby usunąć byt pierwszy, to nie dałoby się wytłumaczyć istnienia bytów stworzonych<sup>205</sup>.

Boecjusz w sposób znaczący przyczynił się do rozwoju doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Problem, jaki chciał rozwiązać dotyczył relacji stworzeń do Boga w aspekcie posiadania przez nie dobra. Nie będąc jak Bóg, który jest Dobrem samym w sobie, byty stworzone są dobre dzięki partycypacji w Bogu, ale nie stają się jak Bóg. Zagadnienie dobroci stworzeń pokazuje, że Boecjusz nie dysponował filozoficzną koncepcją *creatio ex nihilo* mówiąc o partycypacji, gdyż kwestia istnienia nie jest dla niego podstawowa.

W metafizyce realistycznej „kluczem do interpretacji świata jest (...) podstawa wszelkich metafizycznych analiz, czyli realny byt. W związku z tym, także w odczytywaniu całego transcendentalnego *spectrum* rzeczywistości czymś fundamentalnym jest dobro ontyczne, to znaczy dobro jako podstawowy aspekt wszystkiego, co istnieje”<sup>206</sup>. Poznanie istnienia przed istotą w akcie poznawczym pokazuje Krąpiec:

„W pierwszym poznawczym kontakcie ze światem – już wiemy, afirmując, że «świat» istnieje. I w tej afirmacji aktu istnienia rzeczy (świata) nie formułujemy jeszcze żadnego znaku. (...) afirmując istnienie rzeczy w naszym poznaniu, nie wytwarzamy sobie jakiegokolwiek zastępczego «znaku-pojęcia» istnienia. (...) Gdyby poznanie istnienia rzeczy poznawanej nie było czymś wcześniejszym otwierającym proces naszego poznania, to człowiek poznając te treści, nie wiedziałby – i już nigdy nie mógłby się dowiedzieć – czy widziane i rozumiane treści są realne, czy są jedynie «utworzone» przez nasz aparat poznawczy (...)”<sup>207</sup>.

Byt realny jest najpierw traktowany jako coś istniejącego, później zaś opisywany transcendentalnie. U Boecjusza porządek ten został odwrócony. Krąpiec komentując wpływ Boecjusza na Tomaszową doktrynę o realnej różnicy między istotą a istnieniem, stwierdza, że Boecjusz „nie wie o różnicy między istotą a istnieniem w bycie, zna tylko złożenie z formy i całości”<sup>208</sup>.

Wpływ na rozwój teorii realnej różnicy między istotą a istnieniem miał również autor dzieła *Liber de causis* oraz Awicenna. *Księga o przyczynach* wydaje się być jedną z prac, które mogły

---

<sup>205</sup> *Tamże*, 134 nn.

<sup>206</sup> J. Tupikowski, *Prawda – Dobro – Piękno...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>207</sup> *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 2000, s. 260. Krąpiec wskazuje też na niemożność w przewyciężeniu tzw. problemu „mostu gnozeologicznego”: „Z analizy bowiem samego myślenia i zawartości myślowej nie ma przejścia do świata realnego. I nikomu dotąd – w historii filozofii – nie udało się dokonać rzeczywiście takiego «przejścia»; nikt jeszcze nie obalił twierdzenia, że *ab nosse ad esse non valet illatio* («nie ma przejścia od wiedzy do być»). Uniemożliwia to sam charakter ludzkiej myśli, która jest realną, jedynie realnością i istnieniem człowieka myślącego, który nie jest władny «poznając – stwarzać» i udzielać rzeczowego istnienia bytom przez siebie myślanym” – *tamże*, s. 212.

<sup>208</sup> *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 346.

bezpośrednio wpłynąć na poglądy Tomasza. Najprawdopodobniej powstała w XII wieku w Toledo, a jej autorem jest Avendauth<sup>209</sup>. Według Marie-Dominique Roland-Gosselina „Tomasz nawiązuje do wyłożonej w *Księdze o przyczynach* teorii bytu (...), który będąc czymś prostym na tyle, na ile stworzenie może być czymś ontycznie prostym, jest złożony z tego, co skończone i nieskończone. To złożenie zachodzi właśnie w duszy i w inteligencji”<sup>210</sup>.

Tomasz, zdaniem wspomnianego autora,

„związał nieskończoność z istnieniem («esse»), a skończoność z formą lub istotą («essentia»). Złożenie więc ze skończoności i nieskończoności w bycie w bycie pojętym po neoplatońsku, a więc jako w pierwszej rzeczy stworzonej przez Jednię, stało się dla Tomasza zaczerpniętym z «Księgi» pierwszym źródłem teorii różnicy między istotą a istnieniem.

Drugim źródłem jest dla Tomasza zagadnienie «yliathim», a więc podany w «Księdze» przykład złożenia z w inteligencji z «esse» i «forma», przykład złożenia także w duszy i przykład złożenia natury. Roland-Gosselin dodaje, że różnica w neoplatonizmie między składającymi się na inteligencję czynnikami, jak byt («esse») i forma, ma inną wymowę ontyczna niż złożenie bytu z istnieniem i istoty w teorii Tomasza z Akwinu”<sup>211</sup>.

Krąpiec inaczej interpretuje wpływ *Liber de causis* na Tomasza niż czyni to Roland-Gosselin. Gogacz wyjaśnia:

„Krąpiec najpierw stwierdza, że Tomasz, owszem, przekształcił złożenie z nieskończoności i skończoności w teorię istnienia i istoty, i że nie miał do tego treściowych danych ani u Proklosa, ani w «Księdze o przyczynach». Natomiast (...) podstawy problemu mieszczą się w neoplatońskim oddzieleniu wielości od prajedni. To stwierdzenie różni Krąpca od Roland-Gosselina (...).

Według Krąpca więc teoria złożenia z nieskończoności i skończoności oraz teoria «yliathim», z których Tomasz faktycznie czerpał argumenty dla swej teorii różnicy realnej między istotą a istnieniem, nie stanowią obiektywnej bazy problemu. Tą bazą jest zagadnienie różnicy między absolutem i wielością bytów”<sup>212</sup>.

Warto zauważyć, że autor *Księgi o przyczynach* odnosi termin „yliathim” do pierwszej przyczyny. Można wnioskować, że przyczyna ta jest utożsamiona z Bogiem. Oto bowiem, co czytamy w *Księdze*:

---

<sup>209</sup> M. Gogacz, *Księga o przyczynach Liber de causis. Stan badań nad «Księgą o przyczynach» i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970, s. 54. Trzeba jednak zauważyć, że dyskusja na temat miejsca powstania i autorstwa *Księgi o przyczynach* jest szeroka. Krąpiec np. stwierdza, że „*Księga De causis* jest związana z trzecią ateńską szkołą Proklosa (410-485), kiedy do neoplatonizmu zaczął mocniej infiltrować arystotelizm, co znajduje swój oddźwięk również w pismach Boecjusza” – *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 340.

<sup>210</sup> M. Gogacz, *Księga o przyczynach Liber de causis...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>211</sup> *Tamże*, s. 90.

<sup>212</sup> *Tamże*, s. 91.

„I inteligencję charakteryzuje „yliathim”, ponieważ jest bytowaniem i formą, podobnie też dusze charakteryzuje „yliathim” oraz charakteryzuje „yliathim” naturę. A przyczyna pierwsza nie ma „yliathim”, ponieważ jest ona tylko bytowaniem. Gdyby ktoś powiedział: jest konieczne by było „yliathim”, odpowiemy: „yliathim” jest nieskończonością siebie, a jego swoistość stanowi dobroć rozlewająca się na inteligencję wszystkie dobra i przez pośrednictwo inteligencji na pozostałe rzeczy”<sup>213</sup>.

Jeżeli przyczyna pierwsza nie ma „yliathim”, to przynależy ono do rzeczywistości materialnej. Skoro zaś teoria realnej różnicy między istotą a istnieniem jest bazą dla teorii partycypacji, sama zaś partycypacja<sup>214</sup> jest wtedy, gdy ma/miało miejsce *creatio ex nihilo*, to wydaje się, że rację ma Krąpiec mówiąc, że bazą dla Tomaszowej teorii realnej różnicy między istotą a istnieniem jest zagadnienie relacji między Absolutem a wielością bytów. Relacja ta sponuje teorię przyczynowości, na której bazuje teoria partycypacji. Tymczasem autor *Księgi o przyczynach* nie wiąże „yliathim” z przyczynowością sprawczą, a tym bardziej z *creatio ex nihilo*. W *Liber de causis* pojawia się jednak fragment zawierający – raczej *implicite* niż *explicite* – ideę *creatio continua*. Oto, co czytamy:

„(...) skutek wiąże się z przyczyną drugą tylko poprzez moc przyczyny sprawczej. Jest tak dlatego, że gdy przyczyna druga sprawia rzecz, to przyczyna pierwsza, która jest ponad przyczyną drugą, rozlewa na tę rzecz swoją moc, i z tego względu wiąże się z nią bardzo mocnymi więzami i ją zachowuje. Widać więc już całkiem wyraźnie, że przyczyna dalsza jest w większym stopniu przyczyną rzeczy niż przyczyna bliższa, która następuje po niej, oraz że przyczyna dalsza rozlewa swoją moc na rzecz i tę rzecz zachowuje, i nie oddziela się od niej po oddzieleniu się przyczyny bliższej, owszem, zostaje w niej i wiąże się z nią bardzo mocnymi więzami (...)”<sup>215</sup>.

Autor *Księgi o przyczynach* pisząc o relacjach między pierwszą przyczyną a światem nie waha się wprowadzić przyczyn pośrednich. Ich istnienie nie wyklucza jednak nieustannego związku przyczynowego pomiędzy przyczyną pierwszą a bytami materialnymi. W *Księdze o przyczynach implicite* zawarta jest teza, że relacja między przyczyną pierwszą a rzeczami dotyczy istnienia, jak można przypuszczać. Teoria realnej różnicy między istotą

---

<sup>213</sup> *Księga o przyczynach*, (tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz), w: M. Gogacz, *Księga o przyczynach...*, dz. cyt., IX, 90-91: „Et intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma et similiter anima est habens yliathim, et natura est habens yliathim. Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum. Quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit yliathim, dicemus: yliathim suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura, influens super intelligentiam omnes bonitates et super reliqua res mediante intelligentia”.

<sup>214</sup> Tutaj tylko w sensie tomizmu egzystencjalnego.

<sup>215</sup> *Tamże*, I, 16-18: „(...) non figuratur causatum causae secundae nisi per virtutem causae secundae nisi per virtutem causae primae. Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare est supra adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam. Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam, et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi (...)”.



a istnieniem nie została w niej sformułowana *explicite*, ale *Księga* mogła stanowić dla Tomasza asumpt do jej opracowania. Zawiera bowiem wiele istotnych wątków, jak termin „yliathim” wprowadzający różnicę między bytowaniem a formą, przyczyną pierwszą oraz przyczyną drugą.

Warto zatrzymać się jeszcze nad wspomnianym już Awicenną, który według Krapca „jest najważniejszym ogniwem rozwoju myśli na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie”<sup>216</sup>. Gogacz – za Amélie Marie Goichon – podkreśla, że Awicenna stwierdził realną różnicę między istotą a istnieniem na podstawie teorii poznania, a „drogą do wykrycia tej różnicy było dostrzeżenie przez Awicennę tego, że w pojęciu istoty nie mieści się pojęcie istnienia”<sup>217</sup>. Jednak „dopiero Tomasz z Akwinu z niezwykłą jasnością sformułował teorię różnicy między istnieniem i istotą”<sup>218</sup>. Czym więc Tomasz różni się od Awicenny? Gogacz wyjaśnia:

„Dla wykazania różnicy między istotą i istnieniem Tomasz z kolei posługuje się, właściwą Awicennie, analizą pojęcia istoty, która jest czymś tylko możliwym. Tomasz jednak pogłębia ujęcie Awicenny wiążąc zagadnienie konstytuowania się bytu przygodnego z istnieniem i istoty z zagadnieniem aktu i możliwości. Ukazuje różnicę między możliwością, którą jest istota, i możliwością, którą jest materia. Istota, jako możliwość, jest aktualizowana przez istnienie, materię aktualizuje forma. Tomasz ukazuje też, że istnienie nie jest przypadłością istoty, która otrzymuje istnienie, co ustalił Awicenna, lecz że jest aktem, który urealnia istotę jako swą możliwość, aktem stworzonym dla danego bytu przez Boga. Tomasz więc przenosi różnicę między istnieniem i istotą z porządku pojęć w porządek rzeczywistości”<sup>219</sup>.

Tomasz różni się od Awicenny w dwóch momentach:

- 1) uznaje, że „istnienie nie jest przypadłością istoty (...) lecz że jest aktem”;
- 2) „przenosi różnicę między istnieniem i istotą z porządku pojęć w porządek rzeczywistości”.

Akwinata istotnie zmodyfikował doktrynę Awicenny. Realna różnica między istotą a istnieniem w porządku teoriopoznawczym jest zupełnie innym zagadnieniem, niż w porządku metafizycznym. Wyjaśni to lepiej fragment *Metafizyki* Awicenny, w którym arabski filozof tłumaczy związek powstania bytu i jego istnienia. Przytoczmy dłuższy fragment, aby w pełni zrozumieć różnicę między Tomaszem a Awicenną:

---

<sup>216</sup> *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 346.

<sup>217</sup> *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, Warszawa 1973, s. 25.

<sup>218</sup> *Tamże*.

<sup>219</sup> *Tamże*, s. 26. Por. J. C. Doig, dz. cyt., s. 287.

„W każdej rzeczy, która ma istnienie, jej istnienie jest samo przez się konieczne albo nie jest ((konieczne)). Każda rzecz, której istnienie nie jest konieczne samo przez się, jest sama przez się albo niemożliwa, albo możliwa. Żadna rzecz, która nie jest możliwa sama przez się, nie może istnieć, o czym wspomniano poprzednio. Otóż ((aby mogła istnieć)), trzeba, aby była możliwa sama przez się, aby stała się konieczna w wypadku, gdy jest przyczyna, i aby stała się niemożliwa w wypadku, gdy nie ma przyczyny. Czymś innym jest ((rечь rozważana)) sama w sobie, czymś innym jest warunek, aby była przyczyna, albo warunek aby jej nie było. Jeżeli rozważasz ją samą w sobie bez ((uwzględnienia)) jakiegoś warunku, nie jest ona ani konieczna ani niemożliwa. Jeżeli rozważasz realizację przyczyny, jako jej przyczynę determinującą, rzecz staje się konieczna. Jeżeli jednak rozważasz warunek nierealizacji przyczyny jako jej przyczyny, rzecz staje się niemożliwa. (...).

W konsekwencji każda rzecz, która ma istnienie, i która nie jest samym w sobie istnieniem koniecznym, ta rzecz jest możliwa w sobie. Ale jest ona bytem możliwym w sobie i niemożliwym przez inny byt niż ona. ((I w tym ostatnim wypadku)) jej istnienie nie będzie jeszcze zrealizowane, ponieważ będzie ona zawsze w stanie, w którym była. Trzeba więc, aby ta rzecz zaczęła istnieć, aby możliwość zniknęła. Jednakże możliwość sama w sobie nie zaniknie nigdy, ponieważ nie pochodzi ona od przyczyny. W konsekwencji, to właśnie jej możliwość, jeżeli chodzi o przyczynę, musi zniknąć, aby stało się konieczne jej istnienie dzięki przyczynie - co polega na tym, że jej połączenie z przyczyną jest dokonane w sposób, dzięki któremu wszystkie warunki zostały zrealizowane i przyczyna stała się przyczyną w akcie. A przyczyna nie stanie się przyczyną w akcie dopóki nie stanie się taka, że skutek pochodzi z niej w sposób konieczny”<sup>220</sup>.

Awicenna – jak się wydaje – pomija jedną możliwość mówiąc o istnieniu, a mianowicie, że rzecz może istnieć przygodnie. Istnienie w każdej rzeczy, twierdzi Awicenna, jest albo konieczne, albo niekonieczne. Niekonieczność istnienia nie oznacza jednak przygodności. Co prawda, Awicenna mówi, że „każda rzecz, której istnienie nie jest konieczne samo przez się, jest sama przez się albo niemożliwa, albo możliwa”, a to mogłoby sugerować, że rzecz, której istnienie nie jest konieczne, może być jednocześnie możliwa, a więc przygodna: istnieje pomimo braku konieczności istnienia. Jednak Awicenna wyjaśnia zaistnienie rzeczy poprzez działanie przyczyny, dzięki której byt niemożliwy do istnienia sam z siebie, w wypadku zadziałania przyczyny staje się konieczny. Wraz z zaistnieniem rzeczy jej istnienie przestaje być możliwe, a staje się konieczne. Również przyczyny, aby powodować konieczne istnienie rzeczy, same muszą być konieczne.

Z powodu takiej interpretacji istnienia bytów, Awicenna – zdaje się – pominął zagadnienie przygodności. Przeciwwstawiając to, co niemożliwe temu, co konieczne porównując nieistniejące do istniejącego wskazuje, że Awicenna stosował niejako logikę dwuwartościową. Tymczasem w metafizyce tomistycznej byt w akcie – który mógłby być porównany do bytu koniecznego u Awicenny – jest wciąż tylko przygodny. Dlatego, aby go uniesprzeczyć w

---

<sup>220</sup> Awicenna, *Metafizyka*, 23, w: M. Gogacz, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, Warszawa 1973.

metafizyce tomistycznej odwołujemy się do teorii partycypacji. Wydaje się, że w metafizyce Awicenny nie ma takiej potrzeby. Mimo to, jego zasługi dla sformułowania teorii o realnej różnicy między istotą a istnieniem i teorii partycypacji są bardzo znaczące. Tomasz dysponował już terminologią niezbędną do opracowania egzystencjalnej koncepcji bytu.

Teoria partycypacji nie wyrasta zatem z apriorycznego założenia, że skoro świat jest stworzony, to musi partycypować w Bogu. Chrześcijańska teoria stworzenia z niczego nie miała wpływu na powstanie teorii partycypacji w filozoficznym sensie i w czasach patrystycznych teorii *de facto* nie było, przynajmniej w porównaniu z egzystencjalną metafizyką Tomasza. Dlatego też Akwinata nie musiał niczego zakładać, lecz wyprowadzać wnioski z bardziej prymarnego zagadnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem. Zobaczmy zatem, jak Tomasz uzasadnia teorię o realnej różnicy między istotą a istnieniem.

Pierwszy tekst, nad którym warto się pochylić, dotyczy rzeczywistości materialnej. Tomasz uzasadniając słuszność twierdzenia o realnej różnicy między istotą a istnieniem, porównuje byt przygodny z Bogiem. Powołuje się przy tym na filozofów, którzy

„(...) uczą, że Bóg nie posiada tego, czym jest, lub istoty, gdyż Jego istota nie jest czymś innym niż Jego istnienie. A z tego wynika, że Bóg nie jest w jakimś rodzaju, gdyż wszystko, co jest w rodzaju, musi posiadać to, czym jest – różne od swego istnienia. (...) w substancjach zmysłowo poznawalnych ujmuje się rodzaj ze względu na to, co w rzeczy jest materialne, różnicę zaś ze względu na to, co w rzeczy jest formalne. (...) w substancjach złożonych z materii i formy, w których także istnienie jest przyjęte i skończone ze względu na to, że mają istnienie od czegoś drugiego a zatem ich natura bądź istota jest przyjęta z materii oznaczonej”<sup>221</sup>.

Według Krąpca jest to „uzasadnienie jakby wprost” realnej różnicy między istotą a istnieniem<sup>222</sup>. Jeżeli bowiem Tomasz uważa, że „w substancjach zmysłowo poznawalnych ujmuje się rodzaj ze względu na to, co w rzeczy jest materialne”, to właśnie owa materialność determinuje rodzaj, a nie istnienie, a zatem możliwość pominięcia istnienia w określaniu istoty danej rzeczy wskazuje na ich nietożsamość<sup>223</sup>.

Można również przedstawić rozumowanie nie wprost na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem. Otóż Tomasz chciał uniknąć absurdów, które byłyby konsekwencją zaprzeczenia tej dystynkcji. Akwinata stosuje tu zatem tzw. dowód nie wprost, czyli dochodzi do prawdy pośrednio. Pyta bowiem, co byłoby, gdyby realnej różnicy między istotą a istnieniem nie było?

---

<sup>221</sup> *De ente et essentia*, V, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota...*, dz. cyt.

<sup>222</sup> *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 414.

<sup>223</sup> *Tamże*, s. 415.

Biorąc pod uwagę sprzeczności takiej tezy, Tomasz pośrednio uzasadnia prawdziwość twierdzenia o realnej różnicy między istotą a istnieniem:

„Dla Tomasza było jasne, że nie może realnie być tym samym, w jednym konkretnym byciu, jego istnienie i istota, albowiem następstwem tego byłby szereg absurdów, jak ten, że musiałaby być wspólna wszystkim jakaś równa, niezłożona «natura» bytowa, albo że wszystko byłoby tym samym istnieniem. Jeden i drugi przypadek ukazywałby monizm bytowy, co stoi w sprzeczności z pluralizmem i niesprowadzalnością (nieredukowalnością) do siebie wszystkich bytów. Wobec tego w jednym byciu jego konkretna istota i istnienie nie są realnie tym samym, więc się różnią. Coś konkretnie jest bytem, rzeczywistością dlatego, że występują w nim dwa czynniki powiązane ze sobą relacją (która wszędzie w byciu się pojawia, jest więc relacją transcendentalną!) istoty do istnienia. Być zatem bytem jako bytem, czyli rzeczywistością, to znaczy być określoną zdeterminowaną naturą, która we właściwy sobie sposób istnieje”<sup>224</sup>.

Drugi fragment, pochodzi z *Scriptum super libros Sentientiarum. Commentum in primum librum sentientiarum magistri Petri Lombardi*. Dotyczy realnej różnicy w bytach duchowych Oto, co tam czytamy:

„Skoro (...) do pojęcia istoty nie należy, by była ona złożona (...) wobec tego może być jakaś istota niezłożona z materii i formy i istota ta albo sama jest istnieniem albo nie. Jeśli owa istota byłaby swoim istnieniem, to byłaby to istota Boga, który jest swoim istnieniem, a poza tym byłaby to istota prosta. Jeśli zaś nie byłaby istnieniem, to istnienie to otrzymałaby od czegoś innego, jak to się dzieje z wszelką istotą stworzoną (...). W ten sposób istota będzie tym, co istnieje *quod est*, a istnienie tym, czym *quo* istnieje; (...) stąd w tego rodzaju istocie odnajdziemy akt i możliwość, ponieważ sama istota jest możliwością, a jej istnienie jest aktem. I w ten sposób rozumie się złożenie z aktu i możliwości w aniołach, z tego, czym istnieje *quo est* i tego, co istnieje *quod est*, podobnie i w duszy. Dlatego też anioła albo duszę można nazwać istotą albo naturą prostą, ponieważ ich istota nie składa się z żadnych elementów, zachodzi tam jednak złożenie z dwóch składników, a mianowicie istoty i istnienia”<sup>225</sup>.

Tomasz chciał odpowiedzieć na pytanie, czy dusza lub anioł są złożone pomimo braku w nich materii. Odpowiedź jest pozytywna, ale nie jest to złożenie z materii i formy, ale właśnie z istoty i istnienia. Istnienie sprawia, że istota jest w akcji. Jest bardzo ważne, że Tomasz podkreśla różnicę między istotą a istnieniem w bytach duchowych, gdyż mogłoby się wydawać,

---

<sup>224</sup> M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, s. 78.

<sup>225</sup> *Scriptum super libros Sentientiarum. Commentum in primum librum sentientiarum magistri Petri Lombardi*, t. 1, Paris 1929, I, d. 8, q. 5, a. 2. Tekst polski przytaczam za M. A. Krąpiec, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 357.

że w doktrynie o samoistności duszy<sup>226</sup> i jej niezniszczalności<sup>227</sup>, Tomasz podkreśla, że dusza i anioł są złożone z istoty i istnienia. Oznacza to, że *de facto* cały świat duchowy jest zależny w istnieniu od Boga, a więc partycypuje w istnieniu Absolutu. Samoistność duszy czy anioła oznacza ich nieśmiertelność, a nie konieczność istnienia, jak można byłoby się spodziewać na podstawie *Metafizyki* Awicenny.

Również w *Summa Contra Gentiles* Tomasz pisze o substancjach duchowych odnośnie do istoty i istnienia. Czytamy tam:

„Nie należy mniemać, że substancje obdarzone intelektem – chociaż są niecielesne i nie są złożone z materii i formy ani też nie istnieją w materii jako formy materialne – dorównują prostocie Bożej. Znajdujemy w nich bowiem pewne złożenie, gdyż nie jest w nich tym samym istnienie i to, co jest”<sup>228</sup>.

Tomasz dodaje, że jedynie Bóg jest istnieniem samoistnym, w którym różnicy między istotą a istnieniem nie ma:

„Istnienie jako istnienie nie może być różnorodne, może jednak być zróżnicowane przez coś, co jest poza istnieniem – jak na przykład istnienie kamienia jest różne od istnienia człowieka. To więc, co jest istnieniem samoistnym, może być tylko jedno. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 22], że Bóg jest swoim istnieniem samoistnym. Dlatego nic innego poza Nim nie może być swoim istnieniem. A zatem w każdej substancji poza Nim substancja musi być czymś innym niż jej istnienie”<sup>229</sup>.

Stwierdzenie, że „istnienie jako istnienie nie może być zróżnicowane” jest istotne i odbiega znacznie od koncepcji np. Arystotelesa. Akwinata wskazuje na źródło istnienia: jest nim Bóg. Tomasz zachowuje jednak pojęcie „substancja” mówiąc o bytach przygodnych. Jeżeli jednocześnie Tomasz podkreśla, że „w każdej substancji poza Nim substancja musi być czymś innym niż jej istnienie”, to chce powiedzieć, że istnienie każdej substancji jest zależne od Boga.

Związek między istnieniem bytu przygodnego i jego partycypacją w Bogu pokazuje Tomasz w *Quaestiones de quodlibet*, gdzie czytamy następujące słowa:

---

<sup>226</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. Człowiek*, t. 6 (przeł. P. Bełch), Londyn 1980, I, q. 75, a. 2: „Pierwiastek, będący początkiem umysłowej czynności poznawczej - a zwie się on duszą człowieka - musi być pierwiastkiem niecielesnym i samoistniejącym”. Dalsze cytowania Sumy jako *STh*.

<sup>227</sup> Tamże, I, q. 75, a. 6: „Trzeba koniecznie stać na stanowisku, że dusza ludzką, którą uważamy za źródło umysłowego, duchowego działania jest niezniszczalna”. Podobnie mówi Tomasz w stosunku do aniołów: „Musimy stać na stanowisku, że aniołowie co do swej natury są niezniszczalni” – *STh*, I, q. 50, a. 6.

<sup>228</sup> *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błędzącymi*, t. I, (przeł. Z. Włodek), W. Zega, Poznań 2003, II, 52. Dalsze cytowanie jako *CG*.

<sup>229</sup> Tamże.

„Należy przyjąć, że jakakolwiek inna rzecz (prócz Boga) jest bytem partycypowanym, tak że czym innym jest w nim substancja partycypująca istnienie, a czym innym samo istnienie partycypowane. Wszystko zaś, co jest partycypującym, tak ma się do partycypowanego, jak możliwość do aktu, stąd substancja każdej rzeczy stworzonej tak ma się do istnienia, jak możliwość do swego aktu. Tak więc każda substancja stworzona jest złożona z możliwości i aktu, to znaczy z tego, co istnieje, i z istnienia”<sup>230</sup>.

Istnienie jest więc wobec istoty aktem, z tym że każda substancja stworzona jest partycypująca wobec bytu partycypowanego, czyli jest w możliwości do istnienia. Jeżeli byt stworzony istnieje, to tylko poprzez uczestnictwo w Bogu. Wyłącznie On jest swoim własnym istnieniem. Tomasz twierdzi, że każda substancja stworzona jest złożona z możliwości i aktu, a więc istnienie w bytach stworzonych jest im udzielone od Boga.

Pozostają jeszcze dwa teksty, które – jak mówi Krąpiec – „są wprost zasadnicze w tej dziedzinie”<sup>231</sup> (tj. w kwestii realnej różnicy między istotą a istnieniem). Przeanalizujmy je zatem. Pierwszy pochodzi z *Expositio libri Boetii De Hebdomadibus*:

„Najpierw trzeba rozpatrzyć, że jak istnienie i to, co jest [istota] w rzeczach niezłożonych są różne tylko intencjonalnie, tak w rzeczach złożonych są różne realnie (...). Jeśli byłyby jakieś formy nie w materii, to każda z nich byłaby niezłożona w tym tylko, że nie posiada materii i, w następstwie, rozciągłości [ilości], która jest dyspozycją materii; ale skoro każda forma jest czynnikiem determinującym jej istnienie, to żadna z nich nie może być istnieniem, a tylko może posiadać istnienie. I dlatego żadna z nich nie jest naprawdę niezłożona. Tylko to bowiem może być naprawdę niezłożone, co nie uczestniczy w istnieniu, co nie jest czymś, co jakby tkwi, lecz to, co jest samobytującym. A to może być tylko jedno; gdyż ono nie posiada w sobie niczego innego poza samym istnieniem, stąd nie jest możliwe, by to, co jest samym istnieniem mogło się powielić przez coś, co mogłoby je zróżnicować; i skoro nie ma w sobie żadnej domieszki prócz siebie, nie może też przyjąć żadnej przypadłości. Tym właśnie jednym, prostym i niezwykłym [najwyższym] jest sam Bóg (...)”<sup>232</sup>.

Tomasz podkreśla, że tylko byt prosty, niezłożony, nie musi uczestniczyć w istnieniu. Każdy inny byt musi, gdyż istnienie i istota nie są tożsame. Co ważne, Akwinata utrzymuje, że z nietożsamości istoty i istnienia w bytach przygodnych wynika, że byty, w których ta nietożsamość ma miejsce muszą partycypować w byciu, który sam już nie uczestniczy w istnieniu. Ponieważ takim bytem jest tylko Bóg, wniosek jest następujący: cały świat partycypuje w istnieniu Boga.

---

<sup>230</sup> *Quaestiones de quodlibet*, III, q. 8, cytat polski za: M. A. Krąpiec, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 358. Por. tekst oryginalny – *Quaestiones de quodlibet*, III, q. 8, w: <http://www.corpusthomicum.org/q03.html>, 26.07.2015.

<sup>231</sup> *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 358.

<sup>232</sup> *Expositio libri Boetii De Hebdomadibus*, 2, cytat polski za: M. A. Krąpiec, *Struktura bytu...*, dz. cyt., s. 358-359. Por. tekst oryginalny – *Expositio libri Boetii De Hebdomadibus*, 2, w: <http://www.corpusthomicum.org/cbh.html>, 27.07.2015.

Można zapytać, czy według Tomasza partycypacja stworzeń w Bogu oznacza, że każdy byt przygodny partycypuje osobno, czy należy to rozumieć jako partycypację całego wszechświata w Bogu? Wydaje się, że Doktor Anielski miał na myśli partycypację w szerokim sensie, a nie wyłącznie konkretnych bytów. Teoria partycypacji nie byłaby wówczas najbardziej ogólną teorią, ale dotyczyłaby każdego bytu z osobna, wyłącznie. Nie można byłoby również odwołać się do teorii partycypacji chcąc wyjaśnić jedność bytów i wspólne im własności transcendentalne. Mówiąc inaczej: cechy poszczególnych bytów byłyby właściwe tylko im, a podobieństwo byłoby albo przypadkowe, albo pozorne. Wszechświat jako taki istniałby poprzez agregację istnień poszczególnych bytów, nie przez partycypację. Sytuacja byłaby odwrotna niż u Awicenny: tam konieczne były poszczególne byty, tu konieczny byłby wszechświat składający się bytów przygodnych.

W *Summa Contra Gentiles* Tomasz wyraził przekonanie, że „(...) nie ma konieczności, by rzeczy stworzone istniały odwiecznie”<sup>233</sup>. Zobaczmy, jak Akwinata uzasadnia tę tezę. Stanowi ona niejako preludium do teorii *creatio ex nihilo*, ściśle związanej z teorią partycypacji.

„Jeśli bowiem jest konieczne, by istniał ogół stworzeń lub jakiegokolwiek poszczególne stworzenie, musi ta konieczność pochodzić albo od samego stworzenia, albo od czegoś drugiego. Z siebie samego stworzenie nie może jej posiadać. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 15], że każdy byt musi pochodzić od pierwszego bytu. Co zaś nie ma istnienia od samego siebie, nie może mieć konieczności istnienia od samego siebie, gdyż to, co musi być konieczne, nie może nie być. Wobec tego to, co samo z siebie ma istnienie konieczne, samo z siebie ma to, iż nie może być niebytem, i w konsekwencji wynika stąd, że nie jest niebytem; i, co za tym idzie, że jest bytem. Jeżeli jednak ta konieczność w stworzeniu pochodzi od czegoś drugiego, musi ona być od jakiejś przyczyny, która jest zewnętrzna, gdyż wszystko, co się ujmuje jako wewnętrzne w stworzeniu, ma istnienie od czegoś drugiego. Przyczyna zewnętrzna jest albo przyczyną sprawczą, albo celem. Z przyczyny sprawczej wynika, że skutek jest konieczny, przez to, że czynnik działający działa z konieczności, bo z racji jego działania skutek zależy od przyczyny sprawczej. Jeśli więc nie jest konieczne, by czynnik działał w celu wywołania skutku, to nie jest też absolutnie konieczne, by istniał skutek. Otóż Bóg, powołując stworzenia do istnienia, nie działa z jakiejś konieczności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 231]. Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało ze względu na konieczność zależną od przyczyny sprawczej”<sup>234</sup>.

W świecie stworzonym nie ma więc żadnej racji stanowiącej przyczynę wieczności stworzeń. Podobnie nie ma też konieczności ze strony przyczyny zewnętrznej, gdyż Bóg jako Przyczyna Sprawcza nie jest zdeterminowany stwarzaniem.

---

<sup>233</sup> CG II, 31.

<sup>234</sup> Tamże.

Krąpiec wskazuje jeszcze jeden zasadniczy tekst dla teorii o realnej różnicy między istotą a istnieniem pochodzący z *Quaestiones disputatae de veritate*. Brzmi on następująco:

„Wszystko to, co znajduje się w porządku [rodzaju] substancji jest złożone realnie, a to dlatego, że to wszystko, co jest w porządku substancji, jest samodzielnie istniejącym i dlatego jest konieczne, by tego istnienie było czymś innym, niż ono samo [to, co jest w porządku substancji], w przeciwnym bowiem wypadku nie mogłoby się różnić w swym istnieniu od innych, wraz z którymi ma wspólnotę z racji swej istoty, co wprost przysługuje wszystkiemu, co jest w porządku substancji i co jest przynajmniej złożone z istnienia i z tego, co jest [istoty]”<sup>235</sup>.

Tomasz twierdzi zatem, że każda substancja (poza Bogiem) jest złożona z istoty i istnienia oraz samodzielnie istniejąca. Porównując ten tekst Tomasza z poprzednimi okazuje się, że byty przygodne są jednocześnie samodzielnie istniejące i partycypujące w istnieniu Boga. dochodzimy tu do pewnej tajemnicy, którą można jedynie opisać, ale nie zrozumieć.

Filozofowie przed Tomaszem uważali, że świat stworzeń jest:

- 1) wieczny bez żadnej relacji do Boga;
- 2) stworzony, ale samowystarczalny w istnieniu;
- 3) wyemanowany z Jedni.

Akwinata wskazuje na jeszcze inną możliwość: byt przygodny jest autonomiczny w istnieniu, ale jednocześnie jest bytem partycypującym istnieniu. Takie spojrzenie na byt jest rezultatem realistycznej interpretacji rzeczywistości. Początek tej interpretacji wyznacza rozdzielenie w bycie istoty od istnienia i uznanie, że ta różnica jest realna. Partycypacja sponuje teorię przyczynowości. Byt partycypujący jest bowiem nieustannie przyczynowany w istnieniu przez Boga. W wyniku egzystencjalnej koncepcji bytu teoria partycypacji została połączona z teorią *creatio ex nihilo* i *creatio continua*.

Platońska teoria partycypacji spotkała się z zarzutem Arystotelesa, że nie wyjaśnia świata materialnego w kategoriach przyczynowości, że nie ma między ideami a bytami żadnej relacji. Być może w krytyce Stagyryty należy upatrywać załączków przyszłej, egzystencjalnej interpretacji rzeczywistości. Jak wiemy, przed Tomaszem nie udało się *de facto* wypracować na tyle spójnej wizji świata, aby móc go opisać w kategoriach przyczynowości sprawczej. Dopiero fundamentalne opracowanie przez Akwinatę teorii realnej różnicy między istotą a istnieniem otworzyło możliwość, aby teoria przyczynowości weszła do deskrypcji świata, a teoria partycypacji stała się najbardziej ogólną teorią w filozofii. O ile Platonowi zawdzięczamy zwiążanie teorii partycypacji z przyczynowością wzorcą, o tyle Tomasz dodał

---

<sup>235</sup> *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 27, a. 1, ad 8, w: <http://www.corpusthomicum.org/qdv27.html>, 28.07.2015.



do teorii partycypacji przyczynę sprawczą i celową. Dzięki temu teoria partycypacji otrzymała swój ostateczny kształt.

## 2. Bóg jako Racja w teorii partycypacji

Przyczyna sprawcza jest tym czynnikiem, który ma kluczowy wpływ na zainicjowanie procesu partycypacji. Dla Tomasza przyczyną sprawczą jest Bóg. Dotykamy zatem problemu *creatio ex nihilo*, z tym że chodzi tu o filozoficzną koncepcję kreacjonizmu. Teologiczny kreacjonizm chrześcijański niewątpliwie odegrał kluczową rolę w sformułowaniu kreacjonizmu filozoficznego. Przede wszystkim dlatego, że na gruncie teologii kreacjonizm już istniał i mógł stanowić tło dla filozoficznych rozważań filozofów. Poza tym w średniowieczu, jak się wydaje, nikt nie kwestionował, że Bóg istnieje, czyli – niejako *implicite* – że jest Przyczyną Sprawczą/Stwórczą świata. Jak pisze Piotr Rudkouski „dla ludzi średniowiecza uznanie istnienia Boga było spontanicznym odruchem, a wiara w Boga – nieodłącznym elementem świadomości powszechnej, nie wymagającym jakiegoś dodatkowego uprawomocnienia. Dla średniowiecznego człowieka mógł istnieć heretyk lub innowierca, ale nie ateista czy agnostyk”<sup>236</sup>.

Tomasz jako filozof był również pod wpływem myśli teologicznej. Teoria partycypacji jest jednak źródłowo filozoficzna (Platon) i jej nowa odsłona w wersji egzystencjalnej wymaga odmiennej metafizyki. Jak widzieliśmy, Tomasz opracował – korzystając z osiągnięć innych filozofów – taką koncepcję bytu, która umożliwiła sformułowanie filozoficznej teorii partycypacji. Konsekwentnie, wszystko, co jest związane z teorią partycypacji, np. teoria przyczynowości, musi być pochodzenia filozoficznego. Dlatego kreacjonizm *ex nihilo* musiał zostać na nowo uformowany na gruncie filozofii. Podstawą była teoria o realnej różnicy między istotą a istnieniem.

Akwinata wyraża przekonanie, że „Bóg powołał rzeczy do istnienia bez uprzedniego istnienia czegokolwiek – na przykład materii”<sup>237</sup>. Uzasadnia tę tezę następującymi argumentami:

---

<sup>236</sup> P. Rudkouski, *Próba określenia statusu epistemologicznego tzw. „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga św. Tomasza*, „Semina Scientiarum”, nr 5(2006), s. 113.

<sup>237</sup> CG, II, 16: „(...) Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia”. Por. komentarz Maryniarczyka – *Zeszyty z metafizyki nr 3...*, dz. cyt., s. 74.

- 1) nauką o niemożliwości istnienia nieskończonego szeregu przyczyn naturalnych. Nie można zatem twierdzić, że Bóg nie stworzył również materii, bo wtedy trzeba byłoby przyjąć istnienie nieskończonego szeregu przyczyn<sup>238</sup>.
- 2) Bóg nie jest przyczyną partykularną, tzn. taką, która potrzebuje do stworzenia czegoś uprzednio istniejącej materii. Skoro Bóg do stwarzania niczego nie potrzebuje, to jest przyczyną powszechną, zatem On stwarza absolutnie wszystko<sup>239</sup>.
- 3) Bóg jako przyczyna powszechna jest też przyczyną najogólniejszą. Istnienie zaś charakteryzuje się ogólnością, więc musiało zostać udzielone przez Boga. Dalej Tomasz analizuje na czym polega przyczynowość Boża porównując ją do przyczyn partykularnych.

Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich bytów, w tym materii, co wskazuje, na Jego transcendencję wobec świata przyrody. Na czym jednak polega – według Tomasza – samo stwarzanie? Doktor Anielski uważa, że stwarzanie polega na wyłanianiu się z nicości za sprawą działania Bożego i dlatego „trzeba brać pod uwagę nie tylko wyłanianie jakiegoś poszczególnego bytu z jakiegoś poszczególnego twórcy, lecz także wyłanianie całego bytu z powszechnej przyczyny, którą jest Bóg; i to właśnie wyłanianie oznaczamy nazwą: stwarzanie”<sup>240</sup>. Tomasz używa wyrażenia *emanationem* na określenie stwarzania, co mogłoby sugerować, że wyłanianie się oznacza emanację. Tak jednak nie jest<sup>241</sup>. Tomasz na określenie czynności stwórczej Boga użył słów *produxit ex nullo*, co można interpretować jako wyłanianie się z nicości mocą Boga, przy czym nicość należy rozumieć negatywnie jako brak bytu. Inaczej mówiąc: świat powstał nie z substancji Bożej, ale „na zewnątrz” Boga, ale to „zewnątrze” jest niebytem. Tak mówi o tym sam Akwinata: „Jeżeli przeto bierzemy pod uwagę wyłanianie całego bytu powszechnego z pierwszego początku, to niemożliwe jest, żeby jakiś byt istniał przed tym wyłanianiem. Otóż «nic» znaczy to samo, co «żaden byt»”<sup>242</sup>. Według Tomasza nie można twierdzić inaczej, bo „ktokolwiek czyni coś z czego, to, z czego czyni, istnieje już przed jego czynieniem – nie jest wcale utworzone przez toż czynienie; (...). Gdyby więc Bóg nie

---

<sup>238</sup> *CG*, II, 16.

<sup>239</sup> *Tamże*.

<sup>240</sup> *STh*, I, q. 45, a. 1: „(...) non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis”.

<sup>241</sup> Z. J. Zdybicka, *Ontyczna wspólnota bytów...*, art. cyt., „Roczniki Filozoficzne”, s. 88-89. Zdybicka twierdzi, że „cały kontekst systemu wyklucza taką interpretację (o emanacjonizmie – R. Sz.)” – *tamże*, s. 89.

<sup>242</sup> *STh*, I, q. 45, a. 1: „(...) si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens”.

tworzył inaczej jak tylko z czegoś uprzednio istniejącego, wynikałoby z tego, że owo coś uprzednio istniejące, nie byłoby spowodowane przez Niego”<sup>243</sup>.

Doktryna o *creatio ex nihilo* jest niezwykle istotna ze względu na właściwe rozumienie teorii partycypacji. W realistycznej teorii bytu nie można zakładać, że byt partycypujący posiada substancjalny związek z Bogiem. Oznaczałoby to, że jest z substancji Bożej. Z drugiej strony – jak mówi Tomasz – nie jest możliwe, aby byt przygodny był zupełnie odrębny od Boga. Istnienie bytu przygodnego jest samoistne, choć niekonieczne, zapewniające substancjalną odrębność od Boga, ale jednocześnie zależność od Niego.

Aby pogłębić rozumienie relacji między Bogiem a stworzeniem, należałoby zadać za Tomaszem pytanie, czy stwarzanie jest czymś w stworzeniu. Pytamy zatem o skutek aktu stworzenia i o naturę relacji Bóg – świat. Oto, co mówi na ten temat Tomasz:

„Stwarzanie sadowi coś w stworzeniu – a tym jest tylko stosunek. Zaiste to, co jest stworzone, nie jest uczynione przez ruch czy przez zmianę; co bowiem jest uczynione przez ruch lub zmianę, uczynione jest z czegoś uprzednio istniejącego: zachodzi to w stworzeniach partykularnych niektórych bytów; nie może jednak zachodzić w tworzeniu całego bytu przez powszechną przyczynę wszystkich bytów, którą jest Bóg. A więc Bóg, stwarzając, tworzy rzeczy z wykluczeniem ruchu. Wyrugowawszy zaś ruch z działania i doznawania, jak powiedziano, nie zostaje już nic tylko stosunek. Z tego wynika, że w stworzeniu stwarzanie jest li tylko jakowymś stosunkiem do Stwórcy – jako do początku swojego bytu; tak jak w doznawaniu, które wiąże się z ruchem, zawiera się stosunek do początku ruchu”<sup>244</sup>.

Ów fragment zawiera następujące stwierdzenia:

- 1) Tomasz wyklucza ruch lub zmianę w procesie stwarzania. Gdyby Bóg stwarzał poprzez ruch czy dokonywanie zmiany, oznaczałoby to, że Jego działanie byłoby podobne do platońskiego Demiurga i polegałoby jedynie na formowaniu uprzednio istniejącej materii. Tomasz przyznaje, że ruch lub zmianą są w stworzeniach partykularnych podlegającym wpływowi przyczyn pośrednich. Gdy chodzi jednak o całą rzeczywistość stworzoną, to jej stworzenie nie polegało na ruchu bądź zmianie.
- 2) Stwarzanie wywołuje skutek po stronie stworzenia, a nie po stronie Boga. Oznacza to, że w Bogu jako Absolucie w wyniku dokonania dzieła stworzenia, nic się nie zmieniło. Nie stał się On bardziej szczęśliwy, nie wzbogaciła się Jego wiedza itp. I – o czym trzba

---

<sup>243</sup> *Tamże*, I, q. 45, a. 2: „Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. (...). Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso”.

<sup>244</sup> *Tamże*, I, q. 45, a. 3.

pamiętać – Bóg poprzez stworzenie nie zaczął wchodzić w fizyczne relacje ze stworzeniem, bo mielibyśmy panteizm. Bóg wciąż zachowuje swoją transcendencję.

- 3) To, co łączy Boga i stworzenie po akcie kreacji można nazwać relacją lub – jak chce Tomasz – stosunkiem. Jest to stosunek polegający na byciu Stwórcą i stworzeniem. Nie ma tu jednak wzajemnego odnoszenia się pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, bo według Tomasza, „Stwarzanie sadowi coś w stworzeniu”. Relacja ta jest zatem jednostronna i bierze swój początek w stworzeniu, chociaż jako taka została stworzona przez Boga. Jednostronność tej relacji jest wynikiem struktury rzeczywistości stworzonej z jednej strony a doskonałością Boga z drugiej. Bóg nie potrzebuje przecież niczego od stworzeń, te zaś owszem – istnienia. I znowu trzeba się odwołać do nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Gdyby tej różnicy nie było, to nie byłoby także stosunku pomiędzy stworzeniem a Bogiem. Zakładając że różnicy tej nie ma i mimo wszystko Bóg dokonał kreacji *ex nihilo*, to po zaistnieniu byty przygodne same podtrzymywałyby się w istnieniu tylko na mocy tego, czym są. Tak jednak nie jest, stąd nieustannie istniejący stosunek stworzeń do Stwórcy.

Kreacjonizm implikuje tezę, że Bóg nie był Stwórcą przed stworzeniem świata. Czy zatem akt stwórczy zmienił coś nie tylko w stworzeniu, ale również w Bogu? Tomasz stwierdza, że „niektóre nazwy wyrażające stosunek do stworzeń przysługują Bogu od zaistnienia czasu, a nie odwiecznie”<sup>245</sup>. Można powiedzieć, że Bóg jest Stwórcą od momentu stworzenia. Tomasz wyjaśnia: „Jeśli idzie o nazwy które przeczą czemuś w Bogu, lub które wyrażają Jego stosunek do stworzeń, to jasne, że w żadnym razie nie mogą oznaczać Jego jestestwa; one tylko rugują coś z Niego lub wskazują na Jego stosunek do czegoś, a raczej czegoś do niego”<sup>246</sup>. Nazwa „Stwórca” wyraża tylko stosunek stworzeń do Boga, a zatem jest to stosunek czasowy spowodowany istnieniem bytów przygodnych.

Rozwijając tę myśl Tomasz analizuje strony relacji. W przypadku Boga i stworzenia „jedna strona stosunku jest rzeczą natury, druga li tylko tworem rozumu. Zachodzi to zawsze wtedy, ilekroć obie strony nie są jednego rzędu czy obrębu”<sup>247</sup>. Bóg zaś i stworzenie nie należą do jednego rzędu czy obrębu. Akwinata dalej wyjaśnia:

---

<sup>245</sup> *Tamże*, I, q. 13, a. 7: „quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno”.

<sup>246</sup> *Tamże*, I, q. 13, a. 2: „nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum”.

<sup>247</sup> *Tamże*, I, q. 13, a. 7: „Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura”.

„A ponieważ Bóg stoi poza obrębem całego stworzenia, co więcej, ponieważ wszystkie stworzenia kierują się ku Niemu, a nie na odwrót, dlatego jasne jest, że to tylko ze strony stworzeń istnieje rzeczowy stosunek do Boga; ze strony zaś Boga nie istnieje jakowyś rzeczowy stosunek do stworzeń; istnieje tylko stosunek myślny, o ile stworzenia odnoszą się do Boga. Stosownie do tego: Nic nie przeszkadza, by tego rodzaju nazwy, zawierające stosunek do stworzeń, przysługiwały Bogu od zaistnienia czasu; przecież nie ma tu mowy o jakiejś zmianie w Bogu, ale o zmianie w stworzeniu. Całkiem tak, jak z owym słupem: stoi – powiadamy – po stronie prawej zwierzęcia nie dlatego, że w nim dokonała się jakaś zmiana, ale z powodu przemieszczenia zwierzęcia”<sup>248</sup>.

Tomasz, chcąc podkreślić wyjątkowość swojego ujęcia kreacjonizmu, używa nawet innej terminologii. Mając świadomość, że jego teoria stworzenia jest sensu stricte *ex nihilo*, Akwinata zamiast czasownika *creare* preferuje *producere*. Jest to podyktowane historycznym tłem czasownika *creare*, który zaczął oznaczać porządkowanie chaosu, wyprowadzanie z możliwości, projektowanie itp.<sup>249</sup>. Według Maryniarczyka

„Nic więc dziwnego, że czasownik «producere», którym Tomasz posługuje się często, po pierwsze zrywa z tradycją obciążoną błędną interpretacją słowa «creare», po drugie, zwraca uwagę, że stwarzanie, to «wyprowadzanie» (pro-ducere) czegoś do bytu. Tomasz sięgając po słowo «producere» (-dixi, -ductum) chciał zwrócić uwagę, że istotą teorii stworzenia jest to, iż nie suponuje ona konieczności istnienia jakiegoś substratu, z którego powstają rzeczy”<sup>250</sup>.

Teoria stworzenia jako implikacja tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem nie wyjaśnia jednak trwania bytów przygodnych. Nietożsamość istoty i istnienia w bycie przygodnym nigdy nie znika. Dlatego należałoby uzasadnić, dlaczego po zaistnieniu rzeczywistość stworzona nie zniknęła oraz jaki jest cel jej istnienia. Są to zagadnienia *creatio continua* oraz przyczyny celowej. *Creatio continua* można określić jako „podtrzymywanie w istnieniu, nieustanne stwarzanie”<sup>251</sup>. Jest ono konsekwencją ontycznej budowy świata stworzonego. Kwestia *creatio continua* odnosi się do drugiej drogi Tomasza na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Ireneusz Ziemiński łączy dowód z przyczynowości z *creatio continua* oraz immanencją Boga w świecie:

---

<sup>248</sup> *Tamże*: „Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato”.

<sup>249</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 3...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>250</sup> *Tamże*.

<sup>251</sup> S. Judycki, *Świat zmysłowy i creatio continua*, „Internetowe Czasopismo Filozoficzne *Diametros*”, nr 15(2008), s. 27.

„Niezależnie od trudności, argument ten ma istotne znaczenie metafizyczne, ukazuje wszak Boga jako aktualnie działającą przyczynę istnienia rzeczy (*creatio continua*). Bóg jest nie tylko podstawą rzeczy i ich działania, lecz także ich wewnętrzną mocą, co świadczy o Jego immanencji w świecie”<sup>252</sup>.

*Creatio continua* jest więc niejako odśłoną procesu partycypowania stworzeń w Bogu. Wyjaśnienia Tomasza odnośnie do obecności Boga w stworzeniach i podtrzymywania przez Niego rzeczywistości stworzonej pokazują, na czym polega partycypacja pod względem egzystencjalnym, tj. udziale stworzeń w istnieniu Boga. Doktor Anielski odnośnie do obecności Boga w stworzeniach pisze następująco:

„Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje. Wyjaśnienie: Każdy twórca czy działacz musi być połączony z dziełem, którego sam bezpośrednio dokonuje i to tak, że siła jego musi stykać się z tymże dziełem; stąd to Arystoteles udowadnia, że rzecz poruszona i poruszyciel muszą być razem, czyli stykać się. Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem, dlatego swoście właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone, podobnie jak: palić jest swoście właściwym skutkiem ognia. Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa – stale je zachowując; podobnie jak słońce: póty powietrze jest widne, póki czyni je takim światło słońca. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie jak właśnie istnienie; wszak, jak to wyżej powiedziano<sup>6</sup>, istnienie, wobec wszystkiego, co jest w rzeczy, przybiera postać formy. Stąd konieczny wniosek: Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (*intime*)”<sup>253</sup>.

W powyższym tekście można zauważyć trzy kwestie:

- 1) Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach dogłębnie (jak twórca w dziele), ale nie istotowo (tudzież substancjalnie);
- 2) Poprzez swoją obecność Bóg udziela rzeczom istnienia tak długo, jak one trwają;
- 3) Proces partycypacji nie polega na oddolnym ruchu stworzeń ku Stwórcy, ale raczej na immanentnej obecności Boga w świecie z jednoczesnym zachowaniem Jego transcendencji. Partycypacja jest podtrzymywaniem przez Boga, a nie ruchem stworzeń ku Niemu.

Godne podkreślenia jest to, że Bóg podtrzymuje w istnieniu rzeczy tak długo, jak one trwają. Jest to istotne stwierdzenie, ponieważ wskazuje na samoistność bytów przygodnych

---

<sup>252</sup> *Argumenty za istnieniem Boga*, w: S. T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, s. 573.

<sup>253</sup> *STh*, I, q. 8., a. 1.

polegającą na posiadaniu przez nie własnego istnienia, które jest suplementowane przez Boga nie będące jednak istnieniem boskim, lecz przez Boga nieustannie stwarzanym. Co więcej, Bóg jako jedyny działa bezpośrednio na każdą rzecz niezależnie od odległości, a mówiąc, że jakiś byt jest odległy od Boga, należy rozumieć różnicę natury lub łaski<sup>254</sup>.

Tomasz pyta także, czy Bóg jest wszędzie<sup>255</sup>. Odpowiedź pozwoli nam lepiej zrozumieć, gdzie partycypacja może mieć miejsce. Problem można przedstawić następująco: czy każdy poszczególny byt przygodny partycypuje osobno, a więc czy Bóg podtrzymuje w istnieniu każdy byt oddzielnie, czy *creatio continua* jest jednym aktem, którym Bóg nieustannie stwarza całą rzeczywistość i na mocy którego istnieją poszczególne byty? Tomasz wyjaśnia:

„Ponieważ miejsce, to też jakowaś rzecz, dlatego wyrażenie: coś jest w miejscu, można dwojako rozumieć: bądź ogólnie, na sposób innych rzeczy, w sensie powiedzenia: coś jest w innych rzeczach jakimkolwiek sposobem; w ten sposób także o przypadłościach, czyli cechach miejsca, powiadamy, że są w miejscu; bądź też ściśle, według właściwego pojmowania miejsca, a więc tak, jak to zwykle rzeczy umieszczone są w miejscu. Otóż pod jakimś względem, oboma sposobami Bóg jest w każdym miejscu, co znaczy: wszędzie. Po pierwsze jest tak, jak jest we wszystkich rzeczach, a więc jako dający im istnienie, siłę i działanie; w ten sposób jest w każdym miejscu jako ten co daje temuż miejscu istnienie i zdolność do przyjmowania w miejscu. Z kolei jest tak, jak to zwykle rzeczy umieszczone są w miejscu, zajmując i zapełniając je. Bóg również zajmuje i zapełnia wszelkie miejsca, ale nie tak jak ciało. Ciało bowiem, jak potocznie mniemamy, zajmuje i zapełnia miejsce tak, że z miejsca zajmowanego wyklucza inne ciała; inaczej Bóg: zajmując jakieś miejsce nie tylko nie wyklucza innych z tego miejsca, w którym jest, ale coś więcej: przez to właśnie zajmuje wszystkie miejsca, że wszystkim umieszczonym rzeczom, które zajmują i zapełniają wszystkie miejsca, daje istnienie”<sup>256</sup>.

Bóg jest więc w każdym miejscu i daje każdej rzeczy istnienie, siłę i działanie. Możemy więc odpowiedzieć, czy partycypacja to jeden powszechny akt uczestnictwa wszystkich bytów przygodnych w Bogu, czy mnogość aktów partycypacji równa ilości bytów przygodnych. Jeżeli Akwinata twierdzi, że Bóg jest w każdym miejscu dając rzeczom istnienie i jednocześnie zapełnia wszystkie miejsca, to wydaje się, że partycypacja od strony stworzeń jest procesem spluralizowanym co do liczby bytów przygodnych, tj. każdy byt osobno partycypuje w Bogu. Partycypacja od strony Boga, czyli udzielanie istnienia bytom przygodnym, jest natomiast aktem zunifikowanym. Bóg nie musi bowiem udzielać istnienia osobno każdemu stworzeniu, skoro sam jest wszędzie w tym samym czasie. Nieustanne stwarzanie świata dokonuje się jednorazowo wobec wszystkich bytów poprzez immanentną obecność Boga w każdym

---

<sup>254</sup> *Tamże*.

<sup>255</sup> *Tamże*, I, q. 8., a. 2.

<sup>256</sup> *Tamże*.

stworzeniu pomimo, że Bóg nie jest obecny w świecie substancjalnie, a zatem zachowuje swą transcendentność.

Konsekwencją tak ujętej problematyki *creatio continua* jest stwierdzenie, że „Bóg jest wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością”<sup>257</sup>. Doktor Anielski wymienia dwa sposoby obecności Boga w stworzeniach:

- 1) „jako przyczyna sprawcza rzeczy; z tego tytułu Bóg jest we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych”<sup>258</sup>;
- 2) „jest tak, jak przedmiot działania jest w przedmiocie działającym; chodzi tu właśnie o działania duszy: poznanie i pragnienie”<sup>259</sup>.

Pierwszy przypadek Tomasz tłumaczy poprzez przykłady:

- potęgę Bożą porównuje do króla: „czy nie mówimy o królu, że swoją potęgą jest w całym kraju, nad którym rozciąga swoją władzę, choć nie jest wszędzie osobiście obecny?”<sup>260</sup>

- obecność Boga w stworzeniach przyrównuje do zasięgu wzroku i gospodyni: „czyż nie mówimy: jestem wszędzie tam, dokąd zdoła sięgnąć moje oko? wszystko np., co jest w domu, jest obecne dla gospodyni domu, jakkolwiek ona nie jest swoją osobą w każdym jego zakątku”<sup>261</sup>.

Tomasz odrzuca następnie poglądy tych, którzy przeciwstawiali się w jakiejś mierze Bożej obecności, potędze czy działaniu stwórczemu. Podsumowuje tę kwestię (pierwszy sposób obecności Boga) następująco:

„Tak więc Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, gdyż wszystko podlega Jego władzy; jest we wszystkim swoją obecnością, gdyż wszystko gołe i otwarte jest dla Jego wzroku; jest wreszcie we wszystkim swoim jestestwem, istotą, gdyż o czym wyżej była mowa<sup>4</sup>, jako przyczyna istnienia, musi być przy każdym swoim dziele”<sup>262</sup>.

Drugi sposób wymieniony przez Tomasza nawiązuje – przynajmniej treściowo – do przyczyny celowej. Cel zaś „jest realnie tym samym, co dobro”<sup>263</sup>. Krąpiec pokazuje różne możliwości rozumienia tak pojętego celu<sup>264</sup>:

---

<sup>257</sup> *Tamże*, I, q. 8., a. 2: „Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam”.

<sup>258</sup> *Tamże*: „per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso”.

<sup>259</sup> *Tamże*: „Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante”.

<sup>260</sup> *Tamże*: „Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens”.

<sup>261</sup> *Tamże*: „dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus”.

<sup>262</sup> *Tamże*: „Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est”.

<sup>263</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 463.

<sup>264</sup> *Tamże*, s., 464.



- 1) *finis terminus* – kraniec pożądania i realnego ruchu;
- 2) *finis quo* – czynność służąca jako środek do osiągnięcia zamierzonego dobra;
- 3) *finis cui* – „osoba, której to dobro pożądane podporządkowuje czynnik pożądający”
- 4) *finis cuius gratia* – motyw, dla którego zostają podjęta czynność mająca osiągnąć cel.

W powiązaniu do Przyczyny Sprawczej trzeba zapytać o *finis cuius gratia* Bożego działania, o cel partycypacji: dlaczego Bóg nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu?

Krąpiec zauważa, że „Absolut, jeśli tworzy byty, to nie czyni tego z konieczności, lecz dlatego właśnie, że tak «chce», czyli dlatego, że ma niczym nie ograniczoną wolność stwarzania”<sup>265</sup>. Pytamy jednak, dlaczego Bóg chce w każdej chwili stwarzać świat nie pozwalając mu zniknąć? Akwinata podejmuje się odpowiedzi m.in. w *Summa Contra Gentiles*. Otóż jedynym powodem, dla którego Bóg stworzył świat, była Jego dobroć:

„Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie (...)”<sup>266</sup>.

Zagadnienie to Tomasz podsumowuje następująco:

„Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem”<sup>267</sup>.

Bóg stworzył świat z dobroci. Jeżeli zaś przyczynę celową można utożsamić z dobrem, a Bóg jest Dobrem Najwyższym, to celem istnienia świata jest sam Bóg. W tym sensie Tomasz zgadza się z Arystotelesem, dla którego Nieruchomy Poruszyciel przyciąga ku sobie całą rzeczywistość. Jednak Bóg-Stwórca powołując świat z wolnej woli nie mógł, jak się wydaje, stworzyć go dla siebie. Jako Byt Doskonały, Absolut, Bóg nie potrzebuje niczego poza sobą. Nasuwa to przypuszczenie, że stworzenie świata jest darem Boga, który chce się podzielić sobą z innymi bytami<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> *Tamże*, s. 180.

<sup>266</sup> *CG*, II, 46: „nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum”.

<sup>267</sup> *Tamże*: „Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales”.

<sup>268</sup> Por. M. G. Doncel, *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, „Cuaderno «Institut De Teologia Fonamental»”, nr 40(2003), s. 7. Autor argumentuje, że w kontekście tzw. zasad antropicznych, którymi posługuje się współczesna kosmologia, można mówić o chrześcijańskiej zasadzie antropicznej wyrażającej się w tezie, że Bóg stworzył świat dla człowieka z miłości do niego: „Ta «chrześcijańska

Tomasz dodaje, że „dla doskonałości wszechświata konieczne było istnienie stworzeń obdarzonych intelektem”<sup>269</sup>. Dlaczego? Ponieważ „skutek jest doskonalszy, gdy powraca do swego źródła”<sup>270</sup>. Gdyby nie było stworzeń rozumnych we wszechświecie, to nie byłby on doskonały, bo tylko takie stworzenia mogą reprezentować wszechświat wobec Boga. Akwinata wyjaśnia:

„Żeby więc świat stworzeń doszedł do swej ostatecznej doskonałości, trzeba, by stworzenia powróciły do swego źródła. Powracają zaś stworzenia poszczególne i wszystkie razem do swego źródła o tyle, o ile noszą w sobie podobieństwo do niego zgodnie ze swym istnieniem i swą naturą, w których mają pewną doskonałość”<sup>271</sup>.

Największe zaś podobieństwo do Źródła mają stworzenia obdarzone rozumem:

„skoro więc intelekt Boga jest zasadą powołania stworzeń do bytu, (...), konieczne było dla doskonałości stworzeń, by były jakieś stworzenia poznające umysłowo”<sup>272</sup>.

Również ze względu na działanie potrzeba było, aby istniały stworzenia podobne do Boga:

---

zasada antropiczna» tworzy współczesne przeformułowanie zasady kosmologicznej i jej głównego dla teologii tematu stworzenia: że stworzenie nie miałyby sensu bez «bytów ludzkich» wolnych i odpowiedzialnych, zdolnych do miłości i skierowanych ku Bogu: że świat został stworzony «z miłości» («z racji miłości») – *tamże*. Tekst oryginalny: „Este «principio antrópico cristiano» constituye una moderna reformulación cosmológica de un tema muy central para la teología de la creación: que la creación no tendría sentido sin «seres humanos» libres y responsables, capaces de amar y orientados a Dios: que el mundo ha sido creado «ex amore» («por razón de amor»)».

Pozycja człowieka w myśli chrześcijańskiej zawsze była na pierwszym miejscu spośród wszystkich innych bytów stworzonych. Już Księga Rodzaju podkreśla godność człowieka i jego wyższość wobec świata przyrody. Opisie stworzenia człowieka pojawia się tzw. pluralis deliberationis („Uczyńmy”) wyrażający namysł Boga naradzającego się ze sobą, przy czym „taka chwila refleksji nie towarzyszyła stwarzaniu innych rzeczy, co świadczy o szczególnej godności człowieka” – R. Pietkiewicz, *art. cyt.*, s. 37. Również idea podobieństwa człowieka do Boga i nauka o obrazie Bożym w człowieku świadczy o szczególnej roli człowieka w przyrodzie – „według niej człowiek odzwierciedla najpierw Boga jako Suwerena, Pana i Stwórcę w sile i wspaniałości swego umysłu, który ma w sobie coś boskiego (...). Podobnie odbija w sobie dobroć Bożą w swej woli (...). I wreszcie Bóg jakby przebija się przez działanie i sprawczość ludzką (...). W rezultacie Bóg odbija się w całej osobie ludzkiej, stanowiącej świat jedyny, niepowtarzalny, nieporównywalny z żadnym stworzeniem nieosobowym, nazywany nieraz metaforycznie «bogiem» przez samo Pismo Święte (Ps 82, 6; J 10, 34-35)” – Cz S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009, s. 319.

Warto zauważyć że w teologii chrześcijańskiej pojawiła się myśl, że nie tylko świat materialny został stworzony dla człowieka, lecz także świat duchowy (aniołowie) został dla niego stworzony – por. Hildegarda z Bingen, *Scivias. Poznaj drogi Pana*, (tłum. J. Sempryk), Legnica 2012, I, 6, 1.

<sup>269</sup> *CG*, II, 46: „Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse”. Tak samo jak Tomasz uważał również św. Augustyn: „Ostateczną przyczyną stworzenia świata jest wola boża, a jego celem jest udzielenie mu dobra bożego” – S. Swieżawski, *dz. cyt.*, Warszawa, s. 349.

<sup>270</sup> *CG*, II, 46: „enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium”.

<sup>271</sup> *Tamże*: „Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent”.

<sup>272</sup> *Tamże*: „Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, (...), necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes”.

„Trzeba więc do pełnej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, które powracają do Boga nie tylko w zakresie podobieństwa natury, lecz także pod względem podobieństwa działania”<sup>273</sup>.

Konkluzja jest zatem następująca: „Istotne zatem było dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia obdarzone intelektem”<sup>274</sup>.

Do tej pory zatrzymaliśmy się na dwóch przyczynach: sprawczej/stwórczej i celowej. Teoria partycypacji jest związana także z przyczyną wzorcą. Według Tomasza „(...) samego przyczynowania wzorczego nie możemy oddzielić od przyczynowania celowego i sprawczego”<sup>275</sup>. Komentatorzy Tomaszowej teorii partycypacji w XX wieku będą podkreślać doniosłość przyczynowania wzorczego. Różnice będą polegały na innym rozkładzie akcentów na rzecz bardziej egzystencjalnej koncepcji bytu, lub esencjalnej. Niemniej jednak te trzy przyczyny są ze sobą nierozdzielnie związane. Przyczyna wzorcza jest przyczyną formalną zewnętrzną, podczas gdy przyczyna formalna wewnętrzna była związana u Arystotelesa z duszą<sup>276</sup>. Nas interesuje przyczyna formalna zewnętrzna z racji jej związku z teorią partycypacji.

Relacja przyczyny wzorczej z teorią partycypacji nawiązuje do Platona i teorii idei. Idee stanowiły wzory dla rzeczy materialnych. Odrzucenie teorii idei przez Arystotelesa oraz przeformułowanie filozofii Stagiryty przez Tomasza zaowocowało nowym ujęciem przyczynowości wzorczej. Naukę na ten temat przedstawił Tomasz w *Questiones disputatae de veritate*. Przytoczmy ten fragment pokazujący Tomaszowe rozumienie przyczyny wzorczej, co ułatwi później dostrzeżenie cech wspólnych i różnic między Tomaszem a jego interpretatorami. Oto sam tekst:

„Należy stwierdzić, że, jak powiada Augustyn w Księdze LXXXIII kwestii [q. 46], idee można nazwać po łacinie obrazami lub formami – by oddać to wyrażenie dosłownie. 1) Forma jakiejś rzeczy ma trojakić znaczenie. Po pierwsze – przez którą rzecz jest uformowana, tak jak skutek uformowania pochodzi od formy czynnika działającego. (...) Po drugie formą czegoś nazywa się to, wedle czegoś coś jest uformowane, tak jak dusza jest formą człowieka, a kształt posągu jest formą miedzi. (...) Po trzecie formą czegoś nazywa się to, na wzór czegoś jest uformowane, i to jest forma wzoru, na którego podobieństwo coś jest utworzone. W tym właśnie znaczeniu zazwyczaj przyjmuje się nazwę idei, mianowicie, że idea jest tym samym co forma, którą coś odwzorowuje.

---

<sup>273</sup> *Tamże*: „Requirat igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed primam, quantum possibile est”.

<sup>274</sup> *Tamże*: „Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimitur”.

<sup>275</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>276</sup> *Tamże*.

2) Lecz należy zauważyć, że coś może odwzorowywać jakąś formę dwojako. Po pierwsze z zamierzenia działającego; na przykład malowidło po to jest tworzone przez malarza, aby odwzorowywało tego, czyja postać jest namalowana. Lecz niekiedy wspomniane odwzorowanie zdarza się z przyczyny przypadłościowej niezależnie od zamiaru [twórcy] i przypadkowo; (...).

3) Widzimy również, że coś działa ze względu na cel dwojako. Po pierwsze w ten sposób, że sam działający określa swój cel, tak jak ma to miejsce w wypadku wszystkich działających przez intelekt. Lecz niekiedy cel czynnika działającego jest określony przez inny, nadrzędny czynnik działający (...).

4) Jeśli więc jest coś tworzone na wzór czegoś innego przez czynnik działający, który nie określa sam sobie celu, forma odwzorowywana nie zyskuje przez to sensu wzoru lub idei. Nie mówimy bowiem, że forma człowieka rodzącego jest ideą lub wzorem człowieka zrodzonego, lecz mówimy tak tylko wtedy, gdy czynnik celowo działający sam określa swój cel, [niezależnie od tego] czy owa forma jest w działającym, czy na zewnątrz działającego. Mówimy bowiem, że forma sztuki w artyście jest wzorem wytworu, i podobnie również [jest wzorem] forma będąca na zewnątrz artysty, na wzór której artysta coś czyni.

To zatem wydaje się być istotą idei, że idea jest formą, którą coś odwzorowuje z zamierzenia działającego, który sam określa swój cel<sup>277</sup>.

Zbierzmy kluczowe stwierdzenia z powyższego tekstu:

1) Tomasz formę rzeczy rozumie trojako:

- jako to, przez co rzecz została uformowana;
- jako to, wedle którego coś zostało uformowane;
- jako wzór, według podobieństwa którego coś zostało uformowane – to rozumienie formy utożsamia Tomasz z ideą.

2) Wobec sposobu odwzorowania Akwinata wymienia dwie możliwości:

- z zamierzenia działającego – właściwy sposób działania;
- z przyczyny przypadłościowej, bez zamiaru sprawcy, przypadkowo.

3) Odnośnie do celowego działania Tomasz mówi:

- cel jest określany przez działającego;
- cel jest definiowany przez zewnętrzny czynnik działania, nadrzędny – w taki sposób działa natura kierowana przez rozum.

4) Formę można nazwać ideą tylko wówczas, gdy istnieje czynnik działający celowo i z własnego zamierzenia odwzorowujący formę. – wydaje się, że Tomasz preferuje takie rozumienie formy zewnętrznej, czyli przyczyny wzorczej.

Charakterystyka przyczynowości wzorczej zawiera ważne przesłanki, z których można wysunąć wnioski natury przyrodniczej i filozoficznej. Nas interesować będą te drugie,

---

<sup>277</sup> *Questiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1. Tekst tłumaczenia przytaczam za: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 47-48.

aczkolwiek pojęcie inteligibilności mogłoby stać się wspólną płaszczyzną nauk przyrodniczych oraz filozofii. Tu i tu bowiem uznaje się, że świat jest inteligibilny. Z uwagi jednak odmiennych poglądów na źródło inteligibilności wszechświata i istotnych różnic metodologicznych między naukami szczegółowymi a filozofią, zwłaszcza metafizyką tomistyczną, skupimy się na perspektywie filozoficznej, nie wykluczając kompatybilności i komplementarności pomiędzy ujęciami<sup>278</sup>.

Na płaszczyźnie filozoficznej przyczynowość wzorcza zaznacza się w problematyce transcendentaliów. Można określić je jako ślady Boga w stworzeniach. Krąpiec charakteryzuje transcendentalia jako „pojęcia bytu jako bytu, rzeczy, jedności, czegoś, prawdy, dobra i piękna”<sup>279</sup>. Są one tymi właściwościami bytu, które istnieją w danym bycie jako pochodna

---

<sup>278</sup> Por. mój artykuł: *Zasady antropiczne a istnienie Boga – spór o inteligibilność Wszechświata*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 2(2013), s. 247-248.259-260. Por. R. Murawski, *Matematyk – twórca czy odkrywca?*, w: M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków – Tarnów 2007, s. 31. Autor prezentuje odmienne stanowiska zwolenników realizmu i konceptualizmu w matematyce; por. R. Duda, *Poznawanie świata a matematyka*, w: M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków – Tarnów 2007, s. 29. W tej pracy zostało omówione m.in. twierdzenie Gödla i jego implikacje filozoficzne. Na temat twierdzenia Gödla por. też M. Piesko, *Twierdzenie Gödla i marzenie Leibniza*, „Semina Scientiarum” nr 3(2004), s. 140. Odnośnie do filozofii Boga i matematyki por. M. Heller, *Początek świata*, Kraków 1976, s. 178; por. też: P. Preś, *Od Wielkiego Wybuchu do Wielkiego Rozdarcia, czyli o ciemnych sprawach wszechświata*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Jaki początek? Część I. Wiara i rozum o początku świata*, Wrocław 2013, s. 143-160.

Warto zwrócić uwagę na historię relacji pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, zwłaszcza w kwestii nazwanej przez Alberta Einsteina *The Mind of God*. Czołowi jego przedstawiciele, jak Izaak Newton, Gottfried Wilhelm Leibniz czy Johannes Kepler nie stronili od łączenia wyników przezeń uzyskiwanych z teologią. Heller pisze: „(...) wprowadzenie Boga do krytycznych punktów fizyki nie było czymś «naciągany»». Owszem, później krytyka nazwie to dziurami w naszej wiedzy, które zapycha się Panem Bogiem, ale dla Newtona te dziury były dramatycznymi przepaściami, z którymi trzeba było coś zrobić” – M. Heller, *Bóg i geometria...*, dz. cyt., s. 282. Naukowa działalność Newtona była inspirowana teologią. W liście do Richarda Bentleya Newton wyjawia swoje teologiczne motywacje: „Szanowny Panie! Kiedy pisałem mój traktat dotyczący naszego Układu, rozważałem takie zasady, na jakich może on działać, które uwzględniałyby zarówno człowieka, jak i jego wiarę w Bóstwo. I nic nie mogło uciechyć mnie bardziej jak znalezienie zasad odpowiadających temu celowi. I jeśli tym sposobem sprawiłem ludzkości jakąkolwiek przysługę, to nie wynika z niczego innego jak pracowitości i cierpliwości w myśleniu” – I. Newton, *Cztery listy do Bentleya. List pierwszy*, w: J. Sytnik-Czetwertyński, *Koncepcja siły nadnaturalnej w korespondencji I. Newtona z R. Bentleyem*, „Kwartalnik Filozoficzny” z. 2(2014), s. 168. Trudno przypisywać Newtonowi błąd łącania dziur Bogiem, gdyż jego najgłębszą motywacją była wiara i poszukiwał w przyrodzie jej potwierdzenia. Jeżeli prawa przyrody opisuje matematyka, a przyroda jest Bożym stworzeniem, to z pewnością w tym zestawieniu można powiedzieć, że Bóg jest Matematyką. W tym samym liście Newton pisał, „że nie ma przyczyn naturalnych, które mogłyby skłonić wszystkie planety (...) do tego, aby umożliwiały przebyć tą drogę bez jakiegos znaczenia odchylenia. Musi to więc być efektem jakiegoś Zamiaru” – *tamże*, s. 169.

Newton podawał przykłady, w których widać ten Zamiar. W czasach nam bliższych Einstein użył identycznego wyrażenia – *The Mind of God*. Einstein miał na myśli to, że w przyrodzie nie ma specjalnych miejsc, gdzie można znaleźć ślady Boga (którego rozumiał panteistycznie), lecz że cała przyroda jest jednym wielkim śladem Stwórcy. Jak wyjaśnia Heller, „w Kosmicznej Matrycy nie ma szczególnych miejsc (...); wszystko jest jedną Wielką Matrycą. Nazwałbym ją Inteligentnym Projektem, ale ta piękna nazwa została skompromitowana, dlatego wolę użyć określenia często powtarzanego przez Einsteina; *the Mind of God* – Zamiar Boga. celem nauki jest odcyfrować ten zamysł” – M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2014, s. 12. Przyjmując, że matematyka jest uniwersalnym narzędziem do opisu przyrody – Zamyślu Boga, można ją nazwać Bogiem utożsamiając Boga z Rozumem, którego śladem jest Wszechświat. Jest to stwierdzenie kompatybilne z myślą Leibniza, że Bóg jest „Wielkim Matematykiem, który stworzył świat rachując (słynne Leibnizowskie: «gdy Bóg liczy, powstaje wszechświat»)” – Tenże, *Bóg i geometria...*, dz. cyt., s. 283.

<sup>279</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 132.

jego istnienia, a w dalszej kolejności jako ślady Boga w stworzeniu – Źródła istnienia. Akwinata twierdzi, że „we wszystkich stworzeniach znajduje się przedstawienie Trójcy na sposób śladu, jako że w każdym ze stworzeń spotykamy coś, co trzeba odnieść do Osób Boskich jako do przyczyny”<sup>280</sup>. Bóg jako Stwórca jest jednocześnie Wzorem, według którego rzeczy stworzone istnieją. W ten sposób przyczynowość sprawcza łączy się z przyczyną celową i wzorcą. Spiowem jest teoria partycypacji. Funkcją transcendentaliów jest umożliwienie poznania rzeczy realnych, które jest co prawda treściowo ubogie, ale „jego bogactwo kryje się w tym, że prowadzi do rozumienia tego, czym i dlaczego jest byt realny”<sup>281</sup>.

Jeżeli transcendentalia są rezultatem działania przyczyny wzorczej wraz z przyczyną sprawczą i celową, a ostatecznym Źródłem przyczyn jest Bóg, to można zadać pytanie, czy transcendentalia są analogicznym odpowiednikiem atrybutów Bożych w bytach przygodnych? Zdaniem Gogacza, „jeżeli właśnie istotą Boga jest Jego istnienie, to Bóg, owszem, ma zamienne ze swym bytem własności transcendentalne”<sup>282</sup>. Należy dodać, że „zamienne” tylko w sensie analogicznym, ponieważ „taka relacja zależności jest jedynie jednostronna, to znaczy nie występuje tu żaden typ zależności Boga wobec świata. Należy przy tym podkreślić, iż wszystkie transcendentalne relacje ostatecznie, koniecznościowo odnoszą się do Absolutu, który jest i Źródłem, i Celem, i Wzorem całej, transcendentalnej bo odnoszącej się do każdego bytowego «przypadku» – inteligibilności”<sup>283</sup>.

Bóg jest zatem Przyczyną Absolutną powodującą w bytach przygodnych istnienie, nadającą im cel istnienia i dającą jego treść. Teoria partycypacji w świetle teorii przyczynowości jest teorią zupełną, najbardziej ogólną, ogarniającą wszystkie byty: od Bytu Partycypowanego do każdego bytu partycypującego. Jest to teoria eksplikacyjna: wyjaśnia dlaczego świat powstał i istnieje oraz dlaczego jest taki, jaki jest.

Pozostaje jeszcze jeden problem, który zostanie podniesiony przez komentatorów Tomaszowej teorii partycypacji w XX wieku: jaki aspekt teorii partycypacji jest najważniejszy dla Tomasza – egzystencjalny czy esencjalny? Kwestia ta jest związana z ontyczną strukturą bytów przygodnych: pomimo nauki Akwinaty o realnej różnicy między istotą a istnieniem musimy stwierdzić, że istnienie w bytach przygodnych istnieje poprzez treść. Realna różnica nie oznacza realnej separacji istnienia od istoty tak, jak gdyby mogły one być od siebie

---

<sup>280</sup> *STh*, I, q. 45, a. 7: „Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam”.

<sup>281</sup> A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 98.

<sup>282</sup> *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 49.

<sup>283</sup> J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009, s. 374.

niezależne w realnym bycie. Dlatego podniesiono problem niejako pierwszeństwa: istnienie przed istotą, czy istota przed istnieniem?

Nieco światła rzuca na tę kwestię teza Tomasza: „Bóg jest najdoskonalszym działaczem; Pismo św. pisze o Nim: «Boże dzieła są doskonałe». A więc dzieło stworzone przez Niego nigdy nie było bez formy”<sup>284</sup>. Można przypuszczać, że skoro w tomizmie tym, co można poznać jest forma, to stwierdzenie, że świat stworzony był od początku uformowany oznacza, że od momentu stworzenia był inteligibilny. Konsekwentnie należałoby stwierdzić, że istnienie w bytach przygodnych nigdy nie zostało faktycznie oddzielone od istoty. Transcendentalne cechy bytów zawsze je charakteryzowały. Wyjaśniając, czym są transcendentalia, Jacek Wojtysiak pisze: „Transcendentalia to właściwości lub «jakości» charakteryzujące każdy byt, a zarazem stanowiące warunki konieczne (*sine qua non*) jego istnienia”<sup>285</sup>. Pomimo tak znaczącej roli transcendentaliów, bez których byty stworzone nie mogłyby istnieć, Wojtysiak podkreśla pierwszorzędność istnienia w metafizyce tomistycznej: „W metafizyce św. Tomasza z Akwinu istnienie (*esse*) zostało (wyjątkowo świadomie i konsekwentnie) uznane za najważniejszy, fundujący pozostałe, wewnętrzny czynnik bytu”<sup>286</sup>.

Aspekt egzystencjalny jest tym, na który Tomasz wskazuje w pierwszym rzędzie. Czyni on jego system wyróżniający się spośród innych i zapewnia mu koherencję. Do rozważenia został jeszcze jeden problem, który można zakreślić następująco: z roli, jaką pełnią transcendentalia i z nauki Tomasza o uformowaniu każdego bytu od samego początku jego istnienia można wnioskować, że Bóg stwarza byty całościowo wraz z ich docelową istotą, całym treściowym uposażeniem. W związku z tym powstaje pytanie, czy realna różnica między istotą a istnieniem oznacza, że Bóg posiada w swym umyśle idee wszystkich rzeczy nieistniejących, do których dołącza istnienie w akcie stwórczym?

Rozwiązanie tego problemu pozwoli zrozumieć, w jaki sposób Bóg jest Przyczyną Wzorcą wobec stworzeń oraz na czym polega jedność i podobieństwo wszystkich bytów. Zwłaszcza ostatnie wymienione zagadnienie będzie dyskutowane przez komentatorów Tomaszowej teorii partycypacji próbujących odpowiedzieć, jaka jest rola partycypacji w jednoczeniu wszystkich bytów oraz upodobnianiu ich do Boga. W *Sumie teologicznej* Tomasz rozpatruje kwestię istnienia idei w Bogu. Na pytanie o istnienie wielu idei odpowiedź Akwinaty jest twierdząca<sup>287</sup>.

---

<sup>284</sup> *STh*, I, q. 66, a. 1: „Sed Deus est agens perfectissimum, unde de eo dicitur, Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe”.

<sup>285</sup> J. Wojtysiak, *Klasyczne koncepcje bytu. Od Arystotelesa do współczesności*, w: S. T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, s. 47.

<sup>286</sup> *Tamże*, s. 70.

<sup>287</sup> *STh*, I, q. 15, a. 2.

Tomasz wyjaśnia tę kwestię na przykładzie ładu panującego we wszechświecie: skoro Bóg zaplanował harmonię we wszechświecie, a ten składa się z wielu rzeczy, to „nie można zaś mieć planu (pomysłu) jakiejś całości, jeśli się nie będzie miało pomysłu poszczególnych części tworzących całość”<sup>288</sup>. Dlatego Tomasz stwierdza: „Tak więc w umyśle Bożym muszą istnieć pomysły własne wszystkich rzeczy”<sup>289</sup>.

Tomasz musiał odpowiedzieć również na pytanie, czy istnienie idei wszystkich rzeczy w Bogu nie godzi w nie złożoność Boga. doktor Anielski odpowiada: „Wcale zaś nie uchybia niezłożoności myśli Bożej to, że ta myśl obejmuje wiele; przekreślałoby ją, gdyby Jego myśl była aktualizowana i działała za pomocą wielu form poznawczych. Tak więc w umyśle Boga przyjmujemy wiele idei w tym sensie, że wiele poznaje”<sup>290</sup>. Wyjaśniając to zagadnienie Tomasz odwołuje się do Boga jako Przyczyny Wzorczej wszystkich rzeczy stworzonych. Pisze bowiem w ten sposób:

„Wyjaśni nam to następujące rozumowanie: Bóg swoją istotę poznaje doskonale; to znaczy poznaje ją pod każdym względem, jak tylko może być poznawalna. Może zaś poznawać ją nie tylko taką, jaką jest sama w sobie, lecz także o ile udzielić się może stworzeniom według któregoś ze sposobów upodobnienia. Każde zaś stworzenie ma w Bogu swój własny wzorzec czy pomysł, jako że w jakiś sposób udziałowo zawiera w sobie podobieństwo Bożej istoty. Gdy więc Bóg poznaje swoją istotę jako ten oto wzorzec, dający się naśladować przez to oto stworzenie, wówczas poznaje ją jako własny pomysł – ideę tegoż stworzenia. Tak się rzecz ma z każdym stworzeniem. Jasno z tego widać, że Bóg poznaje wiele własnych pomysłów odpowiadających wielu rzeczom, co znaczy: poznaje wiele idei”<sup>291</sup>.

W tekście powyższym napotykamy dwa kluczowe stwierdzenia. Po pierwsze Bóg poznaje siebie nie tylko w sobie samym, ale również poprzez udzielanie się stworzeniom czyniąc je do siebie podobnymi – „similitudinis”. Przy czym Tomasz na wyrażenie „udzielania się Boga” używa terminu „participabilis”. Stworzenia zatem mają podobieństwo do Boga dzięki partycypowaniu w Nim. Potwierdza to kolejne zdanie, w którym Doktor Anielski twierdzi, że każdy byt przygodny „ma w Bogu własny wzorzec czy pomysł” dlatego, że partycypuje w Bogu, co najlepiej oddaje tekst łaciński: „participat divinae essentiae similitudinem”.

---

<sup>288</sup> *Tamże*: „Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur”.

<sup>289</sup> *Tamże*, Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum”.

<sup>290</sup> *Tamże*: „Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso”.

<sup>291</sup> *Tamże*.



Idee w Bogu są wzorcami wszystkich rzeczy, które On poznaje<sup>292</sup>. Tkwią w Nim *implicite* (wirtualnie) zaś *explicite* (aktualnie) stają się rzeczami<sup>293</sup>. Nie należy sobie wyobrazać idei jak w przypadku człowieka, dla którego są one formami poznawczymi służącymi do poznawania lub wytwarzania rzeczy<sup>294</sup>. Idee są czymś innym niż człowiek, który je posiada. W Bogu jest inaczej. Tomasz pisze:

„Idee te, aczkolwiek są liczne w odniesieniu do rzeczy, nie są jednak rzeczowo czymś innym, jak właśnie samą istotą Bożą, jako że różne rzeczy mogą w różny sposób mieć udział w jej podobieństwie. Tak więc sam Bóg jest pierwowzorem wszystkich rzeczy”<sup>295</sup> [podkreślenia moje – R. Sz.].

Jeżeli same idee są Bogiem, to można powiedzieć, że:

- 1) zarzut, że istnienie idei w Bogu zaprzecza Jego niezłożoności jest nieprawdziwy;
- 2) Bóg stwarza rzeczy sam z siebie, On sam jest Wzorem dla każdego bytu;
- 3) rzeczy mając udział w ideach, partycypują *de facto* w Bogu mając od i do Niego podobieństwo;
- 4) podobieństwo wszystkich rzeczy do siebie, np. pod względem transcendentaliów, wynika z partycypacji we wspólnym Źródle.

Podsumowując, Tomaszowa teoria partycypacji jest związana z przyczyną sprawczą, wzorcą i celową. Bóg jako Przyczyna Stwórcza rekapituje w sobie wszystkie przyczyny bytu i staje się Bytem Partycypowanym. *Creatio ex nihilo* jest zainicjowaniem procesu partycypacji, natomiast *creatio continua* to nieustanna aktualizacja aktu stwórczego wynikająca z nietożsamości istoty i istnienia w bytach stworzonych. Bóg jest obecny w stworzeniu, jest immanentny, ale zarazem transcendentny wobec niego. Jego obecność w świecie jest dogłębna, ale nie istotowa/substancjalna. Mówiąc, że byty przygodne partycypują w Bogu należy przez to rozumieć podtrzymywanie ich w istnieniu przez Boga, nie zaś jako czynność przez nie wykonywaną. Partycypacja ma miejsce niejako w samym bycie poprzez immanentną w nim obecność Boga udzielającego istnienia każdemu z osobna bytowi stworzonemu. Dlatego należałoby stwierdzić, że partycypacji jest tyle, ile konkretnych bytów, nie zaś że cały świat partycypuje w Bogu poprzez jeden akt partycypacji. Dzięki temu można wyjaśnić np.

---

<sup>292</sup> Tamże, I, q 15, a, 3.

<sup>293</sup> A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>294</sup> Tamże.

<sup>295</sup> Tamże, I, q. 44, a. 3: „Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium” (podkreślenie moje - R. Sz.).

powstawanie i ginięcie bytów. Gdyby bowiem udzielanie istnienia byłoby czynnością jednorazową i globalną, to można byłoby pomyśleć, że cały świat istnieje, albo cały ginie. Tymczasem tak nie jest. Istnienie jest udzielane każdemu bytowi osobno, chociaż symultanicznie wszystkim bytom aktualnie istniejącym.

Podkreślić należy, że Bóg udzielając istnienia nie emanuje go z siebie na byty, ale podtrzymuje istnienie własne bytów przygodnych. To tłumaczy, dlaczego rzeczy złożone np. z materii i formy podlegają przemijaniu: ich istnienie się kończy, nie istnienie Boże w nich. Egzystencjalny aspekt bytu jest tym, który wysuwa się na pierwsze miejsce w teorii partycypacji u Tomasza. Z istnienia wynikają właściwości transcendentalne bytu współkonstytuujące jego istnienie. Poprzez partycypację byty nabywają – na zasadzie analogii, w sposób umniejszony – cech Bytu Partycypowanego. Jako że jedno jest Źródło istnienia dla wszystkich bytów, jedno też Źródło właściwości transcendentalnych, stąd teoria partycypacji tłumaczy jedność bytów i ich wzajemne podobieństwo.

Wychodząc od twierdzenia, że Bóg nie potrzebuje do istnienia innych bytów poza sobą, odpowiedź na pytanie o cel istnienia świata pokazuje, że tym celem jest człowiek, który jako *imago mundi* na drodze intelektualnej wraca do Boga w imieniu całego stworzenia. Tomasz podkreśla, że stworzenie nie byłoby doskonałe bez bytów obdarzonych intelektem. Bóg stworzył świat z miłości<sup>296</sup> w wyniku wolnej decyzji. Skoro celem stworzenia miał być człowiek, to musiało być ono przystosowane do jego intelektu, a zatem posiadać określone cechy transcendentalne stanowiące – jak mówi Tomasz – ślady Boga w stworzeniu. Tak rozumiana teoria partycypacji jest więc najbardziej kompletną teorią wyjaśniającą relacje między Bogiem a światem. Podsumowanie niniejszego podrozdziału niech będzie następująca opinia:

„A zatem (...) próbując uchwycić relacyjną więź, jaka występuje na płaszczyźnie realizowania bytowości przez byty przygodne, a także – ostatecznie – więź, która ma miejsce pomiędzy wszystkimi bytami niekoniecznymi a Absolutem, opieramy się na teorii partycypacji, która nie stanowi jakiejś wstępnej, poniekąd *a priori* zakładanej próby tłumaczenia relacji pomiędzy światem a Bogiem, lecz stanowi ostatecznie (jedyne) uniesprzeczniające zwięźczenie całej metafizycznej wizji świata. Tak więc teoria partycypacji (...) zasadza się głównie na kwestii bezwzględnej pochodności ich istnienia [bytów przygodnych – R. Sz.], celowości ich działania oraz inteligibilności. Zatem świat ukazujący się w swej strukturze jako analogiczna, spójna jedność ontyczna, partycypuje w bycie Absolutu, co tym samym oznacza, że zachodzi tutaj więź na płaszczyźnie wspólnej

---

<sup>296</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 208-225.

pochodności sprawczej, a także wspólnej więzi egzemplarycznej, jak również wspólnej przyczyny celowej. Tak zatem u podstaw inteligibilności kosmosu znajduje się rozumienie Boga jako absolutnego Bytu Pierwszego<sup>297</sup>.

### 3. Bóg jako podstawa uniesprzecznienia istnienia i racjonalności świata

Tomaszowe dowody kosmologiczne są związane z teorią partycypacji. Szczególnie czwarta droga jest godna uwagi, ponieważ w niej jako jedynej spośród wszystkich dróg pojawia się termin istnienie<sup>298</sup>. Co warto podkreślić, „argument klimakologiczny wywodzi się z genetycznie z filozofii platońskiej”<sup>299</sup>, chociaż można znaleźć podstawy dowodu również u Arystotelesa<sup>300</sup>. W ujęciu Tomasza dowód *ex gradibus perfectionis* rekapitułuje w sobie przyczynowość sprawczą oraz wzorcą. Sama teoria partycypacji jest wtórna wobec zagadnienia istnienia Boga. W odświeżeniu Tomaszowej metafizyki, bez Boga nie byłoby partycypacji, dlatego wykazanie istnienia Bytu Pierwszego stanowi warunek *sine qua non* teorii partycypacji. Podstawą dla dowodów kosmologicznych oraz teorii partycypacji jest – jak pamiętamy – doktryna o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Nietożsamość istoty i istnienie implikuje tezę o istnieniu Boga i – jak widzieliśmy – partycypacji bytu. Tomaszowe argumenty stanowią poniekąd zwieńczenie metafizyki opartej na egzystencjalnej koncepcji bytu. W kontekście teorii partycypacji czwarta droga wydaje się szczególnie interesująca. Treść dowodu jest następująca:

„Czwarta droga prowadzi z różnych poziomów czy stopni rzeczy; stwierdzamy bowiem w rzeczach coś więcej lub mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego itd. Otóż orzekają o różnych rzeczach zależnie od rozmaitego stopnia ich zbliżenia się do tego, co jest lub ma daną doskonałość najwięcej; np. tym więcej jest coś ciepłe, im bliżej znajduje się tego, co jest najwięcej ciepłe. Istnieje więc coś, co jest najwięcej prawdziwe, dobre, szlachetne, a tym samym, co jest najwięcej bytem, bo jak mówi Arystoteles, co jest w najwyższym stopniu prawdziwe, jest zarazem bytem najwyższego stopnia. Co więcej: Cokolwiek w obrębie danej wartości ziszcza w sobie w najwyższym stopniu tę wartość, jest zarazem przyczyną tego wszystkiego, co ma część tej wartości i jest w jej obrębie; np. ogień, który przecież jest w najwyższym stopniu gorący, jest, jak tamże powiedziano, przyczyną wszystkich rzeczy gorących. Istnieje więc coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną: istnienia, dobra i wszelkiej doskonałości; i to właśnie zwie się: Bóg”<sup>301</sup>.

---

<sup>297</sup> J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu...*, dz. cyt., s. 379.

<sup>298</sup> P. Cysiura, *art. cyt.*, s. 66.

<sup>299</sup> S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 133.

<sup>300</sup> *Tamże*, s. 134. Por. L. J. Elders, *The Philosophical Theology...*, dz. cyt., s. 117-118.

<sup>301</sup> *STh*, I, q. 2, a. 3.

Istotną uwagą Tomasza jest stwierdzenie, że przyczyną dobra i wszelkiej doskonałości jest jednocześnie przyczyną istnienia. To jest partycypacja w jej podstawowym znaczeniu, że wszystkie byty partycypują w istnieniu i mają stąd swoje właściwości transcendentalne jako stworzone przez Byt Pierwszy, który jest doskonały<sup>302</sup>. Dodatkowo, Akwinata używa zasady „mniej lub więcej mówi o maksimum”, która „jest zrozumiała na gruncie realistycznej teorii partycypacji, łączącej przyczynowanie wzorcze ze sprawczym”<sup>303</sup>. Pomimo platońskiego pochodzenia czwarta droga znacznie różni się od platonizmu następującymi cechami:

- 1) boskie idee nie wchodzą w skład bytów stworzonych<sup>304</sup>;
- 2) idee w Bogu nie sprawiają rzeczy postrzegalnych zmysłowo, a raczej spełniają rolę stwórczych zasad<sup>305</sup>;
- 3) jeśli byty partycypują w boskich ideach, to nie partycypują w wielu ideach<sup>306</sup>;
- 4) partycypacja dla Tomasza pociąga za sobą nie tylko przyczynowość formalną (wzorczą), ale i sprawczą<sup>307</sup>.

Dowód ze stopni doskonałości suponuje istnienie Najwyższego Wzoru, tj. Doskonałości Absolutnej i Autonomicznej<sup>308</sup>. Relacja między Bytem Doskonałym a innymi partycypującymi w Nim bytami jest analogiczna:

„Między Bogiem – Doskonałością absolutną – a doskonałościami prostymi zachodzi relacja analogii. Jest to analogia metafizyczna, ponieważ wspólne doskonałości realizują się w Stwórcy i stworzeniach wewnętrznie. Bóg występuje w roli analogatu głównego, dlatego zrozumienie istnienia doskonałości ograniczonych jest uwarunkowane afirmacją doskonałości ontycznie nieograniczonej”<sup>309</sup>.

Teoria analogii bytu pozwala zrozumieć relację między Bogiem a światem pod względem właściwości transcendentalnych. Obrazuje ona na czym polega podobieństwo bytów do Boga, o którym mówiliśmy w przypadku teorii partycypacji. Analogia pokazuje, na czym polega podobieństwo niepełne bytów przygodnych. Analogię można traktować jako teorię dotyczącą kwestii bardziej szczegółowych. Teoria partycypacji mówi ogólnie o podobieństwie bytów do Boga, które wraz z ich zależnością od Boga jest rezultatem wewnętrznej struktury tych bytów, w której istnienie nie utożsamia się z istotą. Teoria analogii próbuje wyjaśnić, na

---

<sup>302</sup> J. W. Koterski, *The Doctrine of Participation in Thomistic Metaphysics*, w: <http://maritain.nd.edu/ama/Hudson/Hudson18.pdf>, s. 193, 11.08.2015.

<sup>303</sup> S. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 140.

<sup>304</sup> G. T. Doolan, *dz. cyt.*, s. 194.

<sup>305</sup> *Tamże*, s. 195.

<sup>306</sup> *Tamże*.

<sup>307</sup> *Tamże*.

<sup>308</sup> S. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 140.

<sup>309</sup> *Tamże*.

czym polega to podobieństwo. W opinii Maryniarczyka „analogia w filozofii jest «bramą», która prowadzi do realistycznego poznania świata osób i rzeczy. Kto przez tę bramę nie wejdzie, chodzi jakby po obrzeżach filozofii, bez szansy na dotarcie do prawdziwie filozoficznego poznania”<sup>310</sup>. Sama analogia jest „metodą poznawania wielu rzeczy (lub wielu elementów w rzeczy) jednocześnie, na podstawie dostrzeżenia podobieństwa pomiędzy nimi (czy w nich)”<sup>311</sup>.

Dzięki teorii analogii można wyjaśnić problem jedności i wielości bytów pozostając na gruncie tomizmu egzystencjalnego bez konieczności odwoływania się do platonizmu w zakresie cech transcendentálnych bytów. Dlatego można nazwać teorię analogii „bramą” do „realistycznego poznania świata osób i rzeczy”<sup>312</sup>. Teoria analogii obrazuje, na czym polega

---

<sup>310</sup> *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>311</sup> *Tamże*.

<sup>312</sup> Termin „analogia” wywodzi się z j. greckiego i składa się z przysłowka *ὅρα, ἄν*, „który wskazuje na jakiś stan zwielokrotnienia (np. «po dwa», «po trzy»), oraz rzeczownika *λόγος* [logos], pochodzącego od *λέγειν* [légein] – «mówić», «orzekać». Zatem słowo «analogia» oznacza orzekanie o wielu rzeczach na podstawie dostrzeżonego między nimi podobieństwa” – *Tamże*, s. 73. Por. B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, The Hague 1963, s. 1-4.7-34. Krąpiec scharakteryzował podział analogii dokonany przez Tomasza, według którego analogia posiada trzy możliwe aspekty – M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 23:

- a) aspekt czysto pojęciowy – „*secundum intentionem tantum et non secundum esse* – wypadek ten zachodzi wtedy, gdy jakieś jedno pojęcie orzeka o wielu desygnatach, mimo że realizuje się tylko w jednym z nich (...);”
- b) aspekt czysto bytowy – „*analogia secundum esse tantum et non secundum intentionem* – ma miejsce wtedy, gdy bierzemy pod uwagę desygnaty jednoznacznego pojęcia. (...)”;
- c) aspekt pojęciowo-bytowy – „*analogia secundum intentionem et esse* – nie posiada doskonałego jednego pojęcia i tym się różni od analogii czysto bytowej; nie posiada też jednej tylko realizacji treści tego pojęcia, przez co różni się od analogii czysto pojęciowej; zarówno jednak realizacja orzekania, jak i samo orzekanie, posiadają jedność proporcjonalną, czyli wyrażającą się w stosunkach, które w różnej mierze realizują oznaczoną przez nazwę treść analogiczną”.

W analogii czysto bytowej tworząc uniwersalia „pomijamy w procesie abstrakcji cechy jednostkujące konkretny byt, w wyniku czego otrzymujemy naturę ogólną, której treść przysługuje w równej mierze wszystkim jej desygnatom. W ten sposób otrzymane pojęcie wyraża jednak tylko wspólną treść, a nie konkretnie istniejącą rzecz, gdyż istnienie zostało pominięte w pierwszym akcie abstrahowania” – *tamże*, s. 24-25.

Analogia pojęciowa, nazywana także analogią atrybucji, która w orzekaniu korzysta z jedności proporcjonalnej, jest bardzo często używana w życiu codziennym. Mówimy np., że coś jest zdrowe, ale zdrowe może być lekarstwo, klimat czy pokarm – *tamże*, s. 26. Pojawia się tu wieloznaczność, przydziela się bowiem jedną nazwę różnym i niezależnym od siebie podmiotom, „które jednak spotykają się w jakiejś jednej rzeczy przez rzeczywistą do niej relację” – *tamże*. Krąpiec przytacza za Kajetanem definicję analogii atrybucji określając jej podrzędni-analogaty: „Posiadają one wspólną nazwę, natomiast treść przez nią oznaczona, formalnie i właściwie przysługuje tylko jednemu z nich, innym zaś tylko na skutek zewnętrznego przydziału” – *tamże*. Na podstawie tych uwag w analogii atrybucji wyróżnia się dwa elementy: a) analogat główny i b) analogaty mniejsze – *tamże*. Analogat główny posiada „treść w sensie właściwym i formalnym (...) oznaczoną wspólnym analogicznym mianem” – *tamże*. Analogaty mniejsze mają wspólną z analogatem głównym nazwę, ale nie posiadają formalnej treści, „lecz istnieją tylko jakaś relacja do analogatu głównego, powodująca wspólne oznaczenie” – *tamże*. Treść analogatu głównego realizuje się w nim jako jego cechy konstytutywne, podczas gdy w analogatach mniejszych treść znajduje się w „całkowitej relacji do analogatu głównego” – *tamże*.

Przedstawmy za Krąpcem podstawowe cechy analogatów mniejszych – *tamże*, s. 27-29:

- 1) zależność od analogatu głównego na zasadzie działania przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej;
- 2) *similitudo dissimilis* – podobieństwo umniejszone, które Krąpiec przyrównuje do czterech przyczyn, a więc „analogat główny jest celem dla analogatów mniejszych”, które są jednocześnie „skutkami przyczyny sprawczej, jaką jest analogat główny” i „podobieństwem zasadniczego wzoru, jakim jest analogat główny”. Analogat główny może być też przyczyną materialną analogatów mniejszych;

podobieństwo bytów do Boga, o którym mówiliśmy w przypadku teorii partycypacji, próbuje wyjaśnić, na czym polega to podobieństwo. To, co trzeba jeszcze pokazać, to tożsamość analogatu głównego. Jeżeli bowiem analogia jest niejako subteorią teorii partycypacji, a ta ostatnia dotyczy relacji między Bogiem a światem, to wydaje się, że analogat główny jest tożsamy z Bogiem. Według Krapca

„stwierdzenie analogatu głównego byłoby (...) bezpośrednim analogicznym stwierdzeniem istnienia Boga, gdyż w transcendentalnej analogii analogat główny mógłby być tylko Bogiem. W takim sensie z problemem analogii łączy się bardzo ściśle zagadnienie poznawalności istnienia Boga. Gdyby w analogii proporcjonalności transcendentalnej rozum z konieczności stwierdzał na mocy jej struktury analogat główny, kwestia metafizycznej poznawalności istnienia Boga byłaby uzależniona od problematyki analogii i nierozdzielnie z nią związana”<sup>313</sup>.

- 
- 3) „niemożliwość ich zdefiniowania bez odniesienia się do analogatu głównego, który wchodzi w skład ich definicji. (...) analogaty nie posiadające zaś analogicznych cech formalnie, są o tyle zrozumiałe, o ile znajdują się w relacji do analogatu głównego”.

Godne podkreślenia jest to, że analogaty mniejsze są zrozumiałe w wyniku ich relacji do analogatu głównego. Analogaty mniejsze posiadają formę umniejszoną poprzez partycypowanie w analogacie głównym, który jest źródłem ich inteligibility. W ten sposób byty przygodne mają podobieństwo niepełne – czyli przez ograniczenie formalne – do Boga.

Teoria analogii bytu służy również do bliższego określenia, jak „działa” owo podobieństwo niepełne. W tym celu zajmijmy się krótko analogią proporcjonalności (pojęciowo-bytową). Rozpada się ona na analogię metaforyczną i na analogię proporcji właściwych. Analogia metaforyczna polega na tym, że stosujemy jedną nazwę „na oznaczenie wielu (przynajmniej dwóch) rzeczy, z których jednej nazwa ta przysługuje dzięki jej wewnętrznej treści, podczas gdy innym rzeczom przysługuje dzięki pewnemu podobieństwu, jakie uchwyciliśmy w naszym poznaniu. (...) W tej analogii istnieje relacja przynajmniej dwóch proporcji (...), z tym zastrzeżeniem, że jeden człon relacji wyraża istotną, wewnętrzną treść, którą przydzielamy drugiemu członowi relacji nie dowolnie, ale na skutek podobieństwa do członu pierwszego” – *tamże*, s. 30. Nie jest to zatem analogia metafizyczna *sensu stricte*, jej „proporcjonalność” polega na relacji podobieństwa doznań – *tamże*, s. 31. Podobieństwo nie jest substancją, ale przypadłością relacji dotyczącą nie substancji, lecz jakości, co się określa jako *convenientia secundum qualitatem* („zbieżność w jakości”) – *tamże*. Poza tym, nie jest to podobieństwo statyczne, ale dynamiczne, które św. Tomasz określa jako podobieństwo działania lub skutków – *tamże*. Dynamika podobieństwa posiada dwa aspekty: podobieństwo samo w sobie oraz ludzkie poznanie podobieństwa – *tamże*. Samo w sobie podobieństwo nie tworzy metafory, bo istnieje tylko wirtualnie i dopiero ludzka myśl aktualizuje to wirtualne podobieństwo i z tego względu św. Tomasz nazywa je pojęciowo-bytowym – *tamże*, s. 31-32.

Pozostaje jeszcze drugi rodzaj analogii – analogia proporcji właściwych rozpadająca się na ogólną analogię proporcjonalności oraz na analogię transcendentalną – *tamże*, s. 33-34. Nas interesuje bardziej analogia transcendentalna wyrażająca tzw. doskonałość czystą wykluczającą wszelką niedoskonałość – Por. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sentientiarum...*, dz. cyt., I, d. 2, q. 1, a. 2 c („effectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus generibus”). W tym rodzaju analogii pojawiają się nowe pojęcia dobrze oddające relacje między Bytem Partycypowanym a bytami partycypującymi, tu nazwanymi odpowiednio Analogonem i analogatami. Analogon to „proporcjonalnie wspólna doskonałość analogiczna, niekiedy nawet nie oznaczona wspólną nazwą, (...), wchodzi w zakres cech tworzących treść rzeczy i tym samym orzeka o nich, w takim sensie, w jakim się realizuje” – M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu...*, dz. cyt., s. 34. Analogaty zaś to „podmioty realizowania się analogonu, stanowią rzeczy zasadniczo różne i niesprowadzalne do siebie, występują jednak w pewnej proporcji do analogonu, wyrażając wewnętrzny transcendentalny do niego stosunek, dzięki czemu przedstawiają się nam jako pojęcia analogiczne, czyli zdwojone (...)” – *tamże*, s. 35. Pomiędzy analogonem i analogatami zachodzi relacja – nie była podkreślona w analogii atrybucji – w której jednak „brak pełnej tożsamości, a więc występuje zdwojenie, złożenie, czyli stosunek rzeczy posiadającej do posiadanej. Stosunek ten w każdym analogacie jest zasadniczo różny [wskazuje to na pluralizm bytowy – R. Sz.], bo jego podmiot i kres są zasadniczo różne, (...), ale równocześnie jest i tożsamość w tym, że występuje on w koniecznym przyporządkowaniu swych składowych «części»” – *tamże*.

<sup>313</sup> *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 37.

Bóg w Tomaszowej metafizyce jest Racją Uniesprzeczniającą przygodne istnienie bytów stworzonych. Jak pisze Piotr Moskal, „Bóg i tylko Bóg jest sprawcą przyczyną istnienia wszystkich bytów przygodnych. Żaden inny byt nie może dać istnienia”<sup>314</sup>. Samo akt stwórczy jest niewystarczający, Bóg musi zachowywać wszystko w istnieniu<sup>315</sup>. Tomasz pisze, że „należy koniecznie stać na stanowisku, że według wiary i rozumu Bóg zachowuje stworzenia w bycie”<sup>316</sup>. Podaje dwa sposoby, w jaki można rozumieć owo stwierdzenie: albo Bóg zachowuje byty nie wprost i przez przypadłość, albo wprost i sam z siebie<sup>317</sup>. O ile pierwszym sposobem Bóg zachowuje niektóre rzeczy<sup>318</sup>, o tyle drugim Bóg zachowuje wszystkie byty wprost. Tomasz uzasadnia:

„(...) wszystkie stworzenia potrzebują Bożego podtrzymywania w istnieniu. Istnienie bowiem każdego stworzenia tak zależy od Boga, że nawet na moment nie może bytować samoistnie, i jak pisze Grzegorz: Gdyby działaniem Bożej mocy nie były zachowane w istnieniu, obróciłyby się w nicość”<sup>319</sup>.

Istnienie rzeczy stworzonych byłoby niemożliwe, gdyby racją tego istnienia było tylko działanie tzw. przyczyn bliższych, ponieważ i one są bytami przygodnymi. Jedyne Bóg może tę sprzeczność usunąć nie pozwalając stworzeniu zniknąć.

Bóg uniesprzecznia również to, jaki świat jest, gdyż „Bóg jest źródłem całego skutku, a nie tylko jego istnienia”<sup>320</sup>. Należy dodać, że Bóg będąc Sprawcą całego skutku nie działa globalnie, lecz wciąż stwarza każdy byt do istnienia indywidualnie posługując się wzorem dla każdej rzeczy. Moskal pisze:

„To zaś, co istnieje, jest zawsze określone w swej treści; ma taką lub inną naturę. Bóg zatem udzielając istnienia, udziela go według pewnej myśli, według planu czy wzorczych idei. Idee te nie są ogólne (rodzajowe czy gatunkowe), ale jednostkowe, tak jak jednostkowe (a nie ogólne) są byty pochodzące od Boga”<sup>321</sup>.

Uniesprzecznieniem istnienia świata jest również cel, dla którego Bóg go stworzył. Mówiliśmy już, że jest nim człowiek. Wyeksponować trzeba aspekt miłości jako najgłębszą przyczynę działania Bożego:

---

<sup>314</sup> *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Wierność rzeczywistości*, Lublin 2001, s. 149.

<sup>315</sup> *Tamże*, s. 150.

<sup>316</sup> *STh*, I, q. 104, a. 1.

<sup>317</sup> *Tamże*.

<sup>318</sup> *Tamże*.

<sup>319</sup> *Tamże*.

<sup>320</sup> P. Moskal, *art. cyt.*, s. 150.

<sup>321</sup> *Tamże*.

„Bóg jest więc wewnątrz każdej rzeczy nie tylko jako ten, który daje istnienie i formę rzeczy, ale także jako ten, kto czyni to z miłości i to miłości nie powodowanej niczym innym, niż Boska chęć udzielania bytu. Świat jest «niesiony» Bożą miłością, nie obliczoną na uzyskanie czegokolwiek dla siebie”<sup>322</sup>.

Bóg jest Racją Uniesprzeczniającą co najmniej z trzech powodów: uniesprzecznia przygodne istnienie świata; uniesprzecznia to, jaki świat jest oraz po co istnieje. Musimy jednak pamiętać, że Tomaszowa argumentacja za istnieniem Boga należy do płaszczyzny metafizycznej i tylko w tym sensie można o Bogu mówić, że jest Racją Uniesprzeczniającą. Inaczej jest na płaszczyźnie epistemologicznej, gdzie nie dochodzi do sprzeczności w wyniku negacji istnienia Boga, jak to wyjaśnia Moskal:

„Sytuacja nasza jest więc szczególna: znajdujemy w drodze metafizycznego wyjaśniania świata, realną rację tegoż świata. Potrafimy wskazać, że tą racją jest Byt Absolutny, w języku religijnym nazywany Bogiem. Zdanie o istnieniu Boga nie jest jednak wynikiem rozumowania dedukcyjnego. Negacja tego zdania nie prowadzi do sprzeczności. Zdanie to ma charakter koniecznościowy w tym sensie, że wskazuje na rację konieczną, i niezawodny w tym sensie, że wskazuje na jedyną możliwą rację. Nie ma charakteru postulatycznego (w rozumieniu np. Kantowskim), ale teoretyczny. Intelkt nie jest jednak przymuszony, aby pod groźbą popadnięcia w sprzeczność uznać to, że Bóg istnieje. Nie jest tak, że człowiek staje wobec alternatywy: Bóg albo absurd (sprzeczność). Człowiek dociera jednak poznawczo do racji, dla której świat jest i jest taki, jaki jest. Metafizyk szuka racji bytu i tę rację znajduje”<sup>323</sup>.

Należałoby dodać, że Bóg jako Racja Uniesprzeczniająca jest podstawą orzekania nie tylko istnienia bytów przygodnych, ale także ich inteligibility<sup>324</sup>, o czym już była mowa. Aspekt istnienia jest jednak pierwszorzędny i to od niego będzie zależeć, czy teoria partycypacji przetrwa w filozofii po Tomaszu.

---

<sup>322</sup> *Tamże*, s. 152.

<sup>323</sup> *Teza teistyczna...*, art. cyt., s. 26-27. Pytanie o rację istnienia świata wyraził Leibniz w słynnym sformułowaniu „Dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?” – *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, (tłum. S. Cichowicz), Warszawa 1969, s. 103. Podobne pytanie jak Leibniz zadaje również Robert Lawrence Kuhn: „*Why not Nothing? What if everything had always been Nothing? Not Just emptiness, not Just blankness, and not Just emptiness and blankness forever, but not even the existence of emptiness, not even the meaning of blankness, and no forever. Wouldn't it have been easier, Simple, more logical, to have Nothing rather than something?*” – R. L. Kuhn, *Why this Universe? Toward a Taxonomy of Possible Explanation*, „*Skeptic*”, nr 2/13(2007), s. 28; por. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 90.310. Autor argumentuje, że „przy zachowaniu (...) metafizyki, umożliwiającej kontemplację rzeczy naturalnych, ateizm staje się faktem całkowicie absurdalnym i właściwie nie może istnieć jako wniosek filozoficzny. (...) I jeżeli ateizm jest stanowiskiem nie do udowodnienia, jest również stanowiskiem nie do odparcia. Ateizm jest wyborem” (s. 310). Twierdzi również – niejako odpowiadając na pytanie Leibniza – że „negacja istnienia Boga jest czymś wtórnym, ponieważ najpierw pojawia się konieczność istnienia Boga jako racji, że coś raczej jest niż nie jest. Początek afirmacji istnienia Boga tkwi w rzeczywistości poza podmiotowej” (s. 90).

<sup>324</sup> P. Moskal, *Teza teistyczna...*, art. cyt., s. 30-31.



W następnych dwóch rozdziałach skupimy się wkładzie Geigera i Fabra w rozwój teorii partycypacji oraz pokażemy filozoficzne tło ich stanowisk. Prześledzimy tym samym historię (w zarysie) problematyki związanej z istnieniem i przyczynowością obecną w metafizyce po Tomaszu. Teraz zaś zasygnalizujemy tylko, co działo się z Tomaszową metafizyką wkrótce po śmierci Tomasza. Sytuację filozofii po Tomaszu można ocenić jako zamknięcie pewnej epoki, a sama myśl Akwinaty jest doceniana dopiero dzisiaj<sup>325</sup>. Swieżawski wskazuje na następujące czynniki, które doprowadziły do zaniku filozofii Tomasza<sup>326</sup>:

- 1) konflikt pomiędzy Oksfordem a Paryżem;
- 2) stopniowy upadek filozofii na rzecz przyrodoznawstwa;
- 3) rozwój mistyki, logiki oraz wzrost znaczenia sceptycyzmu<sup>327</sup>.

Na losach tomizmu zaważyło również potępienie z 7 marca 1277 roku dokonane przez biskupa Stefana Tempiera, który potępił 219 tez, w tym niektóre Tomasza. Ta data wyznacza granicę dla rozwoju scholastyki, jej defensywę oraz „brak nowości filozofii”<sup>328</sup>. Nastąpiła również „podejrzliwość teologów wobec filozofów”<sup>329</sup>. Wydaje się, że potępienie z 1277 r. było przez Tempiera dłużej przygotowywane niż od 18 stycznia, kiedy papież Jan XXI wysłał do biskupa list polecający zbadać błędne tezy i ich autorów, ponieważ reakcja Tempiera była szybka i gwałtowna<sup>330</sup>. Będące wynikiem sprzeciwu głównie wobec awerroizmu potępienie wskazywało na opozycję Uniwersytetu Paryskiego wobec filozofii<sup>331</sup>. Jedną z potępionych była teza głosząca możliwość uprawiania teologii naturalnej nieodwołującej się do Objawienia, którą to tezę uznawał Tomasz z Akwinu<sup>332</sup>.

Potępienie z 1277 r. skutkowało również rozwojem nauk przyrodniczych<sup>333</sup>. Przeciwwstawiając się Awerroesowi „nie można było wyizolować rozważanych kwestii fizycznych od metafizycznych, a co za tym idzie w rozważaniach teologicznych nie można było odrzucić wyjaśnień przyrodniczych, nie naruszając tym samym spójności całego systemu”<sup>334</sup>. Próbę pogodzenia nauk przyrodniczych z teologią podjął Rajmund z Lull, lecz spotkało się to z krytyką, ponieważ tradycjonałści teologiczni uważali, że nauki przyrodnicze są jedynie

---

<sup>325</sup> S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 704.

<sup>326</sup> *Tamże*.

<sup>327</sup> *Tamże*.

<sup>328</sup> *Tamże*, s. 726.

<sup>329</sup> *Tamże*.

<sup>330</sup> M. Płotka, *Rozum a wolność. Potępienie z 1277 r. i jego konsekwencje dla filozofii*, „Słupskie studia Filozoficzne”, nr 9(2010), s. 39.

<sup>331</sup> *Tamże*.

<sup>332</sup> *Tamże*, s. 39-40.

<sup>333</sup> J. Mączka, *Średniowieczny konflikt nauki z teologią (potępienie z 1277 r.)*, w: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, s. 121.

<sup>334</sup> *Tamże*.

hipotezami nie nadającymi się do bycia partnerami teologii<sup>335</sup>. Takie podejście do nauk przyrodniczych przesądziło o powolnym upadku scholastyki<sup>336</sup>.

Odseparowania nauk przyrodniczych od filozofii i teologii dałoby się uniknąć, gdyby została opracowana w tamtych czasach metodologiczna refleksja nad różnicami pomiędzy filozofią i teologią a naukami szczegółowymi, jak je współcześnie nazywamy. Tymczasem metodologia nauk jako odrębna dyscyplina ukształtowała się na przełomie XVI i XVII wieku<sup>337</sup>. Po stronie teologów/filozofów jak i przyrodników toczył się spór o wzajemną supremację<sup>338</sup>. Ostatecznie teologia i filozofia – pomimo potępienia z 1277 r – musiały ustąpić miejsca naukom szczegółowym, gdyż metoda badania świata wzięta od teologii i filozofii okazała się nieadekwatna do badania przyrody<sup>339</sup>.

---

<sup>335</sup> *Tamże*, s. 123.

<sup>336</sup> *Tamże*.

<sup>337</sup> Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2011, s. 69.

<sup>338</sup> Po stronie teologów chodziło o uznanie Pisma Świętego za nadrzędne źródło wiedzy, również na tematy przyrodnicze. Przyrodnicy zaś – przynajmniej w późniejszym okresie, zwłaszcza oświeceniowym – uważali, że nauki przyrodnicze są jedynymi źródłami wartościowej wiedzy – por. Tenże, *Metodologia nauk przyrodniczych*, Lublin 2002, s. 15.

<sup>339</sup> Por. słowa Hellera nt. teologii nauki: „Logiczne uzasadnienie «teologii nauki» tkwi w fakcie, że wszechświat widziany z perspektywy teologicznej okazuje się bogatszy niż widziany z perspektywy naukowej. Na przykład świadomość, że świat został stworzony przez Boga (...) pozwala teologii uchwycić niektóre cechy wszechświata, które są niedostępne dla nauki i dla filozofii nauki z powodu ograniczeń ich metod badawczych. Świat widziany z perspektywy teologii zawiera w sobie wartości. (...). Jednym z zadań teologii nauki byłaby refleksja na temat wartości zakładanych przez naukę. Chodziłoby zatem o przeanalizowanie założeń logicznych nauki z innego, «zewnątrznego» punktu widzenia, który nie byłby ani sprzeczny z obszarem badań eksperymentalnych, ani mu obojętny” – *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim*, (przeł. E. Nicewicz-Staszowska), Kraków 2013, s. 221-222.

## ROZDZIAŁ III

### TEORIA PARTYCYPACJI W UJĘCIU LOUISA GEIGERA

Niniejszy rozdział zostanie poświęcony omówieniu teorii partycypacji u Geigera<sup>340</sup>, jednego z dwóch filozofów (obok Fabra), którzy mieli największy wkład w rozumienie Tomaszowej teorii partycypacji. Przedstawienie interpretacji Geigera pozwoli na porównanie jego ujęcia teorii z jej obecnością w pismach Tomasza i z interpretacją tomizmu egzystencjalnego. Dzięki temu będziemy mogli powiedzieć, na ile dzieła Geigera wpisują się w nurt tomizmu egzystencjalnego i stanowią rozwinięcie zawartych *implicite* tez obecnych pracach Akwinaty. Bazując na tekstach źródłowych, skupimy się na przedstawieniu dwóch rodzajów partycypacji w myśli Geigera. Dodatkowo zostaną przedstawione zagadnienia związane z problematyką partycypacji, które stanowią pewnego rodzaju tło dla kwestii poruszanych przy omawianiu tej teorii u Geigera. Poruszymy więc problem związku tomizmu z platonizmem<sup>341</sup>, który zapoczątkował powrót do filozofii Tomasza w XIX w. Zobaczymy również jak kształtowała się historia recepcji metafizyki Tomasza zaraz po nim, zwłaszcza za sprawą Jana Dunska Szkota, który jest uznawany przez tomistów egzystencjalnych za tego, który zerwał z dorobkiem Tomasza przenosząc problematykę metafizyczną na poziom logiki. Dlatego też przyjrzymy się także podejściu tomizmu do logiki. Innym zagadnieniem, którym się zajmiemy jest mistyka, szczególnie poznanie przez miłość. Z racji, że są to zagadnienia wykraczające poza tytuł rozdziału, aczkolwiek integralnie z nim związane, uzupełniają i

---

<sup>340</sup> Louis-Bertrand Geiger urodził się w 1906 r. w Strasburgu. Uczęszczał tam przez rok do Wyższego Seminarium Duchownego. Przyjął habit dominikański 22 września 1924 r. i odbył nowicjat w Amiens razem z braćmi A. J. Festugière, P. Avril i P. Benoît. Uroczyste śluby złożył 16 maja 1930 r. Święcenia kapłańskie przyjął 31 lipca 1931 r. Po odbyciu studiów w Paryżu na Sorbonie w 1934 i 1935 r., nauczał filozofii i epistemologii w Saulchoir de Kain (1936-1938), Saulchoir d'Étiolles (1939-1961), na Uniwersytecie w Montrealu (1962-1965) i na Uniwersytecie we Fryburgu (1966-1976). Zmarł o świcie 2 stycznia 1983 r. kilka chwil przed rozpoczęciem sprawowania Eucharystii w klasztorze dominikanów we Fryburgu w Szwajcarii, gdzie mieszkał od 1965 r. (Na podstawie L. B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin...*, dz. cyt., s. X).

<sup>341</sup> Na przykładzie hiszpańskiego filozofa Jaime L. Balmès (1810-1848).

konieczne do zrozumienia historycznego kształtowania się omawianych kwestii, zostaną przedstawione w osobnych przypisach.

## 1. Ogólna charakterystyka partycypacji u Geigera

Geiger uważał, że pojęcie partycypacji jest kluczowe do zrozumienia nauczania Tomasza odnośnie do dowodów na istnienie Boga, dobra, jedności, prostoty, jak również na temat analogii pomiędzy Bogiem a stworzeniami<sup>342</sup>. Motywacją, z powodu której Geiger zdecydował się opracować pojęcie partycypacji u Tomasza było niezrozumienie wśród filozofów, czym jest Tomaszowa teoria partycypacji<sup>343</sup>. Poza tym uważano, że pojęcie partycypacji łączy wiele filozoficznych tradycji i dlatego trudno było wyróżnić specyficznie Tomaszowe rozumienie partycypacji<sup>344</sup>. Własne badania, jakie przeprowadził Geiger, przekonały go, że w myśli Tomasza można wyróżnić dwa rodzaje partycypacji<sup>345</sup>, o których powiemy niżej. Tomasz miał widzieć w pojęciu „partycypacja” czynność „przyjmowania” jako synonim<sup>346</sup>, przy czym przyjmowanie należy odnosić do stwarzania<sup>347</sup>.

Zwróćmy już teraz uwagę, że Geiger interpretuje problematykę partycypacji u Tomasza przez pryzmat platonizmu<sup>348</sup>. Jak zobaczymy, jego interpretacja spotka się z krytyką tomistów egzystencjalnych, dla których Geiger proponuje zbyt esencjalistyczną wizję partycypacji w systemie Tomasza<sup>349</sup>.

---

<sup>342</sup> J. Rziha, *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington 2009, s. 15.

<sup>343</sup> *Tamże*.

<sup>344</sup> *Tamże*.

<sup>345</sup> *Tamże*, s. 15-16.

<sup>346</sup> W. J. Hankey, *art. cyt.*, s. 323.

<sup>347</sup> *Tamże*.

<sup>348</sup> F. Keer, *Theology in philosophy: Revisiting the Five Ways*, w: E. T. Long (red.), *Issues of Contemporary Philosophy of Religion*, Dordrecht 2001, s. 116. Por. G. P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington 2004, s. 282. Por. G. T. Doolan, *dz. cyt.*, s. 44-45. Por. V. Bolan, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and synthesis*, Leiden – New York – Köln 1996, s. 285-288.

<sup>349</sup> Platonizujące podejście do filozofii Tomasza spotykamy już na samym początku narodzin neotomizmu. Inicjatorem powrotu do Tomasza w XIX w. był Jaime L. Balmès (1810-1848). Jego filozofia jest próbą przeciwstawienia się niemieckiemu idealizmowi poprzez adaptację filozoficznego systemu św. Tomasza – J. Tupikowski, *Prawda i pewność jako węzłowe kategorie epistemologii Jaime L. Balmesa*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 1(2010), s. 263. Balmès skupia się na epistemologii, ale zorientowanej w stronę filozofii Kartezjusza, dlatego „nie pozostaje jednak, koniec końców, wierny tradycji realistycznej” – *tamże*, s. 264. Bóg u Balmèsa jest traktowany jako „swoiste *a priori* (jakby warunek wstępny) zdroworozsądkowo-epistemologicznego «układu» filozofii” – *tamże*. Poglądy Balmèsa oscylują więc wokół zagadnienia istnienia Boga (jako gwaranta prawdy i pewności) i ludzkiej świadomości – *tamże*.

Prawda i pewność są dwoma różnymi „rzeczami” dla Balmèsa. Odnośnie do prawdy hiszpański filozof wyraża przekonanie, że „prawdą jest rzeczywistość” – *Curso de filosofía elemental. Lógica – metafísica – ética – Historia*

Podstawowym dziełem, w którym Geiger przedstawia swoją interpretację teorii partycypacji jest *La Participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*. W pracy tej Geiger twierdzi, że Tomasz znał dwa rodzaje partycypacji: przez złożenie oraz przez podobieństwo/ograniczenie formalne. Definicja partycypacji przez złożenie jest następująca:

---

*de filosofia*, Paris 1849., I, 1 („La verdad es la realidad”). Prawda jest rzeczywistością, ale może być rozważana na dwa sposoby: w rzeczach (en las cosas) lub w rozumie (en el entendimiento) – *tamże*. Różnica polega na tym, że prawda obecna w rzeczy jest nią samą, czyli sama rzecz jest prawdą: „Prawda w rzeczy jest samą rzeczą” – *tamże* („La verdad en la cosa es la cosa misma”). Balmès nazywa tę prawdę realną lub obiektywną. Prawda zaś obecna w rozumie jest nazwana prawdą subiektywną lub formalną – *tamże*. Prawda obiektywna i subiektywna powinny sobie odpowiadać, poznanie powinno dotyczyć świata istniejącego obiektywnie – *tamże*. Dosłownie Balmès mówi tak: „El entendimiento debe ponernos en comunicacion con los objetos” („Zrozumienie powinno umiejscowić nas w komunikacji z przedmiotami”). Jeśli natomiast chodzi o pewność, to jest ona „myślną (i to należy tutaj podkreślić) akceptacją prawdy” – J. Tupikowski, *Prawda i pewność...*, art. cyt., s. 266. Można przy tym wyróżnić – według filozofa – cztery rodzaje pewności: metafizyczną, fizyczną, moralną i zdroworozsądkową (sentido comun) – J. Balmès, *dz. cyt.*, II, 222. W kontekście istnienia Boga najbardziej interesuje nas pewność metafizyczna, którą Balmès określa następująco: „Prawdą metafizyczną jest ta, która opiera się na istocie rzeczy: jak ta, którą mamy o tym, że trzy i dwa to pięć, lub że średnice okręgów są równe” – *tamże*, II, 223 („La certeza metafísica es la que se funda en la esencia de las cosas: como la que tenemos de que tres y dos son cinco, ó que los diámetros de un círculos son iguales”).

Jeśli mówimy, że Balmès jest ojcem neoscholastyki to tylko w tym sensie, że zapoczątkował proces powrotu do myśli Tomasza. Dla Balmèsa pewność metafizyczna opiera się na istocie rzeczy, a nie na istnieniu. Tymczasem realizm polega właśnie na realnym istnieniu rzeczy, a poznanie jej istoty jest co najwyżej pewnością teoriopoznawczą i to wtórną wobec faktu istnienia. Nasz filozof uważa, że istnieje dwojakiego rodzaju pewność. Może być ona a) ogólnoludzka lub b) filozoficzna, przy czym „obiektywizm aktów poznawczych wykracza zdecydowanie poza obszar filozofii i należy tym samym do dziedziny bardziej pierwotnej, tj. przynależy do płaszczyzny zdrowego rozsądku” – J. Tupikowski, *Prawda i pewność...*, art. cyt., s. 267. Jest to zrozumiałe, skoro dla Balmèsa pewność metafizyczna dotyczy istoty rzeczy, a nie jej istnienia. Dlatego należy również uzgodnić te dwa rodzaje pewności – *tamże*. Kryteriami pewności są: afirmacja aktu istnienia, zasada niesprzeczności oraz tzw. podstawowy „instykt intelektualny” – *tamże*.

Ludzka natura może być gwarantem pewności, ale uzasadnieniem tej tezy jest przyjęcie istnienia Boga: „zdobywanie pewności poznawczej to nic innego, jak działanie będące w zgodzie z naturą, której jedynym dorzecznym uniesprzecznieniem jest akceptacja istnienia Boga” – *tamże*, s. 270. Istnienie Boga jest zatem warunkiem koniecznym realizmu poznawczego, Bóg jest „warunkiem wstępnym” w płaszczyźnie epistemologicznej – *tamże*, s. 278. Por. J. Tupikowski, *Między realizmem a subiektywizmem. J. L. Balmèsa „eklektyczna” reinterpretacja tomizmu*, Warszawa 2013, s. 139. Bóg jako Stwórca ludzkiej natury uzasadnia jej poznawczą pewność. O ile jeszcze nie jest to sprzeczne z tomizmem egzystencjalnym, o tyle wskazując kryteria pewności, pomimo że wyróżnia wśród nich wstępną afirmację istnienia, nie chodzi jednak o rzeczywistość realnie istniejącą poza świadomością podmiotu poznającego, ale o sam podmiot, a dokładnie o jego myślenie, które jest „przekonywującym argumentem istnienia podmiotu poznającego (...). A zatem pierwsze kryterium pewności umiejscawia Balmès w świadomości podmiotu poznającego” – *tenże*, *Prawda i pewność...*, art. cyt., s. 276.

Kartezjanizm Balmèsa wyraża się w usprawiedliwieniu obiektywizmu poznawczego. Mówi tak: „Powiedzieć, że rzecz jest rozumiana w idei jasnej i wyraźnej od innej jest tym samym, co powiedzieć, że istnieje dowód, że orzeczenie jest zgodne z podmiotem” – *Filosofia fundamental* I, 217, w: <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000135.PDF>, 25.08.2015 („Decir que una cosa está comprendida en la idea clara y distinta de otra, es lo mismo que decir que hay evidencia de que un predicado conviene á un sujeto”). Por. M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć...*, dz. cyt., s. 13. Obiektywne jest zatem to, co jest pojęte jako idea jasna i wyraźna. W takim razie również istnienie Boga jest dowiedzione na zasadzie oczywistości, a więc na zasadzie posiadania przez rozum ludzki idei jasnej i wyraźnej odnośnie do Bożej egzystencji. Zgodnie jednak z nauką Akwinaty „Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki – *STh*, I, q. 2, a. 1 („Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus”).

„Partycypacja jest *przyjmowaniem* i w konsekwencji *posiadaniem* elementu spełniającego rolę formy przez podmiot spełniający rolę materii. To implikuje zatem konieczne złożenie. Skoro podmiot jest mniej doskonały niż to, co przyjmuje, nie może tego przyjmować bez ograniczenia. Otrzymuje tylko część. To, co posiada jako część swojego własnego całkowitego bytu, nie jest częścią tego, co mógłby otrzymać pełniej”<sup>350</sup>.

Partycypację przez podobieństwo Geiger określa następująco:

„Partycypacja wyraża stan pomniejszony, uszczegółowiony, i w tym sensie partycypujący, którego istota za każdym razem nie jest zrealizowana w absolutnej pełni swojej formalnej treści”<sup>351</sup>.

Partycypacja przez ograniczenie formalne pokazuje nierówność pomiędzy bytami przygodnymi a Bogiem, ich wielość wobec jedności Bytu Pierwszego<sup>352</sup>. Według Geigera różnica między dwoma rodzajami partycypacji nie polega przede wszystkim na obecności lub nieobecności złożenia czy ograniczenia formalnego. Różnica polega na roli systematycznej, która jest przypisywana złożeniu. Jeśli złożoność wyjaśnia ograniczenie, mamy wówczas partycypację przez złożenie. Jeśli zaś ograniczenie jest zakładane jako konsekwencja złożoności, mamy wtedy partycypację przez ograniczenie formalne<sup>353</sup>.

## 2. Partycypacja przez złożenie

Geiger omawiając wstępne założenia partycypacji przez złożenie, zauważa, że

„(...) partycypacja przez złożenie implikuje, w podstawie, identyczność pomiędzy porządkiem logicznym i porządkiem realnym, w tym sensie, że zazwyczaj powinno zaczynać się od logiki, aby przejść następnie do kosmologii (...) która jest ustanowiona jako pomoc formalnym prawom poznania. (...) partycypacja rzutuje na rzeczywistość realnego porządku logicznego, tj. przede wszystkim na logikę pojęć i ich porządek myślny”<sup>354</sup>.

---

<sup>350</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 28: „la participation est la réception et conséquemment la possession d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière. Elle implique donc nécessairement une composition. Lorsque le sujet est moins parfait que ce qu'il reçoit, il ne peut le réserver sans le limiter. Il n'en reçoit qu'une partie. Ce qu'il possède comme une partie de son propre être total n'est lui-même qu'une partie de ce qu'il aurait pu recevoir plus pleinement”.

<sup>351</sup> *Tamże*, s. 29: „La participation exprime l'état diminué, particularisé, et, en ce sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude absolue de son contenu formel”.

<sup>352</sup> *Tamże*.

<sup>353</sup> *Tamże*.

<sup>354</sup> *Tamże*, s. 83: „(...) la participation par composition implique, à la base, une identité entre l'ordre logique et l'ordre réel, l'exposé, normalement, devrait commencer par la logique, pour passer ensuite à la cosmologie (...) qu'elle est construite à l'aide des lois formelles de la connaissance. (...) la participation projetée dans le réel un ordre logique, c'est avant tout à la logique des concepts et de leur casement qu'il faut penser”.

Geiger przypisuje ten rodzaj partycypacji myśli platońskiej, w której – w oczach Tomasza – doszło do pomieszania logiki ze strukturą rzeczywistości<sup>355</sup>.

Na samym początku pierwszej części swego dzieła, gdzie Geiger podejmuje się systematycznego przedstawienia teorii partycypacji przez złożenie, odnosi się on do Boecjusza, aby podkreślić, że partycypacja jest przyjęciem w części tego, co pojawia się w całości w czymś innym<sup>356</sup>. Termin „recepca” oznacza – biorąc pod uwagę strukturę bytu – że element przyjmujący jest jeden w stosunku do pozostałych, że byt partycypuje ów element i partycypuje w nim<sup>357</sup>. Wskazanie na Boecjusza pomaga zrozumieć, dlaczego partycypacja przez złożenie, którą Geiger – za Tomaszem – uważa za autorstwo Platona, posiada dwie odsłony w czasowniku „przyjmować”: partycypowanie w sensie „być skierowanym do...” (*participe à*) oraz „uczestniczyć w...” (*en participe*).

Jak pamiętamy, Boecjusz zmagał się z problemem pogodzenia substancjalnego charakteru istnienia bytów stworzonych z ich zależnością od Bytu Pierwszego, zwłaszcza w aspekcie pytania o pochodzenie ich dobroci. Boecjusz rozróżnił *esse* od *ipsum esse* wskazując, że *esse* partycypuje w *ipsum esse*, a to już w niczym innym nie uczestniczy. Była to próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem z zachowaniem zależności i odrębności świata od Boga. Wiemy, że wkład Boecjusza do rozwiązania problemu jest bardzo znaczny, o czym świadczy wpływ tego myśliciela na Tomasza z Akwinu, ale sam Boecjusz nie znał doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Jego próba rozwiązania problemu relacji Bóg – świat ma korzenie neoplatońskie. Jeżeli więc Geiger mówi o dwóch znaczeniach terminu „przyjmować” w sensie podanym powyżej, to odpowiadają one Boecjańskiemu rozróżnieniu terminologicznemu mającemu rozwiązać problem partycypacji bez realnej różnicy między istotą a istnieniem. W partycypacji przez złożenie mamy podobną sytuację: byt partycypuje, ale jednocześnie jest otwarty na partycypację. To, co byt otrzymuje przez partycypację jest koniecznie ograniczone przez jego własne możliwości<sup>358</sup>.

Bazując na Boecjuszu Geiger przedstawia trzy sposoby partycypacji przez złożenie<sup>359</sup>:

---

<sup>355</sup> *Tamże*, s. 82. Por. J. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden – New York – København – Köln 1988, s. 185-187. Por. L. J. Elders, *dz. cyt.*, s. 226.

<sup>356</sup> *La Participation...*, *dz. cyt.*, s. 77: „Participer, c'est recevoir partiellement ce qui appartient universellement à un autre”.

<sup>357</sup> *Tamże*: „Nous avons montré qu'il suffisait de prendre à la lettre cette réception pour obtenir une structure des êtres où un élément récepteur est uni à un autre, *participe à* cet élément, et *en participe* (...).

<sup>358</sup> *Tamże*.

<sup>359</sup> *Tamże*, s. 78. Por. P. Milcrek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 415. Autor mówi o trzech odmianach partycypacji: „Pierwsza polega na tym, że coś jest w sposób szczegółowy (*particulariter*) otrzymuje coś należącego do innego w sposób powszechny (...). Druga odmiana partycypacji zachodzi, gdy podmiot partycypuje w przypadłości, a materia w formie – w ten sposób jakaś forma (przypadłościowa lub substancjalna), choć z siebie jest wspólna (*communis*), zostaje ograniczona do tego lub innego podmiotu. Jest wreszcie i taka odmiana, zgodnie z którą skutek

1) Podmiot:

- |                    |                        |                       |
|--------------------|------------------------|-----------------------|
| - materia          |                        | forma substancjalna   |
| - substancja       | + <i>participe à</i> = | forma przypadłościowa |
| - konkretny termin |                        | termin abstrakcyjny   |

2) Uniwersalia o małym zasięgu (les moins universel):

- rodzaje indywidualne + partycypacja w kierunku uniwersaliów o większym zasięgu (*participe au plus universel*) = rodzaje ogólne.

3) Rezultat partycypacji poprzez działanie przyczyny.

Powyższy schemat pozwala nam zrozumieć, jaki jest wpływ partycypacji przez złożenie. Materia otrzymuje formę substancjalną. Interpretując tę kwestię w świetle filozofii Platona możemy powiedzieć, że poprzez partycypację materia zyskuje inteligibilność. Jak wyjaśnia Geiger, „każda forma, a przynajmniej każda forma substancjalna, jest rezultatem bezpośredniego działania idei”<sup>360</sup>. Platon jednak nie uznawał idei za prawdziwe przyczyny, według Geigera. Formy emanują z idei i „jednoczą się z materią jako element całkowicie obcy i niewątpliwie wrogi”<sup>361</sup>. Partycypacja jest więc jednością i separacją<sup>362</sup>.

Substancja poprzez partycypację zyskuje formę przypadłościową. Można powiedzieć, że staje się jakaś. Forma przypadłościowa jest czymś dodanym do substancji<sup>363</sup>. O ile więc forma substancjalna nadaje materii inteligibilność, o tyle forma przypadłościowa sprawia, że byt staje się konkretną rzeczą, którą poznajemy. Partycypacja odzwierciedla się zatem w poznaniu. Dzięki niej możemy używać pojęć ogólnych, ponieważ obejmuje wszystkie byty dające się poznać, więc każdy z tych bytów jest desygnatem jakiejś ogólnej nazwy czy pojęcia.

Obok wymienionych trzech sposobów partycypacji przez złożenie, Geiger mówi też o dwóch grupach partycypacji<sup>364</sup>:

- 1) *per essentiam, pre se* – partycypacja bez wewnętrznego związku; mamy tu dwie możliwości:

---

partycypuje w swej przyczynie, zwłaszcza gdy nie dorównuje jej mocy”. Jak widać, zmieniona została kolejność wobec tej, jaką znajdujemy u Geigera.

<sup>360</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 92: „Toute forme, à tout le moins toute forme substantielle, est produite directement par les Idées”.

<sup>361</sup> *Tamże*, s. 93. Cały fragment jest następujący: „La forme qui émane de l’Idée comme le rayon s’échappe du foyer, s’unit à la matière, comme à un élément totalement étranger et sans doute hostile”.

<sup>362</sup> *Tamże*.

<sup>363</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 362-363.

<sup>364</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 79.



- *abstracti per concretum: currens – cursus*: pojęcia abstrakcyjne wyrażające się przez pojęcia konkretne: bieganie – biegacz;

- *abstracti per abstractum: color – albedo*: pojęcia abstrakcyjne wyrażające się w pojęciach abstrakcyjnych: kolor – biel;

2) *per participationem* – partycypacja z wewnętrznym związkiem:

- *per concretum tantum* – tylko przez konkret:

- *proprium = per se*,

- *non proprium = per participationem*.

Geiger pokazuje – powołując się na Tomasza – różnicę między tymi dwoma rodzajami partycypacji. Otóż

„(...) konkretny byt może partycypować w formach, które są obce wobec jego istoty, podczas gdy partycypacja pomiędzy formami abstrakcyjnymi nie może przechodzić tylko po linii *stricte* tej samej istoty. Można powiedzieć, że ludzkość partycypuje w pojęciu ogólnym istoty, którą w tym przypadku jest, ale ludzkość nie może partycypować w bieli, chociaż konkretny człowiek może być biały”<sup>365</sup>.

Partycypacja przez złożenie nie obejmuje więc bytów ogólnych, czy – jak można byłoby powiedzieć za Suárezem – bytów myślnych. Wydaje się, że jest to rezultat pewnej równorzędności pomiędzy bytami ogólnymi, a więc nie tu możliwości, aby podmiot partycypujący spełniał rolę materii oraz był mniej doskonały. Inaczej jest w przypadku partycypacji bytów materialnych, które jako mniej doskonałe mogą czerpać z tego, co od nich doskonalsze i zarazem inne. Tu spełnia się partycypacja przez złożenie.

Jak widzimy, partycypacja przez złożenie – przynajmniej w interpretacji Geigera – okazuje się pochodzenia platońskiego. Problemem jest to, że w paradygmacie filozofii platońskiej dochodzi do pomieszania noetyki, logiki, metafizyki i kosmologii. Tymczasem, zdaniem Geigera, Tomasz wyraźnie rozróżniał te dziedziny:

„W filozofii św. Tomasza, stosunkowo łatwo jest ustalić miejsce zajmowane przez logikę i jej związek z noetyką, miejsce metafizyki przez jej związek z kosmologią. Jest to w zasadzie istota każdej filozofii realistycznej, jeśli nie jest ona ani pozytywizmem, ani materializmem (...). Trudniej jest dokonać takiego analogicznego rozróżnienia

---

<sup>365</sup> *Tamże*: „(...) être concret peut participer à des formes qui sont étrangères à son essence, tandis que la participation entre les formes abstraites ne peut se mouvoir que dans la ligne stricte d’un même essence. On peut dire que l’humanité participe de la notion générale d’essence dont elle est un cas, mais non pas que l’humanité participe de la blancheur, bien que l’homme concreto puisse être blanc”.

dla filozofii, w których metafizyka (...) jest zasadniczo projekcją, (...), w której logika pomija jeszcze opozycję między ludzką myślą a rzeczywistością, którą stara się uchwycić (...)<sup>366</sup>.

---

<sup>366</sup> *Tamże*, s. 83: „Dans la philosophie de S. Thomas, il est relativement facile de fixer la place qu’occupe la logique par rapport à la noétique, ou la métaphysique par rapport à la cosmologie. Il est en effet de l’essence de toute philosophie réaliste, si elle n’est ni positivisme ni matérialisme (...). Il est plus malaisé de faire une distinction analogue pour des philosophes dont la métaphysique (...) est essentiellement la projection, dans le réel, d’une logique ignorante encore de l’opposition entre la pensée humaine et le réel qu’elle tente de saisir (...)”.

Problem, na który zwraca uwagę Geiger – a więc stosunek logiki do metafizyki – został pogłębiony przez Jana Duns Szkota. Duns Szkot jest tym filozofem, który egzystencjalny charakter metafizyki przeniósł na poziom teoriopoznawczy i logiczny. To był kolejny krok, aby wprowadzić filozofię na drogę bardziej esencjalistycznej koncepcji bytu. Jak pokazuje Krąpiec, Duns Szkot „pomieszał tu chyba pojęcie bytu metafizyki i bytu jako pewnego ujęcia poznawczego” – *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 218. Trzeba jednak zauważyć, że Duns Szkot jest w zasadzie zgodny z argumentacją Tomasza za istnieniem Boga, czyli za argumentacją *quia*: „Bytu nieskończonego nie można dowieść *propter quid* z uwagi na nas, choć z natury terminów w niej używanych twierdzenie to można dowieść *propter quid*; dla nas jednak twierdzenie to można dowieść *quia*, wychodząc od stworzeń” – J. D. Szkot, *Opus oxoniense*, I, 2, 2, w: S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 770. Duns Szkot wyszedł z rozróżnienia natur dokonanego przez Awicennę – niezgodnego z Tomaszem – i stwierdził, że „wyróżniona przez Awicennę tzw. «natura trzecia» stanowi rzeczywisty przedmiot filozoficznych wyjaśnień” – M. A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?*, w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000, s. 16. Pojęcia ogólne nie muszą jednak oznaczać, że ich treść istnieje realnie poza podmiotem poznającym. Prawo Duns Szkota wyrażone w postaci wzoru:  $\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$  może oznaczać, że „z fałszu wynika dowolne inne zdanie” – K. Czarnota, *Prawo Duns Szkota*, w: W. Marciszewski (red.), *Mala encyklopedia logiki*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988, s. 157. Na gruncie metafizyki prawo Duns Szkota można zinterpretować jako tezę, że wszystko, co jest niesprzeczne, jest prawdziwe. Usuwając znak negacji przed *p* otrzymujemy sytuację, że z czegokolwiek otrzymujemy cokolwiek innego, a aspekt istnienia schodzi na dalszy plan. Inaczej mówiąc, każdy system filozoficzny jest prawdziwy, o ile jest niesprzeczny. Krąpiec uważa, że Wilhelm Ockham ukuł swoje stanowisko nominalistyczne w dyskusji z Dunsem Szkotem, co mogłoby potwierdzać, że dla Szkota problematyka istnienia była drugorzędna – por. *Czym jest filozofia klasyczna?*..., art. cyt., s. 17; por. L. Kołakowski, *O co pytają nas wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 96-97; por. J. Szymura, *Nominalizm*, w: S. T. Kołodziejczyk (red.), *dz. cyt.*, s. 161-166.205-209.

Taka interpretacja prawa Duns Szkota pozwala zrozumieć późniejsze przemiany w filozofii stawiające logikę niejako ponad metafizyką. Tomizm egzystencjalny musiał ustosunkować się do miejsca logiki w metafizyce. Przedstawiciele Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej toczyli spór z Janem Drewnowskim o stosowność logiki do filozofii. Według Drewnowskiego każdy rodzaj wiedzy pretendujący do miana naukowego, powinien być zdroworozsądkowy, czyli obok doświadczenia przyjmować konieczność teoretycznej niesprzeczności/ściśłości, do czego ma doprowadzić przebudowanie nauki za pomocą nowoczesnych metod – M. Adamczyk, *Nauka i ściśłość, czyli w stronę J. F. Drewnowskiego minimalnej aparatury symbolicznej*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 3(2013), s. 47. Drewnowski – odnośnie do roli logiki w nauce – pisał do lubelskich tomistów następująco: „Wiadomo, że poprawność logiczna jest nieodzownym warunkiem wszelkich badań naukowych. W każdej nauce nikomu do głowy nie przyjdzie powątpiewać o ważności logicznej formy rozumowań. Choć w większości przypadków nikt nie myśli o tej formie logicznej w czasie badań, lecz po prostu każdy odruchowo je stosuje. Zasady i reguły logiki nie są bowiem jakimś sztucznym wymysłem pedantów na utrapienie studentów filozofii. Poprzez tysiące lat w logice osadza się i utrwała to wszystko, co jest istotne i wspólne w rozumnym myśleniu ludzi różnych epok i różnych cywilizacji. Nauka i w ogóle jakiekolwiek odpowiedzialne, rozumne myślenie tylko wtedy czyni zadość wymogom poprawności, gdy przeprowadzane tam rozumowania czynią zadość wymogom poprawności logicznej. Logika formalna nie tylko że nadaje się do każdej nauki, ale też obowiązuje w każdej nauce. Działalność poznawcza, w której rozumowania nie byłyby zgodne z prawami logiki, nie może być zaliczona do działalności naukowej” – *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. Stanisława Kamińskiego i s. Zofii Zdybickiej „O sposobie poznania istnienia Boga”*, cyt. za: S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowność*, Lublin 2001, s. 67-68. W odpowiedzi filozofowie lubelscy stwierdzili, że nie występują przeciwko logice formalnej i doceniają jej wkład w precyzację poznania naukowego, ale logika nie jest „gotowym narzędziem rozwiązywania wszystkich problemów filozoficznych” – S. Kiczuk, *dz. cyt.*, s. 68.

Stanisław Kamiński i Zofia Zdybicka tłumaczą, że charakter metafizyki nie pozwala jej ograniczyć do logiki formalnej. Uzasadnienie przez nich podane pokazuje punkt wyjścia badań metafizyki egzystencjalnej oraz nauk apriorycznych, a także użydatnia ważność egzystencjalnego aspektu bytu w metafizyce wobec istotowej płaszczyzny nauk apriorycznych: „Uzasadnienie ściśle według logiki klasycznej bierze pod uwagę ostatecznie jedynie formę zdań. Okazując na tej drodze analityczność jakiegoś zdania ograniczamy się jedynie do strony językowej wyrażenia. Takie uzasadnienie właściwe dla nauk formalnych jest przydatne i pomocne w innych

W paradygmacie systemu Platona, partycypacja przez złożenie nie jest też tą samą, którą przyjmuje Tomasz. Akwinata twierdził że cały świat partycypuje w Bogu. U Platona partycypacja przez złożenie nie oznacza przyjmowania przez idee tego, co pochodzi od innego bytu posiadającego dany element w pełni – od Dobra<sup>367</sup>. Idee więc nie partycypują już w niczym. Inaczej jest w przypadku relacji idei z bytami materialnymi, ponieważ idee łączą się z materią<sup>368</sup>. Konkretny byt jest rezultatem jedności czystej formy i materii<sup>369</sup>. Geiger podsumowuje partycypację przez złożenie następująco<sup>370</sup>:

- 1) jest ona czymś realnym;
- 2) jest związkiem dynamicznym, a nie wyłącznie formalnym;
- 3) nie jest związana z przyczynowością (causalité), a raczej z pewnym wpływem (fécondation) na materię.

Teoria partycypacji nie jest obojętna jeśli chodzi o ludzkie poznanie. W części poświęconej noetyce, Geiger mówi o dwóch rodzajach poznania<sup>371</sup>. Pierwszy akcentuje konieczność zmysłów dla poznania intelektualnego, ale w sposób akcydentalny. Dusza za pomocą zmysłów przypomina sobie to, co już wcześniej poznała i posiada wiedzę wrodzoną. W drugim rodzaju poznania zmysły umożliwiają duszy nabywanie wiedzy. Ludzkie poznanie jest wiernym

---

naukach, ale nie wystarcza. Skoro metafizyka jest wiedzą o egzystencjalnej stronie rzeczywistości, a nie nauką realną, specyficznie ujmującą istnienie, to nie wolno w niej ograniczać się do uzasadnień, które nie brałyby pod uwagę swoiście i bezpośrednio ujętego stanu rzeczy w świecie pozajęzykowym, lecz zamykałaby się wewnątrz systemu językowego, czyli w ramach nieempirycznych reguł języka. W metafizyce trzeba koniecznie uwzględnić przede wszystkim bezpośrednie kontakty z rzeczywistością. Tylko one umożliwiają ujęcie jej w aspekcie istnienia i związków ze względu na istnienie. Dlatego też w rozumowaniach nie może się obejść bez intelektualnej percepcji relacji między treściami i istnieniem bezpośrednio ujętym” – *W odpowiedzi na uwagi Jana F. Drewnowskiego*, cyt. za: S. Kiczuk, *dz. cyt.*, s. 70. Wydaje się, że w tekście powinno być „a nie nauką formalną”, ale cytuję zgodnie z Kiczukiem.

Z bardzo podobnym sporem spotykamy się po Tomaszu. Chodziło w nim o punkt wyjścia filozofii: czy zaczynamy od istnienia, czy od metody, którą może być logika. Wydaje się, że za sprawą Dunska Szkota aspekt istnienia bytu w filozofii zaczęto zastępować na rzecz badania istoty jako punktu wyjścia filozofowania. Duns Szkot uznał intuicję jako możliwość bezpośredniego wejścia w kontakt z rzeczywistością – J. Mączka, *Rozdział rozumu i wiary w XIV w.*, w: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *dz. cyt.*, s. 145. Może to oznaczać odejście od arystotelesowskiej koncepcji poznania – *Tamże*. Jacek Wojtysiak zwraca uwagę, że intuicja „jest raczej dziełem intelektu, choć może bazować na doświadczeniach zmysłowych” – *Spór o istnienie Boga. analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012, s. 28. Szkot oceniał także podstawy metodologiczne przyrodoznawstwa z punktu widzenia logiki – J. Mączka, *Rozdział rozumu i wiary w XIV w...*, art. cyt., s. 145. Do tego dochodzą „ostre polemiki z Idzim Rzymianinem, czy z Henrykiem z Gandawy w kwestiach realnej różnicy między istotą a istnieniem oraz w sprawie dowodów na istnienie Boga, pozwoliły Szkotowi zająć precyzyjnie określone stanowisko w tych kwestiach. Wprowadzone rozróżnienia i uporządkowania w teologii i filozofii, staną się początkiem nowej szkoły oraz inspiracją dla powstania wielu nowych idei” – *Tamże*, s. 146. Dlatego zalicza się Szkota do *via moderna* – *Tamże*.

<sup>367</sup> Por. *La Participation...*, *dz. cyt.*, s. 104.

<sup>368</sup> *Tamże*, s. 104.

<sup>369</sup> *Tamże*.

<sup>370</sup> *Tamże*, s. 105.

<sup>371</sup> *Tamże*, s. 109.

odbiciem odbiciem przyczynowości w świecie fizycznym, na co zwraca uwagę również Tomasz: podobnie jak idee wpływają na materię (choć nie jako przyczyny sprawcze), podobnie i ciało bezpośrednio wpływa na poznanie intelektualne<sup>372</sup>. Tomasz podkreśla konieczny związek między poznaniem zmysłowym a intelektualnym<sup>373</sup>.

Partycypacja przez złożenie ukazuje relację między tym, co doskonalsze, a tym, co mniej doskonałe. Geiger większą uwagę zwraca na relację zstępującą niż wstępującą. Partycypacja od strony bytu partycypującego jest raczej biernym przyjmowaniem niż czynnością uczestniczenia. Byty, które przyjmują pewne własności bytów partycypowanych, otrzymują je w sposób umniejszony, na tyle, ile mogą same przyjąć. Pomimo „złożenia” występującego w tym rodzaju partycypacji, nie jest to złożenie z istoty i istnienia, ale z idei i materii. Analogicznie do partycypacji między materią a ideami, również w człowieku zachodzi relacja partycypacji. W człowieku mamy relację między duszą i ciałem, zmysłami i intelektem. Podobnie jak w świecie pozapodmiotowym, tak i w człowieku ciało nie ma bezpośredniego wpływu na poznanie. Geiger pisze:

„Podobnie jak to, co zmysłowe nie może zrobić niczego, co mogłoby przyczynić się do powstania tego, co substancjalne, oraz jak formy zstępują od idei w materię, tak samo ciało nie ingeruje bezpośrednio w poznanie intelektualne (...)”<sup>374</sup>.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze dwie kwestie podjęte przez Tomasza a omówione przez Geigera w części dotyczącej logiki atrybucji, mianowicie relację między predykatami w bytach przygodnych, które mogą być przez istotę (*per essentiam*) oraz przez partycypację (*per participationem*), a także atrybuty bytowe podlegające temu samemu podziałowi. Tomasz podejmuje te zagadnienia w *Quaestiones de quodlibet*, gdzie odpowiada, czy aniołowie są złożeni z istoty i istnienia<sup>375</sup>. Geiger wyjaśnia, że atrybucja *per essentiam* ma miejsce wtedy, gdy podmiot istnieje sam w sobie jako byt czysty, a predykat nic nie dodaje do treściowego uposażenia bytu<sup>376</sup>. Atrybucja *per participationem* oznacza zaś, że predykat stanowi część dodaną podmiotu w opozycji do niego. Predykat nigdy nie jest ściśle tym samym, co podmiot i można powiedzieć, że podmiot jest czymś wobec predykatu, niż że podmiot jest

---

<sup>372</sup> *Tamże*, s. 109-110.

<sup>373</sup> *Tamże*, s. 110.

<sup>374</sup> *Tamże*, s. 109-110: „De même que le sensible ne peut rien sur la génération substantielle et que les formes descendent des Idées dans la matière, de même le corps n'intervient point directement dans la connaissance intellectuelle (...)”.

<sup>375</sup> *Quaestiones de quodlibet...*, dz. cyt., II, q. 2, a. 1: „dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem”.

<sup>376</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 122.

predykatem<sup>377</sup>. Jeśli chodzi o atrybuty bytowe, Geiger pokazuje, że istnieją zawsze jedynie przez partycypację<sup>378</sup>.

To, o czym trzeba pamiętać z powyższych ustaleń jest fakt, że partycypacja – nawet w ujęciu platońskim – pomimo swojego ogólnego charakteru, dotyczy również kwestii bardzo szczegółowych wynikających ze złożenia bytu. Wydaje się, że Geiger mówiąc o partycypacji przez złożenie wyraźnie preferuje ujęcie Platona. Kiedy bowiem mówi o elementach bytowych odpowiadających za złożenie, wymienia następujące: materia i forma, podmiot i przypadłość, indywiduum i rodzaj, rodzaj i gatunek<sup>379</sup>. Dla Arystotelesa, który pyta, dlaczego materia jednoczy się z formą, sprawcą tego zjednoczenia jest – jak mówi Geiger – „tajemnicza sztuczka” (*artifice mystérieux*), a samo pytanie jest pozbawione sensu<sup>380</sup>. Geiger twierdzi też, że elementy bytowe występujące u Platona znalazły się później u Boecjusza w *De hebdomandibus*. Jak wiemy, jest to kluczowe dzieło dla Tomaszowej nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Można więc zapytać, czy rzeczywiście Boecjusz zapożyczył swoją filozofią partycypacji wyłącznie od Platona, skoro bliższy Arystotelesowi Tomasz korzystał z *De hebdomandibus* w formułowaniu doktryny o realnej nietożsamości istoty i istnienia. Geiger spotka się z zarzutami od tomistów egzystencjalnych, że teoria partycypacji przedstawiona w omawianym dziele jest potraktowana zbyt jednostronnie, że akcentuje głównie wkład Platona w jej późniejsze dzieje.

Niemniej jednak Geiger pokazuje, że partycypacja zawsze związana jest ze złożeniem: „*participatia et compositia, non pas participatia vel compositia*”<sup>381</sup>. Geiger pokazuje również, że partycypacja i bycie dzięki swej własnej istocie (*per essentiam*) są zamienne z innymi terminami, które uwypuklają różnice między tymi dwoma sposobami istnienia<sup>382</sup>. Jeśli chodzi o partycypację, to mamy następujące określenia: *per aliud, per alterum, non sunt esse quod habent, habere per modum participationis*. W przypadku istnienia *per essentiam*, mamy: *per se, ens cuius natura est ipsum suum esse, per se existens, actus purus absque compositione*. Widzimy, że te dwa rodzaje istnienia, a więc *participatia* i *per essentiam* są niesporwadzalne do siebie nawzajem.

Partycypacja przez złożenie odgrywa istotną rolę. Ukazuje bowiem „(...) radykalną opozycję między bytem absolutnie prostym a bytami złożonymi, a więc między Absolutem

---

<sup>377</sup> *Tamże*, s. 123.

<sup>378</sup> *Tamże*, s. 129.

<sup>379</sup> *Tamże*, s. 156.

<sup>380</sup> *Tamże*.

<sup>381</sup> *Tamże*, s. 174.

<sup>382</sup> *Tamże*, s. 175.

a stworzeniem. Oddziela przygodność od konieczności. Dla duszy religijnej daje podstawy do uwielbienia i bojaźni”<sup>383</sup>. Partycypacja przez złożenie okazuje się być również podstawą do określenia, czym jest mistyka w filozoficznym sensie. Jest ona wyrazem potrzeby zjednoczenia między bytem stworzonym a Bogiem i jest równoważna czci oddawanej Stwórcy<sup>384</sup>. Dzięki unii mistycznej byt staje się podobny do Boga i pomimo nieskończonego dystansu między Bogiem a stworzeniem nawiązuje się relacja prawdziwego pokrewieństwa, w którym byt stworzony jest jak iskra pragnąca powrócić do nieskończonego ognia<sup>385</sup>.

---

<sup>383</sup> *Tamże*, s. 217: „(...) l’opposition radicale entre un être absolument simple et les êtres composés, donc entre l’Absolu et la créature. Elle sépare le contingent du nécessaire. Pour l’âme religieuse elle fonde l’adoration et la crainte”.

<sup>384</sup> Por. *tamże*, s. 217. W kontekście partycypacji i mistyki powstaje pytanie, czy mistyka stanowi alternatywę dla Tomaszowej koncepcji epistemologii opartej na metafizyce? Jest to zarazem pytanie o wartość esplikacyjną teorii partycypacji bazującej – jak wiemy z poprzedniego rozdziału – na metafizyce a poniekąd zrekapitułowanej w argumentie klimakologicznym. Czy można czerpać wiedzę o świecie i Bogu bezpośrednio od Boga z pominięciem istnienia bytów przygodnych?

Dla Tomasza poznanie przez miłość nie oznacza, że „(...) miłość lub uczucie jest poznaniem, czy że poznajemy władzami pożądanymi” – P. Moskal, *Problem afektywnego poznania Boga*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Lublin 2006, s. 40. por. A. B. Stępień, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 9-17. Podobnego zdania jest autor XIV-wiecznego dzieła *Obłok niewiedzy*, według którego Boga można kochać, ale nie pojąć – A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013, s. 44-54. Warto dodać, że stwierdzenie, że miłość jest poznaniem pochodzi od św. Grzegorza Wielkiego, natomiast autorem, który wywarł zasadniczy wpływ na chrześcijańską mistykę jest Pseudo-Dionizy Areopagita, od którego pochodzi termin „teologia mistyczna” – W. Zyzak, *Znaczenie Pseudo-Dionizego Areopagity dla teologii mistyki*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 2(2008), s. 81. Jeśli chodzi o rolę miłości w poznaniu, to Pseudo-Dionizy pokazuje pierwszeństwo Bożego działania w udzielaniu się człowiekowi z zachowaniem swej transcendencji – *tamże*, s. 89-90. Boża transcendencja sprawia, że nasz poznanie Boga jest apofatyczne, „a ostateczne zjednoczenie z Bogiem dokonuje się ponad intelektem” – *tamże*, s. 84. Akwinata w małym jednak stopniu opierał się na Pseudo-Dionizym w zakresie teologii negatywnej, mistyki i doktryny miłości, chociaż uznaje nauczanie Pseudo-Dionizego odnośnie do związku miłości i ekstazy – *tamże*, s. 92. Mimo to, Tomasz opowiada się za intuicyjną wizją Boga na ziemi zamiast, zamiast mówić o tzw. *raptus* za Pseudo-Dionizym – *tamże*. Por. na temat Pseudo-Dionizego: M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006, s. 32-61. Odnośnie do Imion Bożych por. *tamże*, s. 121. Por. P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014, s. 79-89. Autorka pokazuje neoplatońskie tło myśli Pseudo-Dionizego, co może uzasadnić brak większego wpływu Dionizego na Tomasza opowiadającego się za paradygmatem arystotelesowskim.

Zjednoczenie z Bogiem jest możliwe przez miłość, dzięki łasce uświęcającej, darom Ducha Świętego i cnotom teologalnym, co również – jak wskazuje Moskal – Tomasz bierze pod uwagę – *Istota mistyki*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 131. Akwinata pokazuje jednak, że człowiek może kochać Boga bez pomocy łaski samymi siłami naturalnymi – *Sth*, I-II, q. 109, a. 2. Wydaje się, że Tomasz wyraźnie rozgraniczał porządek filozoficzny od teologicznego odnośnie do poznania Boga zachowując jednocześnie ujęcie integralne. Według Richarda Crossa Tomasz twierdzi, że poprzez naturalne poznanie Boga odnajdujemy cel naszej egzystencji, a „ten rodzaj wiedzy generuje pewien rodzaj reakcji afektywnej” – *Tomasz z Akwinu*, w: P. L. Gavrilyuk, S. Coakley (red.), *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, (przeł. A. Gomola), Karków 2014, s. 228. Istnieje też możliwość bezpośredniego poznania Boga w wizji uszczęśliwiającej, w spotkaniu mistycznym, w którym nie biorą udziału zmysły – *tamże*, s. 234. Tomasz uważa jednak, że bezpośrednie doświadczenie Boga jest niezwykle, chociaż „w przekonaniu Tomasza spotkanie takie nie rodzi konieczności posiadania specjalnych zmysłów duchowych i można je wyjaśnić psychologicznie w sposób, który jest dokładną analogią obu innych rodzajów doświadczenia duchowego i naszego spotkania ze światem materialnym. To wyjaśnienie zaś pozostaje w zgodzie z jego nadrzędnym w charakterze antropologicznym holizmem” – *tamże*, s. 236. Tomasz zatem nigdy nie rezygnował zupełnie z poznania zmysłowego.

<sup>385</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 217.. Filozoficzny opis doświadczenia mistycznego można znaleźć w: J. Machnac, *Człowiek – Wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Wrocław 2012, s. 241-246. Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia...*, dz. cyt., s. 233-241; por. E. Chat, *Religia w życiu człowieka. Istota, geneza i funkcja*

### 3. Partycypacja przez podobieństwo

Przejdźmy do partycypacji przez podobieństwo. Ogólnie można ją scharakteryzować jako dyfuzję samego boskiego dobra, którego doskonałość jest obecna w bytach w sposób ograniczony<sup>386</sup>. Partycypacja przez podobieństwo nie wskazuje na działanie podmiotu, ale wyraża upodobnienie do prawdziwego dobra, które jest partycypowane, a więc pokazuje pewną skończoność, którą możemy poznać, lub też pewne braki relacji podobieństwa między formą skończoną a inną jej podobną, bardziej doskonałą<sup>387</sup>.

Jest jeszcze bardziej precyzyjna różnica wyrażająca termin „partycypacja”<sup>388</sup>:

„Ma przede wszystkim na celu formalną wielość, a nie – jak się wydaje początkowo – *pochodzenie* bytów. Wielość bytów dobrych lub pięknych przywodzi na myśl dobro lub piękno w sobie, których ograniczone realizacje byłyby jak *odbicia* i *emanacje*. Partycypacja staje się przede wszystkim częściową *emanacją* absolutnej perfekcji. I jak nasze doświadczenie zmysłowe przedstawia nam tylko podstawy zmian odnośnie do podmiotu albo nie przedstawia terminów poprzedzających działanie przyczynowe, emanacja szybko zmienia się w partycypację przez recepcję lub przez złożenie”<sup>389</sup>.

Ciekawe, że partycypacja przez podobieństwo jako odbicie doskonałości bytu partycypowanego, jest zamienna z partycypacją przez złożenie. Jak pamiętamy, złożenie oznacza przyjmowanie i posiadanie pewnej jakości pochodzącej od bytu partycypowanego. Jeżeli partycypacja przez podobieństwo jest zamienna z partycypacją przez złożenie, to oznaczałoby to, że podobieństwo bytu partycypującego do partycypowanego wynika z ontycznej struktury bytu jako rezultatu partycypacji. Posiadanie sprawiałoby upodobnienie. Warto zwrócić uwagę na kwestię emanacjonizmu. Pojawiła się ona również u Tomasza przy

---

*religii*, Sandomierz 2009, s. 188-195 Wydaje się, że spośród współczesnych nurtów filozoficznych fenomenologia rozwinęła najpełniejsze badania nad mistyką. Bardziej społeczny charakter religii został przedstawiony w: V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, (tłum. L. Łysień), Kraków 2008.

<sup>386</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 239: „La participation est la diffusion même de la bonité divine, qualifiée à partir des perfectiones limitées qu'elle constitue”.

<sup>387</sup> *Tamże*: „Elle ne désigne plus l'acte d'un sujet; elle exprime, ou bien la *réalité* elle-même qui est participée, la bonité fine, par exemple, ou la connaissance finie, ou bien la *relation de similitude déficiente* entre une forme fine et une autre de même série, plus parfaite (...)”.

<sup>388</sup> *Tamże*, s. 240.

<sup>389</sup> *Tamże*: „Il vise d'abord, la multiplicité formelle et non point, comme on le pense spontanément, *l'origine* des êtres. La multiplicité des êtres bons ou beaux porte l'esprit à poser la bonté e la beauté en soi dont réalisation limitées seraient comme des *reflets* et des *émanations*. La participation devient dès lors, avant tout, *émanation* à partir de la perfection absolue. Et comme notre expérience sensible ne nous offre que des devenirs fondés sur des sujets ou des tremes qui préexistent à l'action causale, l'émanation à tôt fait de se changer en participation par réception ou par composition”.

omawianiu kreacjonizmu. Akwinata łączył jednak emanacjonizm z wyłanianiem się z nicości, z *productio ex nihilo*. W kontekście tego, co pisze Geiger, emanacja nie jest związana z *creatio ex nihilo*, lecz stanowi część istoty Bożej.

Geiger wymienia pojęcia techniczne, które ułatwiają rozpoznanie partycypacji przez podobieństwo<sup>390</sup>:

- 1) *participare diversimode* – uczestniczenie na różne sposoby,
- 2) *modus participandi* – sposób partycypowania,
- 3) *modus habendi* – sposób posiadania,
- 4) *modus recipiendi* – sposób otrzymywania.

Geiger wskazuje też na trzy różne sposoby<sup>391</sup>, które może odgrywać partycypacja. Po pierwsze, partycypacja przez podobieństwo może przeciwstawiać Doskonałość Pierwszą wobec doskonałości skończonych. Po drugie, może pokazywać różne stopnie doskonałości absolutnej w bytach partycypujących. Po trzecie, może ukazywać stopnie i sposoby posiadania tej samej doskonałości absolutnej w różnych bytach. Należałoby przy tym zakładać, że istnieją różne doskonałości absolutne.

Przeanalizujmy te trzy sposoby partycypacji przez podobieństwo. Jeśli chodzi o relację między Bogiem a innymi bytami, Tomasz – według Geigera<sup>392</sup> – używa określonych pojęć, aby scharakteryzować Byt Pierwszy, a poprzez opozycje do Niego każdy byt, który w nim partycypuje. Bóg (*la perfection absolue*) istnieje przez swoją istotę (*par essence*), a zatem inne byty istnieją przez partycypację (*par participation*). On jest całą pełnią (*le maximum*), podczas gdy pozostałe byty są bardziej lub mniej (*plus ou moins; magis et minus, magis et magis*) do Niego podobne. On jest Bytem Pierwszym (*primum*), a więc wszystkim (*per prius et posterius*). Bóg jest nieskończony (*infinie*), ponieważ istnienie bez formalnych ograniczeń (*sans limites formelles, finis*). Bóg jest Bytem absolutnym również dlatego, że nie posiada żadnego określonego sposobu istnienia (*absolutum, non concernens modum*).

Geiger podkreśla, że „każdy byt różny od Bytu Pierwszego jest z konieczności skończony, jest *niedoskonały*, jest w *możliwości*”<sup>393</sup>. Godne uwagi jest stwierdzenie, że „możliwość nie jest tu bierną zasadą zmiany, niedoskonałość nie jest stanem, od którego byt jest w możliwości jako takiej, przestaje zaś być w stanie możliwości wraz z przyjęciem stanu doskonalszego”<sup>394</sup>. Można

---

<sup>390</sup> *Tamże*, s. 241.

<sup>391</sup> *Tamże*, s. 243.

<sup>392</sup> *Tamże*, s. 244.

<sup>393</sup> *Tamże*: „Tout être distinct du Premier est nécessairement fini, il est *imparfait*, il est en *puissance*”

<sup>394</sup> *Tamże*: „La puissance n’est pas ici le principe passif du changement, l’imperfection n’est pas l’état de ce qui est en puissance en tant que tel, état devant cesser avec l’acquisition d’un état plus parfait”.



powiedzieć, że byt nie dąży do zmiany sam z siebie. Stwierdzenie, że możliwość nie jest bierną zasadą zmiany nie oznacza, że jest ona zasadą czynną, ale raczej że nie spełnia żadnej roli w zmianach, jakim podlega byt. Taką interpretację potwierdza następująca teza Geigera: „(...) dla pojęcia doskonałości i niedoskonałości tak jak dla możliwości i aktu nie działa tu porządek dynamiczny, porządek stawania się, ale porządek statyczny”<sup>395</sup>.

Byt nie może bez utraty istnienia przechodzić od jednego stopnia danej doskonałości do stopnia wyższego<sup>396</sup>. Istota bytu jest niejako zdeterminowana do bycia tym, czym dany byt już jest i nie może zawierać niczego więcej lub mniej<sup>397</sup>. Mamy zatem do czynienia ze stopniami czy sposobami, w ramach których byty istnieją. Powstaje pytanie, czy Bóg również istnieje w jakichś sposobach czy rodzajach? Geiger odpowiada, że nie<sup>398</sup>. Bóg nie ma określonego, skończonego sposobu bytowania<sup>399</sup>, dlatego jest poza wszelkim sposobem istnienia porównywalnym z bytami poza Nim.

Przejdźmy teraz do stopni Bożego podobieństwa w świecie. Relacja podobieństwa pomiędzy tym, co boskie a tym, co stworzone, przedstawia się tak: byty wyższe są przyczyną bytów niższych, ale w tym sensie, że stworzenia niższe odtwarzają w sobie, w sposób mniej doskonały, właściwości charakterystyczne bytów wyższych<sup>400</sup>. Można to zauważyć porównując instynkt zwierząt do rozumu człowieka, a rozum i inteligencję ludzką do aniołów<sup>401</sup>. Nie porównujemy tu dwóch rodzajów doskonałości w stosunku do Boga. Chodzi o porównanie bytów bezpośrednio bez odwoływania się do pojęcia ogólnego lub doskonałości absolutnej<sup>402</sup>. Przykładem może być zwierzęcy instynkt, który w porównaniu do rozumu ludzkiego zachowuje praktyczne podobieństwo w swojej formie partykularnej<sup>403</sup>. Jest więc oczywiste, twierdzi Geiger, że partycypacja spełnia swoją rolę przede wszystkim wskazując sposoby, poprzez które byty upodabniają się do siebie<sup>404</sup>.

Trzeba pamiętać, że

---

<sup>395</sup> *Tamże*: „(...) pour les notions de perfection et d'imperfection comme pour celle de puissance et d'acte il s'agit ici non pas d'un orde dynamique, de l'orde du devenir, mais d'un orde statique”.

<sup>396</sup> *Tamże*, s. 245.

<sup>397</sup> *Tamże*, s. 245-246.

<sup>398</sup> *Tamże*, s. 246.

<sup>399</sup> *Tamże*, s. 246-247.

<sup>400</sup> *Tamże*, s. 247: „(...) l'espèce supérieure du genre inférieur participe de l'espèce inférieure du genre supérieure. Elle *touche* l'espèce inférieure du genre supérieure. Et ce contact, traduit en termes précis, signifie que la créature inférieure reproduit sous mode moins parfait, la propriété caractéristique de l'être plus élevé”.

<sup>401</sup> *Tamże*, s. 248.

<sup>402</sup> *Tamże*, s. 248.

<sup>403</sup> *Tamże*.

<sup>404</sup> *Tamże*.

„(...) byty istniejące w sposób wyższy nie są przyczynami bytów istniejących na niższym poziomie, ponieważ nie mają możliwości wpływania na ich powstanie. Byty partycypowane są bytami subsystemnymi, zaś byty istniejące w sposób niższy są przez partycypację. Tylko Bóg podtrzymuje wielość relacji (...)”<sup>405</sup>.

Charakterystykę relacji podobieństwa przedstawioną wyżej można streścić następująco: tylko Bóg jest ostatecznym źródłem podobieństwa wszystkich bytów. Rzeczy stworzone istnieją w hierarchii doskonałości, lecz między nimi nie zachodzi relacja przyczynowości, a więc byty doskonalsze nie powodują zaistnienia doskonałości w bytach niższych. Dla każdego bytu z osobna jedynym źródłem jego właściwości jest Bóg. Widzimy tu związek z pierwszym sposobem realizowania się partycypacji przez podobieństwo, czyli z porządkiem statycznym. Skoro bowiem w ramach rzeczywistości stworzonej nie ma przyczynowości sprawczej pod względem własności transcendentalnych – używając terminologii tomizmu egzystencjalnego – to żaden byt nie jest przyczyną wtórną jakości bytowych w innych bytach. Należy się odwoływać bezpośrednio do działania Przyczyny Pierwszej.

Z partycypacją przez podobieństwo wiąże się tzw. dialektyka stopni bytu, która „ma być poznawczym odpowiednikiem partycypacji przez hierarchię formalną (ograniczenie formalne), głównej, zdaniem Geigera, postaci partycypacji tomistycznej”<sup>406</sup>. Jest ona procesem poznawczym ukazującym partycypację bytów skończonych w Bogu<sup>407</sup>. Proces ten zaczyna się od ujęcia „różnorodnych istot będących «stopniami bytu»”<sup>408</sup>. Dialektyka jest też procesem myślowym cechującym się koniecznością pochodzącą z ludzkiej struktury intelektualnej oraz bezpośredniością<sup>409</sup>. Jak twierdzi Zdybicka, charakterystyka dialektyki mającej być podstawą tomistycznej teorii partycypacji daleko odbiega od realizmu i pośredniości poznania Absolutu<sup>410</sup>. Zdybicka przytacza następujący fragment z dzieła Geigera świadczący o odejściu od realizmu tomistycznego:

„Konieczność, z jaką umysł przechodzi od bytu niedoskonałego do bytu doskonałego i od mnogości bytów do Bytu byłaby koniecznością tej samej natury i posiadałaby tę samą moc obowiązującą co konieczność, jaką odznacza się zasada niesprzeczności. Niewątpliwie oczywistość nie jest ta sama w obu przypadkach. Co do zasady niesprzeczności możemy z bezpośrednio oczywistością stwierdzić, że zaprzeczenie tej zasady jest unicestwieniem

---

<sup>405</sup> *Tamże*, s. 249: „(...) les modes supérieurs ne sont pas les causes des modes inférieurs, puisqu'ils ne possèdent point cela même qu'ils devraient produire pour constituer les modes inférieurs. Ils sont certes subsistants (per se = separatum) mais ils ne sont plus per essentiam ce que les modes inférieurs sont par participation. Dieu seul soutient avec le multiple cette relations (...)”.

<sup>406</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej (cz. II)...*, art. cyt., s. 198.

<sup>407</sup> *Tamże*, s. 196.

<sup>408</sup> *Tamże*.

<sup>409</sup> *Tamże*, s. 197.

<sup>410</sup> *Tamże*.

myśli. Co do Bytu Najdoskonalszego natomiast, jak wiemy, nigdy nasze poznanie nie może dojść do pozytywnego oglądu. Poznanie nasze czuje się zmuszone do wyruszenia w kierunku Absolutu. Jednakże wie ono doskonale, że jeśli warunki nie ulegną zmianie, to nigdy nie osiągnie celu”<sup>411</sup>.

Geiger mówiąc o zasadzie niesprzeczności uważa, że zaprzeczenie tej zasadzie oznaczałoby unicestwienie myśli. Wydaje się, że takie stwierdzenie zawiera przynajmniej *implicite* tezę, że pierwsze zasady bytu są przede wszystkim zasadami myślenia. Dialektyka staje się intelektualnym odzwierciedleniem partycypacji, jednak ta jest traktowana raczej jako konieczność ludzkiego intelektu, który jest zmuszony do stwierdzenia istnienia Boga. Tymczasem w tomizmie tematyka pierwszych zasad jest wyraźnie usytuowana po stronie bytu.

Rozpatrując problematykę partycypacji, zwłaszcza jej wpływ na własności transcendentalne bytów, Geiger wzorował się na platońskim schemacie, w którym partycypacja pojawiła się w rezultacie teorii poznania. Epistemologia stała się warunkiem istnienia metafizyki. Kiedy Geiger porównuje konieczność przechodzenia intelektu od bytów przygodnych do Boga z koniecznością zasady niesprzeczności, to można przypuszczać, że doszło do zunifikowania porządku metafizycznego z logicznym. W metafizyce tomistycznej „wyodrębnienie i sformułowanie pierwszych zasad dokonuje się w procesie uwyrażniania (poznawania) bytu”<sup>412</sup>. Naturę naszego poznania odkrywamy poznając byt, przy czym należy odróżnić funkcję pierwszych zasad w poznaniu metafizycznym od pierwszych zasad w logice<sup>413</sup>. Jak twierdzi Maryniarczyk, „jednym z podstawowych problemów jest problem pierwszeństwa logicznej lub metafizycznej interpretacji owych zasad. Opowiedzenie się po którejś stronie rozstrzyga spór o metafizyczny czy teoriopoznawczy punkt wyjścia w filozofowaniu”<sup>414</sup>. Geiger, utożsamiając zasadę niesprzeczności z porządkiem logicznym opowiada się za Parmenidejsko-Platońską koncepcją bytu, w której nie ma wyróżnionej osi poznawczej podmiot – przedmiot<sup>415</sup>.

---

<sup>411</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 357: „La nécessité qui reporte notre esprit de l'imparfait vers le parfait, de la multiplicité des êtres vers l'Être, serait de même nature et aurait même force contraignante que la nécessité dont jouit le principe de non-contradiction. Sans doute l'évidence n'est pas la même dans les deux cas. Pour le principe de non-contradiction, nous pouvons constater avec une évidence immédiate que la négation du principe est un néant de pensée. Pour l'Être le plus parfait, au contraire, jamais, nous le savons, notre connaissance ne peut atteindre à une vue positive. Elle ne voit contrainte de partir, de se mettre en route vers l'Absolu. Mais elle sait que, si les conditions présentes ne viennent à changer, jamais son cheminement ne prendra fin” (tłum. za Zdybicką – *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 197-198). Por. 8. L. R. Owens, *The Shape of Participation. A Theology of Church Practices*, Eugene 2010, s. 166-170.

<sup>412</sup> A. Maryniarczyk, *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3/4(1992), s. 29.

<sup>413</sup> *Tamże*.

<sup>414</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>415</sup> *Tamże*, s. 32-33.

Pierwsze zasady u Tomasza są związane z transcendentiami<sup>416</sup>. Mówiliśmy już o miejscu transcendentaliów w metafizyce Tomasza, teraz zaś powiedzmy o poznawaniu transcendentaliów. Dla Geigera problematyka transcendentaliów wpisuje się w ogólne założenia systemu Platona, które są do pewnego stopnia zbieżne z tomizmem, lecz biorąc pod uwagę punkt wyjścia w poznaniu, różnice są znaczne. W tomizmie egzystencjalnym tym, co zapoczątkowuje poznanie jest sąd egzystencjalny, który jest odpowiedzią na pytanie o istnienie bytu oraz jego własności transcendentalne<sup>417</sup>. Różnica między ujęciem tomistycznym a Geigerem jest taka, że według tomizmu „cały ciężar analiz poznania metafizycznego, którego istote odsłaniają transcendentalia, sprowadza się nie tyle do poszukiwania odpowiedzi na pytanie jak spełnia się poznanie (jak przebiega) w ogóle, lecz dlaczego (dia-ti) może dokonywać się poznanie konkretnie istniejącego przedmiotu i zarazem całej rzeczywistości, a więc poznanie jednostkowe i zarazem powszechne”<sup>418</sup>. Dlatego „funkcją transcendentaliów jest nie tyle dostarczanie treściowej informacji o bycie, lecz ukazywanie koniecznościowych i przedmiotowych racji bycia bytem”<sup>419</sup>.

W egzystencjalnej koncepcji bytu transcendentalia są punktem wyjścia dla pytania o rację istnienia bytu takiego, jakim go poznajmy. Dopiero po poznaniu istnienia bytu wraz z cechami transcendentálnymi odnosimy go do Boga jako Racji istnienia. Partycypacja przez podobieństwo nie wyjaśnia pochodzenia bytów a jako zamienna z partycypacją przez złożenie ukazuje bierne przyjmowanie od Boga właściwości nazywanych w tomizmie transcendentiami. Geiger pokazuje drogę „z góry” i odczytuje transcendentalia przez pryzmat istnienia Boga jako punktu wyjścia odczytywania rzeczywistości. Tymczasem w tomizmie egzystencjalnym początkiem poznania świata jest realnie istniejący byt, a więc droga „z dołu”. Bóg jest zwornikiem systemu, punktem dojścia, Racją, nie zaś początkowym założeniem.

---

<sup>416</sup> *Tamże*, s. 39. Rozdział transcendentaliów od pierwszych zasad został pogłębiony przez Kanta: „pojęcia transcendentalne («jedno», «dobro», «prawda») traktowane były w scholastyce jako elementy esencjalne i pierwsze zasady samego bytu (prima principia), podczas gdy w filozofii I. Kanta (...) pojęcia transcendentalne pełnią wyłącznie rolę jak gdyby logicznych kryteriów i apriorycznych operatorów podmiotu poznającego” – R. Goczał, *dz. cyt.*, s. 405. W średniowieczu duży wpływ na rozumienie transcendentaliów miał św. Albert Wielki. Albert pisze tak: „Dicendum quo sicut ens, unum et verum eo quod primae intentiones sunt, nec una differentia dictae, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici” – *Opera omnia, XXXIV: Summa theologiae*, Münster 1978, I, 6, 26. W ujęciu Alberta transcendentalia to również *primae intentiones*, a więc jako pierwsze znaczeniowe odniesienia umysłu. Nie jest to dziwne, gdyż Albert wyżej ceni Platona niż Arystotelesa – S. Swieżawski, *dz. cyt.*, s. 627. Poza tym Albert bazując na Boecjuszu „nie ma wyodrębnionego zdania na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem (...)” – M. A. Krąpiec, *Struktura bytu...*, *dz. cyt.*, s. 356. Oznacza to, że Albert miał inne pojęcie transcendentaliów niż Tomasz. Albert był jednak prekursorem, a jego myśl metafizyczna była później rozwijana, zwłaszcza przez Tomasza. Celem Kanta było zaś odrzucenie metafizyki uznając ją za „pianę utrzymującą się na powierzchni” – *Prolegomena...*, *dz. cyt.*, s. 24-26.

<sup>417</sup> A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 1(1991/1992), s. 306-307.

<sup>418</sup> *Tamże*, s. 307.

<sup>419</sup> *Tamże*.

Różnice między Geigerem a Tomaszem da się przedstawić też w świetle systemów filozofii, jakie spotykamy u tych myślicieli. U Tomasza możemy mówić o swoistym systemie metafizyki, który trzeba odróżnić od najczęściej spotykanej definicji „systemu” jako „«tworu podmiotowego», a więc konstruktowi podmiotu poznającego, który może być opisywany tak w aspekcie statycznym (zbiór, model, kompleks), jak i dynamicznym (działanie, jednoczenie itp.); strukturalnym (zespół relacji, elementów), jak i funkcjonalnym (uporządkowanie, celowe działanie itp.)”<sup>420</sup>. U Geigera spotykamy system metafizyki, w którym partycypacja jest czynnikiem jednoczącym byty i konstruktem podmiotu poznającego. Takie ujęcie metafizyki prowadzi do pewnego paradoksu, mianowicie „przedmiotem poznania staje się skonstruowany system, a nie rzeczywistość, zaś odniesiony do rzeczywistości rzeczywistość tę modeluje, zamiast odpoznawać”<sup>421</sup>. Metafizyka tomistyczna traktowana jako system odnosi nas do pojęcia całości<sup>422</sup>. Celem jest zatem cała rzeczywistość, którą poznajemy zaczynając od istnienia konkretnego bytu.

Przejdźmy do trzeciego sposobu realizowania się partycypacji przez podobieństwo, a więc do posiadania jednej doskonałości absolutnej przez wiele bytów. Porównujemy tu sposoby posiadania doskonałości nie między nimi (sposobami), lecz między pojęciem abstrakcyjnym, a sposobami<sup>423</sup>. Geiger identyfikuje poniekąd to, co abstrakcyjne z Bogiem, pisząc np.:

„Jeśli mądrość jest posiadana jako wspólna nazwa boska, łącząca sposoby istnienia rozumu, przyczyny i poznania zmysłowego, musi być rozważana jako absolutnie identyczna z istotą Boga, lub jako abstrakcja z różnych stopni poznania. Mądrość sama w sobie, tak jak życie samo w sobie, lub sam Bóg, są pojęciami rozróżnialnymi tylko przez byty obdarzone intelektem”<sup>424</sup>.

Geiger wyjaśnia dalej:

---

<sup>420</sup> Tenże, *O autonomiczne pojęcie systemu metafizyki (cz. I)*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 1(1989/1990), s. 307.

<sup>421</sup> *Tamże*, s. 307-308.

<sup>422</sup> Por. *tamże*, s. 294.

<sup>423</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 249: „(...) non plus à la comparasion immediate des modes entre eux mais à la comparasion des modes avec une notion abstraite”.

<sup>424</sup> *Tamże*, s. 250: „Si la sagesse est posée comme nom divin, comprenant les modes de l’intelligence, de la raison et de la sensation, elle doit être considérée, ou comme absolument identique à l’essence de Dieu, ou bien comme une abstraction à partir des différentes degrés de connaissance. La sagesse en soi, tout comme la vie en soi, est, ou Dieu lui-même, ou un terme commun, distinct seulement d’une distinction de raison des êtres doués de connaissance”.

„Mamy tu pewien rodzaj analogii abstrakcji (...). Nie ma już *podobieństwa* między zdeterminowanymi formami *rzeczywistości*, ale relacja *determinizmu* i *indeterminizmu* pomiędzy *pojęciem* ogólnym a *pojęciami* szczegółowymi”<sup>425</sup>.

Na podstawie tych dwóch – chociaż dość niejasnych tekstów – można powiedzieć, że na poziomie rozumu abstrakcji trudno jest rozróżnić to, co istnieje w rzeczywistości a tym, co jest rezultatem rozumowania. Geiger jednak uważa, że człowiek może takiego rozróżnienia dokonać.

Trzeci rodzaj partycypacji przez podobieństwo należałoby odnosić do platonizmu, gdzie pojęcia ogólne istnieją same w sobie (*en soi*) oraz odnoszą nas do abstrakcji<sup>426</sup>. W tym sensie tylko byty obdarzone intelektem mogą stwierdzić, że treść pojęcia istnieje realnie i odrębnie od bytów poznawalnych zmysłowo. Trzeba pamiętać o przesunięciu akcentu z podobieństwa na relację determinizmu i indeterminizmu. O ile sama partycypacja jest procesem deterministycznym wynikający z racji różnic ontycznych pomiędzy bytem partycypowanym a partycypującym, o tyle sposób realizacji istnienia od strony bytu partycypującego jest indeterministyczny. Istnieje zatem pewien zakres możliwości, w jakim byty mogą realizować tę samą doskonałość.

Podobnie jak w przypadku partycypacji przez złożenie, tak i w części poświęconej partycypacji przez podobieństwo Geiger pisze o noetyce i logice. Mówiąc o noetyce podkreśla on, że rozważając osobno partycypację konkretnego bytu i partycypację abstraktu<sup>427</sup>

„(...) można stwierdzić, że skończone sposoby istnienia nie są tymi, które przysługują Absolutowi, lecz są jedynie abstrakcyjnymi pojęciami, które jednoczą i wyrażają wszystko, co odnosi rozum do prawdziwego poznania. Dotyczą prawdziwej rzeczywistości. Pojęcia te bez wątpienia nie są Prawdziwym Absolutem i Bytem Pierwszym. Ale nie są one też pojęciami czystymi. Posiadają własną strukturę, chociaż są relatywne do Absolutu. (...). Zależność skończonych sposobów istnienia wobec Absolutu nie umniejsza ich egzystencjalnej wartości (...). Obraz odbity w lustrze nie umniejsza rzeczy, którą odbija (...)”<sup>428</sup>.

---

<sup>425</sup> *Tamże*, s. 251: „Ici nous avons d’une part un analogue abstrait (...). Il n’y a plus *similitude* entre des formes déterminées du *réel*, mais relations de *déterminantion* et d’*indétermination* entre une *notion* generale et des *notions* particulières”. Por. tenże, *Abstraction et séparation...*, art. cyt., s. 24. Geiger wspomina tam o separacji jako o sądzie, który dematerializuje byty: „la *separatio* et un jugement qui se prononce sur l’immaterialité de l’être *in rerum natura*”.

<sup>426</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>427</sup> Pamiętajmy, że abstrakt jest w pewnym sensie nierozróżnialny od Absolutu, dlatego może Geiger prównywać pojęcia powstałe w wyniku abstrakcji do Boga.

<sup>428</sup> *Tamże*, s. 259-260. Cały fragment brzmi następująco: „(...) la distinction établie plus plus haut entre la participation abstraite permet de dire que les modes finis, n’étant pas des modes de l’Absolue, mais seulement des modes de la *notion abstarite* qui les unifie et les exprime tous, la connaissance qui s’adresse à eux est une véritable connaissance; elle porte sur de véritables réalités. Celles-ci sans doute ne sont pas la Réalité Absolue et Première; mais elles ne sont pas pour autant de pures apparences. Elles ont leur consistance propre, encore que relative

Geiger pyta zatem o adekwatność pojęć jako nośników prawdy wobec prawdziwej rzeczywistości Bożej. Różnica zatem między noetyką w partycypacji przez złożenie a w partycypacji przez podobieństwo jest taka, że o ile partycypacja przez złożenie dotyczyła relacji na linii dusza – ciało, poznanie zmysłowe – poznanie intelektualne, o tyle noetyka partycypacji przez podobieństwo obejmuje problematykę relacji naszych pojęć do rzeczywistości, o której nas informują, czyli do Boga.

Te dwa rodzaje noetyki, jak i dwa rodzaje partycypacji (przez złożenie i podobieństwo), są ze sobą ściśle związane. Zwracają uwagę na inne akcenty, ale *de facto* dotyczą tych samych kwestii. Jeżeli partycypacja przez złożenie wyjaśnia – przynajmniej w pewnym sensie – przyczyny powstania bytów i ich ontyczny związek z Bogiem, to partycypacja przez podobieństwo wskazuje na skutki partycypacji przez złożenie. To samo odnosi się do poznania. Noetyka partycypacji przez złożenie pokazuje źródła naszego poznania, zaś noetyka partycypacji przez podobieństwo pyta o jego jakość.

W części poświęconej logice mamy porządek istotowy oraz przypadłościowy. Porządek istotowy charakteryzuje Geiger następująco:

„(...) Byt Najdoskonalszy jest całą pełnią, o czym stwierdzamy za pomocą predykatu. Jest on absolutnie identyczny w każdym aspekcie. Skończony sposób istnienia z kolei, posiada tylko aspekt, pod warunkiem że dokładnie naśladuje Byt Najdoskonalszy. Przypuśćmy, że istnieje życie samo w sobie. Jeśli przypiszemy mu termin *życie* lub *żyjący*, to predykat odpowiadałby mu poprzez istotę, ponieważ życie samo w sobie byłoby istotą, całą istotą życia, realizującą się w pełni treści tejże istoty. Byty żywe niedoskonałe otrzymałyby swoje zdeterminowane sposoby istnienia przez partycypację. Ten sam termin zastosowany wobec Życia w sobie i wobec innych niedoskonałych bytów żywych, jest więc przypisany po raz pierwszy do *istoty*, drugi raz do *partycypacji*, *secundum deficientem participationem*”<sup>429</sup>.

Jeśli zaś chodzi o porządek akcydentalny, Geiger przedstawia go następująco:

---

à l’Absolue. (...). La dépendance des modes finis à l’égard de l’Absolu ne diminue point leur valeur d’être, puisqu’elle la constitue. L’image renvoyée par le miroir n’est point diminuée par la présence de l’objet lui même (...).”

<sup>429</sup> *Tamże*, s. 264-265: „(...) la Perfection Première est la plénitude de ce qu’énonce le prédicat. Elle lui est donc absolument identique à tous points de vue. Le mode fini, par contre, n’en possède qu’un aspect, et pour autant précisément qu’il le tient de la Perfection Première. Supposons qu’il existe une vie en soi. Si on lui attribuait le mot de *vie* ou de *vivant*, ce prédicat lui conviendrait par essence, puisque la vie en soi serait l’essence, toute l’essence de la vie, réalisant en plénitude le contenu de cette quiddité. Les vivants imparfaits en auraient reçu leur mode déterminé par participation. Le même mot, appliqué à la Vie en soi et aux vivants imparfaits, est donc attribué une première fois par essence, une deuxième fois par participation, *secundum deficientem participationem*”.

„W przypadku przypadłości i istot, mówiąc ściśle, abstrakcja nie jest dokładnie tym samym. Termin taki jak *ludzkość* jest abstraktem drugiego stopnia, jeśli można tak powiedzieć skoro jest abstraktem podmiotu niezdeteminowanego, zawierającego się w słowie *człowiek*, a który reprezentuje już pierwszy stopień abstrakcji od rodzaju, do którego należy konkretny byt. Słowo *kolor* przeciwnie do tego, co *kolorowe*, wyraża substancję i przypadłość. Słowo *kolorowy* jest więc abstraktem pierwszego stopnia. Poza tym jest abstraktem nie podmiotu, z którym byłby w istocie identyczny, ale podmiotu, w którym tkwi, jako przypadłość, podmiot i przypadłość mające swoją własną istotę”<sup>430</sup>.

Porządek istotowy ukazuje relacje między Bytem Partycypowanym a bytami skończonymi partycypującymi w Bogu. Bóg jest Bytem naśladowanym przez inne, skończone byty oraz jest Przyczyną ich zdeterminowania. Z tekstu Geigera o porządku istotowym można przypuszczać, że dopuszcza on następującą interpretację związku między istotą a przypadłościami: jeżeli predykat odpowiada istocie (*prédicat lui conviendrait par essence*), to dlatego, że istota wyraża się poprzez predykaty.

W porządku akcydentalnym okazuje się, że „podmiot i przypadłość mają swoją własną istotę” („*sujet et accident ayant leur essence propre*”). Wydaje się, że jest to odwrócenie sytuacji jaka była w porządku istotowym. Powstaje więc pytanie, czy te dwa porządki logiczne nie zaprzeczają sobie. Jeżeli traktujemy porządek akcydentalny w kontekście teoriopoznawczym, jak to czyni Geiger, to odróżnienie istoty od przypadłości może mieć znaczenie w wyjaśnieniu procesu poznania, lecz nie koniecznie dotyczyć bytu realnego. Trzeba jednak pamiętać, że Geiger interpretuje teorię partycypacji bardziej w świetle filozofii Platona niż tomizmu egzystencjalnego. Dlatego też wyabstrahowane od istoty akcydensy mogą zostać przypisane do idei. Stąd też pojawia się różnica pomiędzy istotą a przypadłościami.

Podsumujmy teraz teorię partycypacji u Geigera. Uważa on, że partycypacja przez podobieństwo jest podstawową formą partycypacji<sup>431</sup>. Píše następująco:

---

<sup>430</sup> *Tamże*, s. 266: „Dans le cas des accidentes et celui des essences proprement dites, l’abstraction n’est pas exactement la même. Un terme tel que humanité est abstrait à la deuxième puissance, si l’on peut dire, puisqu’il abstrait du sujet indéterminé contenu dans le mot homme, lequel représente déjà un premier degré d’abstraction de l’espèce à partir des individus. Le mot couleur par contre s’oppose simplement à coloré qui exprime la substance l’accident. Le mot de couleur est donc abstrait à un premier degré. En outre, il est abstrait non pas d’un sujet auquel il serait identique par essence, mais d’un sujet dans lequel il inhère à titre d’accident, sujet et accident ayant leur essence propre”.

<sup>431</sup> *Tamże*, s. 451: „La participation, surtout sous la forme d’une pure hiérarchie formelle, y joue un rôle de tout premier plan”.



„Wszecławiat, w swej najgłębszej strukturze istnieje zasadniczo dzięki partycypacji w Bycie Pierwszym, od którego wprost pochodzi. Jest on przede wszystkim odbiciem i naśladowaniem doskonałości absolutnej, (...) będącym w oczach Platona tylko partycypacją w niezmiennych Ideach”<sup>432</sup>.

Tomasz – według Geigera – odróżnia partycypację realną od partycypacji czysto logicznej<sup>433</sup>. Wydaje się, że Geiger te dwie płaszczyzny partycypacji, a więc tę dotyczącą bytu realnego i poziomemu logicznego, traktuje zamiennie. Mówi na przykład, że partycypacja rzuca światło na problem dualizmu bytu i pojęcia (la construction rationnelle). Geiger zapożycza terminologię Platona do opisywania tomistycznej teorii partycypacji. Zwraca dzięki temu uwagę na to, co być może zostało pominięte w systemie tomizmu egzystencjalnego, ale – jak już mówiliśmy – wysuwane są zarzuty od strony tomistów, że Geiger odchodzi od egzystencjalnie zorientowanej filozofii Tomasza.

Pomimo – jak się wydaje – zbyt zawężającego do myśli platońskiej podejścia Geigera do partycypacji, twierdzi on, że

„Partycypacja przez złożenie i partycypacja przez ograniczenie formalne, realna różnica między istotą a istnieniem oraz podobieństwo wszystkich istot do Pierwotnego Wzoru uzupełniają się w ten sposób: istnienie Bytu Pierwszego samo jest absolutnie konieczne, partycypacje są konieczne dla bytów w ich formalnej konstytucji, ich istnienie jest złożone”<sup>434</sup>.

Dwa rodzaje partycypacji, w dziele Geigera mają swoje korzenie przede wszystkim w filozofii Platona. Można zauważyć między nimi podobieństwo a nawet uznać za jedną partycypację w dwóch aspektach. Partycypacja przez złożenie dotyczy bardziej metafizycznej strony bytu, jego ontycznej struktury w porównaniu do Boga. W tym kontekście zauważa Geiger różnicę między istotą a istnieniem w bycie pochodnym od Boga. Zależność od Stwórcy powoduje, że byty nabywają cech analogicznego podobieństwa do Boga<sup>435</sup>, o czym poucza nas partycypacja przez podobieństwo. Partycypacja przez podobieństwo wskazuje na rezultaty partycypacji przez złożenie w każdym bycie zależnym w istnieniu od Boga. W niniejszym rozdziale zatrzymaliśmy się również nad zagadnieniami związanymi z problematyką

---

<sup>432</sup> *Tamże*: „L’univers, en sa structure la plus profonde, est essentiellement une participation de la Perfection Première et simple dont il procède. Il est avant tout le reflet et l’imitation d’un exemplaire absolument parfait, (...) n’était aux yeux de Platon que la participation à des Idées immuables”.

<sup>433</sup> *Tamże*, s. 452.

<sup>434</sup> *Tamże*, s. 455: „Participation par composition et participation par hiérarchie formelle, distinction réelle d’essence et d’existence et similitude de toutes les essences à un Exemplaire Premier se complètent ainsi: l’existence de l’Être Premier est seule absolument nécessaire, les participations sont nécessaires dans leur constitution formelle, leur existence est contingente”.

<sup>435</sup> Por. R. B. Harris, *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, Norfolk 1982, s. 118.

partycypacji u Geigera, takimi jak: stosunek logiki do metafizyki oraz rola Dunsza Szkota w kształtowaniu się wzajemnych relacji między logiką a metafizyką, związek mistyki i poznania czy platonizujący charakter filozofii Balmèsa. Przejdźmy teraz do teorii partycypacji u Fabra.

## ROZDZIAŁ IV

### TEORIA PARTYCYPACJI W UJĘCIU CORNELIO FABRA

W niniejszym rozdziale skupimy się omówieniu teorii partycypacji u Fabra. Jest on przedstawicielem bardziej egzystencjalnej – w porównaniu do Geigera – koncepcji partycypacji i dlatego jego interpretacja jest bliższa tomizmowi egzystencjalnemu. Na podstawie tego rozdziału oraz poprzedniego zobaczymy, na ile analizy teorii partycypacji w dziełach Fabra i Geigera są zgodne z tomizmem egzystencjalnym. Tak jak w przypadku Geigera, tak i u Fabra skupimy się na dwóch rodzajach partycypacji, jakie wyróżnia. Będziemy tu bazować głównie na tekstach źródłowych. Jako że ujęcie Fabra teorii partycypacji jest bliższe Tomaszowi, zobaczymy również związek między interpretacją Fabra a teorią analogii bytu, bez której nie można uprawiać metafizyki tomistycznej.

Tak jak w poprzednim rozdziale zajmiemy się także zagadnieniami związanymi z teorią partycypacji u Fabra, które jednak wykraczają poza ramy określone tytułem rozdziału. Pochylimy się nad problematyką istnienia po Tomaszu<sup>436</sup> i nad procesem wyodrębniania się nauk przyrodniczych opartych na matematyce z filozofii oraz nad powstaniem problemu opozycji aprioryzmu do aposterioryzmu. Zostanie uwzględnione również znaczenie myśli kartezyjskiej dla ugruntowania nowego paradygmatu w filozofii. Zobaczymy też korelację między teorią partycypacji a teorią analogii bytu, tak ważną dla tomizmu egzystencjalnego. Ze względu na to, iż Tomasz połączył teorię partycypacji z teorią przyczynowości, zatrzymamy się także nad krytyką Huma wobec teorii przyczynowości, która przyczyniła się do zapomnienia teorii partycypacji i metafizyki egzystencjalnej, przynajmniej w rozumieniu tomistycznym. Te wszystkie zagadnienia zostaną omówione osobno w przypisach stanowiących uzupełnienie treści rozdziału.

---

<sup>436</sup> Na przykładzie Mikołaja z Kuzy (1401-1464) oraz Franciszka Suáreza ((1548-1617).

## 1. Ogólna charakterystyka partycypacji

Fabro<sup>437</sup> napisał dwie prace poświęcone teorii partycypacji: *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino* oraz *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*. Włoski filozof uważa, że żadne pojęcie nie jest tak interesujące do zbadania jak właśnie partycypacja<sup>438</sup>. Fabro analizuje pochodzenie terminu „partycypacja” w myśli Tomasza. Źródła pojęcia dzieli na dwa rodzaje:

- 1) źródła pierwotne, które odnosi Fabro głównie do Platona i Arystotelesa<sup>439</sup>,
- 2) źródła neoplatońskie, wśród których wymienia Augustyna, Pseudo-Dionizego, Boecjusza, autora *De causis*, Awicennę<sup>440</sup>.

W języku potocznym partycypacja łączy dwa inne terminy: „divisione” oraz „comunanza”<sup>441</sup>. Partycypacja nawiązywałaby więc do sytuacji, gdy mamy jakąś niedoskonałość, która wprowadza podział, oraz wspólnotę bytów podlegających – dzięki podleganiu podziałowi – partycypacji.

Fabro uważa, że swoją koncepcję partycypacji Tomasz zaczerpnął z połączenia systemów Platona i Arystotelesa. Tomasz widział pewne nieścisłości pomiędzy Arystotelesem i Platonem, jednak w platonizmie są też elementy, do których można się odnosić<sup>442</sup>. Jednak, twierdzi Fabro,

---

<sup>437</sup> Cornelio Fabro urodził się w Flumignano 24 sierpnia 1911 r. jako trzecie (z czterech) dziecko Angelo i Anny Zanello. 1 listopada 1927 r. rozpoczyna nowicjat w Zgromadzeniu Stygmatystów w Weronie oraz studia. W 1931 kończy studia z filozofii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim na podstawie pracy o zasadzie przyczynowości w polemice z Davidem Humem. 20 kwietnia 1935 r. przyjmuje święcenia kapłańskie w Bazylice św. Jana na Lateranie. W tym samym roku otrzymuje licencjat z teologii. W latach 1935-36 naucza kosmologii i psychologii w Weronie oraz studiuje nauki przyrodnicze na Uniwersytecie w Padwie. Od 1936 do 1938 jest asystentem w Laboratorium Biologii na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Laterańskiego. W latach 1936-1937 pracuje nad doktoratem, który broni w 1937 na Angelicum. Praca doktorska dotyczyła teorii partycypacji według św. Tomasza. Wykłada biologię, psychologię i metafizykę na Uniwersytecie Laterańskim. W czasie II wojny światowej pisze dzieła z zakresu fenomenologii i neotomizmu. W 1947 r. zostaje dziekanem Wydziału Filozofii na Uniwersytecie Urbaniana. Od 1948 do 1956 r. wykłada tam filozofię religii. Zostaje profesorem na Uniwersytecie Sacro Cuore (1957) oraz na Urbanianum (1958). Prowadzi wykłady z historii filozofii współczesnej. W latach 1960 – 1970 wykłada metafizykę na Uniwersytecie Laterańskim. W roku 1965 jest profesorem wizytującym w Notre Dame University w Stanach Zjednoczonych. W tym samym roku zostaje profesorem filozofii na Uniwersytecie w Perugi. Pod koniec lat 60. i na początku lat 70. prowadzi zajęcia na Uniwersytecie we Fryburgu oraz na Uniwersytecie Navarra. Dużo publikuje i bierze udział w licznych kongresach i konferencjach. Jego prace dotyczą tomizmu, problemów współczesnej teologii i filozofii. W 1989 r. otrzymuje złoty medal za zasługi dla kultur katolickiej a w 1990 złoty medal za zasługi dla kultury. Do końca życia był czynny w pracy naukowej. Umiera 4 maja 1995 r.

<sup>438</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>439</sup> *Tamże*, s. 49-57.

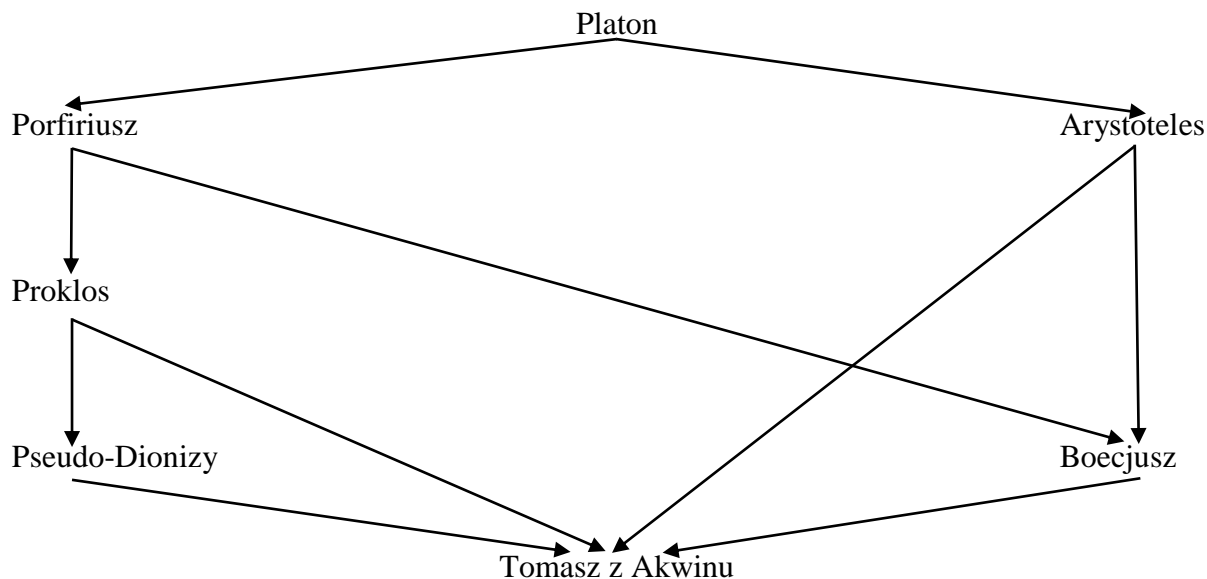
<sup>440</sup> *Tamże*, s. 57-76.

<sup>441</sup> *Tamże*, s. 44.

<sup>442</sup> *Tamże*, s. 60.

jeśli chcemy być precyzyjni, to należy powiedzieć, że Tomasz tworzy interpretację syntetyczną z systemów Platona i Arystotelesa, chociaż bliższy mu jest Stagiryta, zwłaszcza we wczesnym okresie twórczości filozoficznej<sup>443</sup>. Tomasz dokonał dogłębnej asymilacji między arystotelizmem a platonizmem, szczególnie w dojrzałych dziełach, gdzie połączył metafizykę arystotelesowską z platońskim pojęciem partycypacji<sup>444</sup>. Fabro mówi nawet o splatonizowanym arystotelizmie (*Aristotelismo platinizzante*)<sup>445</sup>.

Interpretacja Fabra Tomaszowej koncepcji łączenia Platona i Arystotelesa spotka się z zarzutem tomistów egzystencjalnych o esencjalizację metafizyki Tomasza<sup>446</sup>. Powiązania pomiędzy Tomaszem a Platonem, Arystotelesem i innymi filozofami mającymi wpływ na tomistyczną teorię partycypacji, przedstawia Fabro za pomocą dwóch schematów. Charakterystyczną cechą schematów przedstawionych przez Fabra jest Platon jako źródło teorii partycypacji oraz Tomasz jako cel wszystkich powiązań między poszczególnymi filozofami. Fabro pokazuje zasadniczo dwie historyczne linie rozwojowe teorii partycypacji w pierwszym schemacie oraz znacznie bogatszą historię kształtowania się teorii w schemacie drugim, gdzie widzimy nawet wpływ Pisma Świętego oraz liturgii na Platona. Pierwszy schemat wygląda następująco<sup>447</sup>:



<sup>443</sup> *Tamże*: „Veramente a voler essere precisi, e qui tocchiamo il punto cruciale del nostro saggio, anche S. T. sembra sia arrivato per tappe ed u po' alla volta a questa interpretazione «sintetica» dei due sistemi, ed agli inizi della sua attività letteraria tutte le sue simpatie erano per il Filosofo”.

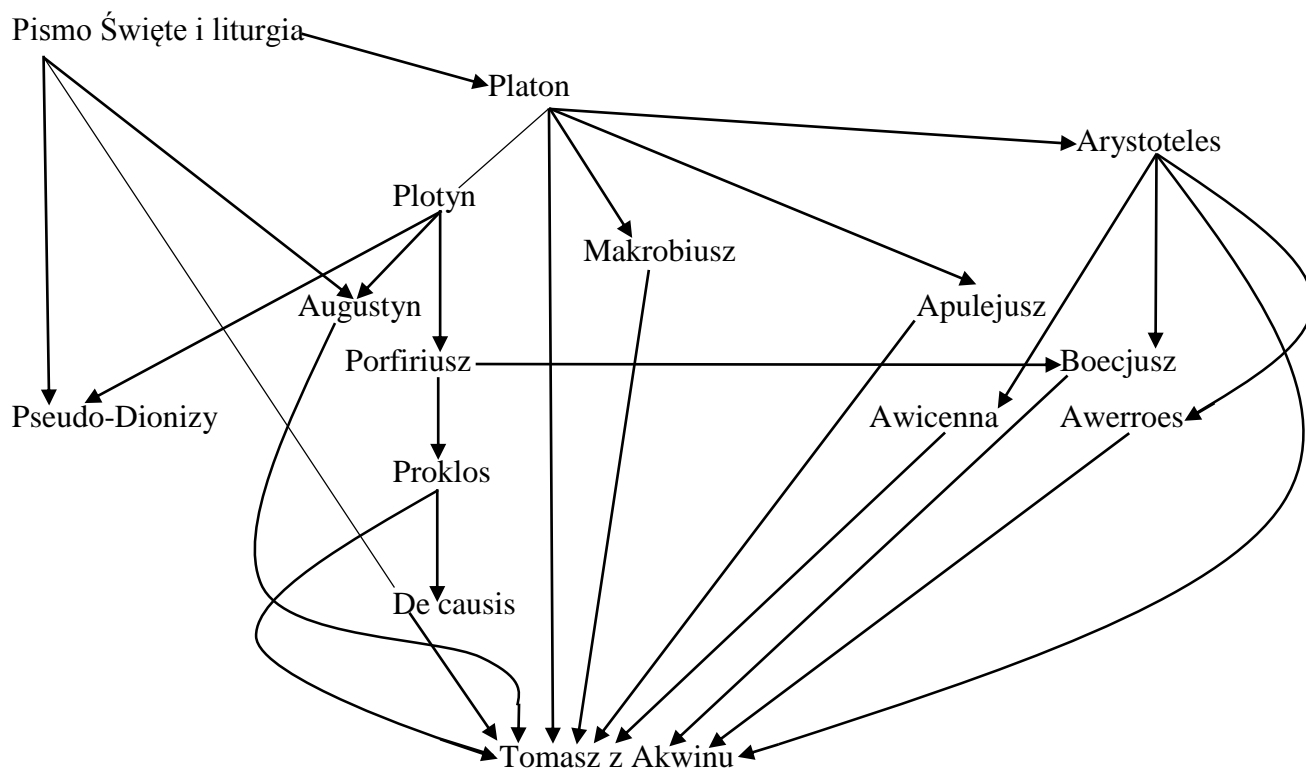
<sup>444</sup> *Tamże*, s. 66: „Pare adunque assodato che soprattutto nelle opere della maturità S. Tommaso tendesse ad una assimilazione sempre più intima, entro il pensiero aristotelico del contenuto metafisico della nozione platonica di partecipazione”.

<sup>445</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>446</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>447</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 117.

Fabro uważa, że w świetle nowszych badań powyższy schemat jest niekompletny<sup>448</sup>. Spójrzmy na schemat nr 2<sup>449</sup>:



Pomimo różnic, schematy te pozwalają na następujące konkluzje:

- 1) w świetle nowszych ustaleń, według Fabra Platon miał bezpośredni wpływ na filozofię Tomasza pod względem teorii partycypacji;
- 2) Platon miał styczność z Biblią i liturgią hebrajską;
- 3) Arystoteles, Boecjusz pojawiają się w obydwu schematach jako ci filozofowie, z których Tomasz bezpośrednio czerpał.

Według Fabra. „(...) wydaje się, że Tomasz wyróżnił w swych źródłach przynajmniej trzy różne aspekty, według których zostało przedstawione pojęcie partycypacji: wskazał to w *De Potentia*, III, 5, gdzie pokazuje, że rozumowe dowodzenie prawdy o stworzeniu łączy się z argumentacją trzech filozofów: Platona, Arystotelesa i Awicenny<sup>450</sup>. Fabro podaje powody,

<sup>448</sup> *Tamże*: „Questo schema, però, anche se contiene l'essenziale, mi pare alquanto semplicista ed incompleto, onde mi è parso opportuno completarlo con il seguente, ove anche senza pretendere alla completezza sono stati aggiunti nuovi dati importanti da noi indicati in questa parte storica”.

<sup>449</sup> *Tamże*, s. 118.

<sup>450</sup> *Tamże*, s. 119: „(...) sembra che S. Tommaso abbia distinto nelle sue fonti almeno *tre aspetti* diversi, secondo i quali era stata presentata la nozione di partecipazione: l'indicazione è fatta chiaramente nel *De Potentia*, III, 5, ove, mostrando che anche la ragione è riuscita a provare la verità della creazione, riporta le argomentazioni di tre filosofi, *Platone, Aristotele ed Avicenna*”.

dlaczego właśnie to ci myśliciele mieli tak duży wpływ na Tomaszową teorię partycypacji. Otóż Platon rację partycypacji upatrywał w kwestii wielości bytów, które tworzą jednocześnie formalną wspólnotę<sup>451</sup>. U Arystotelesa „(...) racja partycypacji znajduje się w fakcie, że zasada formalna, jeśli jest obecna w rzeczywistości, realizuje się w różnych sposobach i stopniach doskonałości, według tego, co «wcześniejsze i późniejsze», «większe i mniejsze»: nie byłoby to możliwe, gdyby nie istniało w rzeczywistości coś, co miałoby tę zasadę formalną w całej swojej formalnej pełni, w której bardziej lub mniej inne byty partycypują, w stosunku do której są bardziej lub mniej podobne»<sup>452</sup>. W końcu u Awicenny „racja partycypacji jest osadzona przede wszystkim w realnej różnicy między istotą a istnieniem w każdym bycie stworzonym»<sup>453</sup>. Fabro twierdzi, że Tomasz te trzy racje partycypacji traktuje w swoich pracach jako metafizycznie równoważne<sup>454</sup>.

## 2. Partycypacja predykamentalna

Przejdźmy teraz do dwóch zasadniczych rodzajów partycypacji wyróżnionymi przez Fabra, czyli do partycypacji predykamentalnej i transcendentalnej. Zajmijmy się najpierw partycypacją predykamentalną. Dotyczy ona relacji pomiędzy bytem partycypowanym a partycypującym, jednak pozostaje ona na poziomie substancji skończonej<sup>455</sup>. Tomasz, jak pokazuje Fabro, wyróżnił dwa sposoby partycypacji predykamentalnej: formalno-pojęciowy i realny. Każdy zaś z tych dwóch sposobów został przedstawiony pod dwiema postaciami: a) gatunek partycypuje w rodzaju a indywiduum w gatunku, b) materia partycypuje w formie a rzecz (substancja) partycypuje w przypadłości<sup>456</sup>.

---

<sup>451</sup> *Tamże*: „(...) la ragione della partecipazione è fondata sul fatto che «molti» sono trovati convenire in una formalità comune”.

<sup>452</sup> *Tamże*: „(...) la ragione della partecipazione è trovata nel fatto che una formalità si trova, in natura, realizzata in modi e grandi diversi, secondo «prius et posterius», un «magis et minus» di perfezione: ciò non è possibile se non in quanto esiste di fatto qualcosa che abbia quella formalità in tutta la sua *pienezza formale*, alla quale più o meno gli altri esseri partecipano, secondo che ad essa sono più o meno vicini”.

<sup>453</sup> *Tamże*: „(...) la ragione della partecipazione è fondata primieramente nella distinzione reale che c'è in ogni creatura fra essenza ad essere”.

<sup>454</sup> *Tamże*.

<sup>455</sup> *Tamże*, s. 143.

<sup>456</sup> *Tamże*. W oryginale Fabro pisze następująco: „Per «partecipazione predicamentale» intendo quella nella quale ambedue i termini della relazione, partecipato e partecipante, restano nel campo dell'ente e della sostanza finita (predicamenti). Di essa nel Commento al. *De Hebdomandibus* sono ricordati due modi: uno formale-nozionale ed uno reale; e ciascuno di questi due modi è stato presentato sotto due forme: *A* = la specie partecipa al genere e l'individuo alla specie; *B* = la Materia partecipa alla Forma ed il soggetto (la sostanza) partecipa all'accidente”.

Fabro twierdzi, że chociaż mogłoby się wydawać to zaskakujące, ale znaczenie terminu „partycypacja” odnosi się u Tomasza przede wszystkim do porządku logiki predykatów<sup>457</sup>. Partycypacja dotyczy zależności pomiędzy porządkiem konceptualnym a całkowitą abstrakcją<sup>458</sup>: „Ta zależność wymaga, aby to, co mniej ogólne i szczegółowe zawierało się w tym, co bardziej ogólne, to, co zdeterminowane w tym, co niezdedeterminowane, ale nie odwrotnie”<sup>459</sup>.

Zadajmy pytanie, jak się odnosi logiczny porządek partycypacji predykamentalnej do metafizyki, zwłaszcza do realnego złożenia każdego bytu? Otóż złożenie logiczne ma o tyle wartość obiektywną, o ile odzwierciedla złożenie realne. Partycypacja logiczna otrzymuje swoje uzasadnienie metafizyczne poprzez realne złożenie<sup>460</sup>. Inaczej mówiąc, to, co mamy w umyśle jest prawdziwe wtedy, gdy stanowi adekwatność do tego, co w rzeczywistości. Pojawia się tu zagadnienie prawdy, które Tomasz wyraził w słynnej definicji: „Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse vel non esse quod non est”<sup>461</sup>. Jak pamiętamy, dla tomizmu egzystencjalnego ważny jest punkt wyjścia w poznaniu: czy zaczynamy od myśli, czy od rzeczywistości<sup>462</sup>. Jeśli początek poznania jest w myśli, to *de facto*

---

<sup>457</sup> *Tamże*, s. 143-144.

<sup>458</sup> *Tamże*, s. 145.

<sup>459</sup> *Tamże*: „Questa dipendenza esige che il meno universale e il particolare sia compreso entro il più universale, il determinato entro l'indeterminato e non viceversa”.

<sup>460</sup> *Tamże*, s. 152: „(...) la composizione logica in tanto ha valore oggettivo, in quanto riflette una composizione reale. La partecipazione logica, attraverso la composizione nozionale, deve infine far capo, nel caso, ad una *composizione reale*, dalla quale riceve la sua giustificazione metafisica”.

<sup>461</sup> L. Wciórka, *Teoria poznania*, Poznań 1996, s. 61.

<sup>462</sup> Warto zatrzymać się nad zagadnieniem punktu wyjścia w poznaniu, gdyż jest ono zasadnicze dla epistemologii tomizmu egzystencjalnego i ściśle związane z tomistyczną metafizyką. Mówiliśmy już roli Dunsza Szkota w procesie odchodzenia od egzystencjalnego aspektu bytu (por. przyp. 366). Ten proces rozpoczęty w XIV wieku, został dopełniony w wieku XV. Swieżawski wyjaśnia: „Jeżeli więc w XIV wieku można mówić o takich tendencjach filozoficznych i teologicznych, jak augustynizm nominalizujący, tomizm ulegający wpływowi szkotyizmu i inne, to w wieku XV wachlarz najróżnorodniejszych synkretystycznych powiązań staje się bogatszy i bardziej zaskakujący. Chodzi tu nie tylko o wielki program odnowionego starożytnego synkretyzmu Platona i Arystotelesa, ale o cały szereg uzgodnień bardziej partykularnych i bardziej aktualnych. Oto Tomasz z Akwinu prezentuje się nie tylko jako doskonale zgodnego z jego rzekomo najwierniejszym uczniem Idzim Rzymianinem, lecz także jako głoszącego zasadniczo te same poglądy, co Duns Szkot” – *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983, s. 60. Problematyka metafizyczna nie znajduje w XV wieku możliwości kontynuacji, przynajmniej w duchu Tomasza. Swieżawski mówi nawet o dezintegracji metafizyki na tle rozwijania się nurtów praktycystycznych, secentystycznych, okultystyczno-teozoficznych lub ideologicznych – *tamże*, s. 63.

Najbardziej interesujące dla nas jest to, co działo się z realną różnicą między istotą a istnieniem jako podstawą Tomaszowego ujęcia partycypacji. Swieżawski na ten temat pisze następująco: „Kapitał dla rozwoju metafizyki ujęcie istnienia (*esse*) przez św. Tomasza nie znajduje w tej epoce zrozumienia, recepcji ani rozwinięcia. Problem *esse*, przytłumiony przez wysuwające się na czoło zagadnienia hylemorfizmu i substancji, zostaje do tego stopnia zdeformowany, że *esse* przestaje mieć ów niezastąpiony i jedyny w swoim rodzaju charakter, a przybiera, zgodnie ze znakomitą formułą Gilsona, postać «swoistej interpretacji metafizycznej»: rzeczy są (istnieją) nie dlatego, że się urzeczywistniają dzięki aktowi istnienia, ale dlatego, że istota nie napotyka przeszkody w tym, by być w pełni sobą. Istnienie zostaje w ten sposób «zesencjalizowane», traci swój charakter transcendentálny, czyli pozakategorialny, i zostaje mniej lub bardziej sprowadzone do rozumianej po awicennińsku właściwości istoty: stąd i w terminologii ówczesnej znika (także u tomistów!) prostota słownictwa Tomaszowego. Głównie pod



---

wpływem szkotyizmu coraz powszechniej używa się w problemie istoty i istnienia takich elementów, jak: *esse essentiae, esse existentiae, esse actualis existentiae, modus intrinsecus* (w odniesieniu do istnienia) itp., pomijając jasne określenia: *esse i essentia*” – *tamże*.

Powyższa charakterystyka problematyki istnienia w XV wieku stanowi niejako preludeum do filozofii XVI-XVIII wieku. Przykład Mikołaja z Kuzy pokazuje, że w XV w. następuje konsekwentna zmiana paradygmatu w filozofii w stosunku do scholastyki w XIII w., zwłaszcza w wydaniu Akwinaty. Kuzańczyk – jak pisze Andrzej Małachowski – „z pewnością jest najwszechstronniejszym i najbardziej oryginalnym myślicielem epoki (...)” – *Kardynał Mikołaj z Kuzy – w perspektywie heliocentryzmu*, „*Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*”, nr 2(2005), s. 142. Jego filozofia jest neoplatońska, czerpał bowiem z „Plotyna, Proklosa, Pseudo-Dionizego Areopagity i Mistrza Eckharta oraz Rajmunda Llulla” – *tamże*. Wyrazem neoplatonizmu Kuzańczyka jest m.in. nastawienie do punktu wyjścia w filozofii. Jak wiemy, dla tomizmu egzystencjalnego jest nim realnie istniejący byt poza podmiotem poznającym. Mikołaj z Kuzy „był przekonany, że nie możemy sobie stworzyć żadnego jednoznacznego i obiektywnego wyobrażenia o wszechświecie” – *Tamże*, s. 145. Co więcej, nie można poznać świata zmysłowego, jeśli najpierw nie poznamy Boga, ponieważ wszystko jest przez Niego – B. Wieczorek, *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „*Studia Warmińskie*”, nr XLI-XLII(2004-2005), s. 164. Niewiedza o Bogu skutkuje brakiem poznania świata – *tamże*.

Należałoby dodać, że stanowisko epistemologiczne Mikołaja z Kuzy charakteryzuje pewnego rodzaju sceptycyzm – P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus pełni objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 98. Kuzańczyk bowiem twierdzi, że pomimo potrzeby poznania zmysłowego, to jednak same zmysły nie przynoszą wartościowego poznania – *Tamże*. Mikołaj jest zwolennikiem apofatyzmu w ludzkim poznaniu, gdyż każde katafaticzne stwierdzenie prawdy jest tylko przypuszczeniem – *Tamże*. Jest to kierunek odwrotny niż u Tomasza i w tomizmie egzystencjalnym.

Swieżawski wskazuje na emanacjonizm obecny u Mikołaja – *Między średniowieczem a czasami nowymi...*, dz. cyt., s. 176. Kuzańczyk był zafascynowany transcendencją i immanencją Boga, co mogło wpłynąć a tendencje panteizujące w jego stwierdzeniach, jak np.: *Deus esse essendi formam* (Bóg jest formą istnienia); świat jako *explicatio* (rozwińnięcie) Boga, zaś Bóg to *complicatio* (scalenie świata); Bóg scala wszystkie rzeczy, nawet sprzeczne oraz że Bóg we wszystkim jest, a wszystko w Bogu – *Tamże*, s. 176-177. W końcu napotyamy zdanie: „*omnia autem in te non sunt aliud a te* („zatem wszystkie rzeczy w Tobie nie są czymś innym niż Ty”)” – *tamże*, s. 177. Biorąc pod uwagę, że Kuzańczykowi chodzi przede wszystkim o podkreślenie nieskończoności Boga (Z. Drozdowicz, *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (2). Od Mikołaja z Kuzy do Erazma z Rotterdamu i erazmianizmu*, „*Przegląd Religioznawczy*”, nr 3/241(2011), s. 5), panteistyczne stwierdzenia można zinterpretować w języku mistyki, w którym „(...) załamują się struktury pojęciowe i wyrażający je język, chcąc jakoś wypowiedzieć rzeczywistość, która z racji swej niewspółmierności z naszymi możliwościami poznawczymi jest zasadniczo niewyrażalna” – S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi...*, dz. cyt., s. 177. Taką tajemnicą dla rozumu jest właśnie transcendencja i immanencja Boga jednocześnie – *tamże*.

Stulecia XVI i XVII są kontynuacją rozwoju nowego ujęcia problematyki istnienia. Wybitnym przedstawicielem tego okresu jest Franciszek Suárez: „U F. Suáreza spotykamy się z teorią, która w sposób oczywisty wpłynęła na epistemologię nowożytną i postkartezjańską filozofię podmiotu, jako poznawczego zwrotu ku sobie (*in se conversa*), w której refleksja nad bytem realnym została przesunięta w stronę treści o charakterze reprezentacji podmiotowo świadomościowych, w stronę refleksji noetycznej, w stronę mentalizmu. Ten szczególny proces zmiany perspektywy poznawczej jest również nazywany «przejęciem od metafizyki do ontologii»” – R. Goczał, *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa 2011, s. 149.

Znamienne jest to, że u Suáreza następuje przejście od metafizyki do ontologii a wiąże się ono z odejściem od realnej różnicy między istotą a istnieniem – *tamże*. Przedmiotem metafizyki został abstrakcyjny byt „istoty” oderwany od „(...) refleksji w oparciu o teorię «aktu i możliwości»” – *tamże*, s. 197. Wewnętrzna struktura bytu bez podziału na realną różnicę między istotą a istnieniem skutkuje tym, że „poznanie «istnienia» nie jest warunkiem koniecznym do poznania «istoty» (...). Według Suáreza istnienia nie można pojąć odrębnie od istoty, dlatego pojęcie «istnienia», tak jak rozumie je tomiści, nie jest potrzebne do sformułowania pojęcia «istoty». Wszystko, co wiąże się z bytem istoty, natychmiast wiąże się z istnieniem. Istota bytu za każdym razem wskazuje na byt aktualny w istnieniu (*esse actualis essentiae*) bądź jedynie zdolny do istnienia. To istota, a nie istnienie, zapewnia inherencjonalną jedność bytu. Naruszenie tej jedności jest równoznaczne z naruszeniem jedności istotowej” – *tamże*, s. 197-198.

Suárez miał niewątpliwie znaczący wpływ na nowożytność, ale ojcem filozofii nowożytnej jest Kartezjusz (1596-1650). Stworzył on nowy paradygmat myślenia. Przed nim filozofowie nie poddawali istnienia świata w wątplenie. Jak widzieliśmy, od XIV wieku odchodzono od systemu Tomasza, pomijano problematykę istnienia, ale nikt nie wątpił w istnienie rzeczywistości, a przynajmniej w tak wyraźny sposób – chociaż miało to być wątplenie metodyczne – jak zrobił to Kartezjusz.

nie ma poznania, lecz jedynie myślenie i nie ma przejścia od myśli do rzeczywistości. Dodać należy, że dla tomizmu egzystencjalnego poznanie istnienia rzeczy jest bezpośrednie. Człowiek zawsze myśli rzeczami, jego poznanie jest uwikłane w materię<sup>463</sup>.

Tymczasem Fabro pisząc o partycypacji formalno-pojęciowej (la partecipazione formale-nozionale), – gdzie *esse* rzeczy jest ukonstytuowane z tego, co jest partycypowane, a więc z formy, oraz z przedmiotu partycypującego, którym jest materia – stwierdza, że chociaż „(...) nasza myśl rozwija się «post factum» i «propter factum», możemy podejść do problemu (partycypacji – R. Sz.) tylko nie-wprost, nie zaś bezpośrednio”<sup>464</sup>. Wydaje się, że Fabro poprzez zajęcie takiego zdania, stawia siebie poza tomizmem egzystencjalnym. Jest to interesujące tym bardziej, o ile *post factum* i *propter factum* można interpretować w duchu aposterioryzmu. Włoski filozof sugeruje, że ludzka myśl, nawet jeśli jest oparta na poznaniu zmysłowym, może być w pewien sposób niezależna od świata zewnętrznego. Stąd ów brak bezpośredniości pomimo aposterioryzmu<sup>465</sup>.

Fabro stara się rozwiązać problem relacji partycypacji predykamentalnej do realnej wielkości (molteplicità) bytowej bytów. *De facto* jest to kwestia związku pomiędzy identycznością a różnorodnością. Fabro pisze:

---

<sup>463</sup> I. Dec, *Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 39-40(1991-1992), s. 238-239. Por. J. F. X. Knasas, *Being and Some Twentieth-century Thomists*, New York 2003, s. 35-36.

<sup>464</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 153: „(...) il nostro pensiero si sviluppa «post factum» e «propter factum» possiamo assalire il problema solo indirettamente, a lato e non do fronte”.

<sup>465</sup> Warto zrobić tu pewną uwagę historyczną odnośnie do wyodrębniania się aprioryzmu w filozofii, aby na tym tle lepiej zrozumieć stanowisko tomizmu egzystencjalnego oraz samego Fabra. Proces ten został zapoczątkowany przez rozwój matematyki i jej zastosowanie jako metody badawczej dla nauk przyrodniczych – co miało swój początek w XIV wieku głównie za sprawą Oxfordu i wyrażało się w przekonaniu, że świat jest zmatematyzowany czego źródłem jest Bóg – J. Mączka, *Rozdział rozumu i wiary w XIV w...*, art. cyt., s. 160, wzmocniło tendencję na rzecz aprioryzmu w nauce, oczywiście w porównaniu z systemem Tomaszowej metafizyki. Odseparowanie nauk szczegółowych opartych na matematyce od teologii i filozofii przyczyniło się do bujnego rozwoju tych pierwszych. Wypracowano bowiem nową metodę adekwatną do przedmiotu badań. Ponieważ nie wypracowano wtedy metodologicznej odrębności nauk, rezygnacja z paradygmatu teologicznego/metafizycznego w badaniu przyrody przyczyniła się do jednoczesnego zatracenia dorobku metafizyki egzystencjalnej. Wraz z odrodzeniem się tomizmu w XIX wieku nastąpiła jej rehabilitacja uwzględniająca specyfikę, a więc przedmiot materialny, formalny oraz metodę. Dlatego Kamiński i Zdybicka odnoszą się do problemu punktu wyjścia metafizyki następująco: „Biorąc pod uwagę przykład pracy ks. Salamuchy, polegającej na transpozycji dowodu na istnienie Boga na język możliwie najbardziej zbliżony do języka logiki symbolicznej, okazuje się bardzo wyraźnie, że rachunek logiczny nie wystarczy do usprawiedliwienia wszystkich twierdzeń w metafizyce i że nie może być adekwatnym sposobem uzasadniania. Najważniejsze przesłanki nie zostały uzasadnione, ale zostały przyjęte jako założenia. Dalsza praca, którą podejmuje właśnie środowisko lubelskie, polega na opisaniu oraz metodologicznej i teoriopoznawczej ocenie operacji uzasadniania zdań, które ks. Salamucha przyjął jako założenia” – *W odpowiedzi na uwagi Jana F. Drewnowskiego...*, art. cyt., s. 70.

Problem podjęty przez Kamińskiego i Zdybicką wskazuje na trudność uzasadniania zagadnień metafizycznych wychodząc z założeń logicznych. W tym wypadku metafizyka zaczyna się tam, gdzie kończy się logika sprawdzając zasadność przyjętych *a priori* założeń. I chociaż stawianie takowych ma miejsce w nauce, jak to pokazuje chociażby praktyka współczesnych nauk przyrodniczych opartych na matematyce, to musi być zachowana doświadczalna strona nauki. Dla metafizyki ważny jest jeszcze punkt wyjścia, który decyduje o apriorycznym lub aposteriorycznym jej charakterze. W tomizmie egzystencjalnym istotne jest, aby aposterioryzm był ponad aprioryzmem, egzystencja przed esencją.

„Te dwa aspekty, identyczność i różnorodność, w predykacie przez partycypację występują razem: bez poruszania problemu, który jeszcze nie został omówiony, możemy powiedzieć, że identyczność wymaga aspektu formalnego, różnorodność zaś aspektu realnego związanego z predykatem: ta sama partycypuje w ludzkości, a więc jest obecna w każdym człowieku, ale pod aspektem realnego istnienia, według arystotelesowskiej koncepcji bytu, wielość znajduje się w każdym bycie. W ten sposób realna wielość pojawia się w bytach partycypujących jako termin *a quo* abstrakcji, która prowadzi do ogólnej przyczyny i w związku z tym powinna spełniać rolę realnej podstawy obiektywizmu (...)”<sup>466</sup>.

Podstawą obiektywizmu jest więc różnorodność. Partycypacja predykamentalna, jak wiemy, dotyczy bytów przygodnych, zatem mówiąc o identyczności – którą należałoby kojarzyć z cechami wspólnymi – oraz o wielości bytów odpowiadającej za obiektywizm, a więc za pluralizm bytowy, trzeba odnieść się do teorii analogii. Wydaje się, że u Fabra brakuje tej teorii w odniesieniu do problemu jedności i wielości bytów, przynajmniej w jego pierwszym dziele poświęconym partycypacji<sup>467</sup>. Warto o tym pamiętać, ponieważ koncepcja partycypacji przedstawiona przez włoskiego filozofa jest o wiele bliższa pod względem metafizycznym do tomizmu egzystencjalnego, niż interpretacja tej teorii w ujęciu Geigera, który o analogii wspomina tylko kilka razy<sup>468</sup>. Sam Fabro pisze, że

„przede wszystkim można zauważyć, że problemy, które dotyczą realnego istnienia możliwości wielości bytów wraz z formalną ich jednością, nie mogą być rozpatrywane *a priori* jako rezultat spekulacji, lecz rozum powinien je rozwiązać tylko w oparciu o realne istnienie wielości, rozpoznaną albo przez doświadczenie, albo przez wiarę. Twierdzimy z pewnością, wbrew Parmenidesowi, że wielość istnieje (...)”<sup>469</sup>.

Fabro podkreśla więc konieczność odwołania się do doświadczenia rozumianego w sensie poznania *a posteriori*, jak można przypuszczać, skoro aprioryzm utożsamia Fabro z Parmenidesem. Trudno jednak wyjaśnić pluralizm bytowy bez teorii analogii. Włoski filozof wskazuje za Tomaszem, że byty są złożone z materii i formy. Forma jest czynnikiem

---

<sup>466</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 153: „Questi due aspetti, identità e diversità, nella predicazione per partecipazione, convivono insieme: senza suscitare problemi che ancora non sono maturi, possiamo dire che l'identità riguarda l'aspetto formale, la diversità l'aspetto reale della predicazione: identica è l'umanità partecipata, cioè presente, in tutti gli uomini, ma sotto l'aspetto reale essa, secondo la concezione aristotelica del concreto, si trova *moltiplicata* in ogni individuo. Così la *molteplicità* reale dei partecipanti appare come il termine a quo dell'astrazione che porta alla ragione universale, e deve fungere quindi da fondamento reale per l'oggettivazione (...).

<sup>467</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 201.

<sup>468</sup> *Tamże*.

<sup>469</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 154: „Anzitutto si può osservare che i problemi che versano sulla possibilità reale del moltiplice, entro un'unità formale, non possono da noi esser supposti *a priori*, come esercizi di speculazione, ma l'intelligenza li deve porre e risolvere solo in quanto è stimolata o sostenuta dall'esistenza reale del moltiplice, conosciuta o per esperienza oppure per fede. Diciamo senz'altro, contro Parmenide, che il moltiplice esiste (...).”

determinującym materię, która istnieje pod dwoma postaciami: jako „materia *communis*” oraz jako „materia *determinata*”<sup>470</sup>. Te dwie postacie materii odpowiadają odpowiednio rodzajowi i gatunkowi. „Materia *communis*” jest wspólna wszystkim bytom, zaś „materia *determinata*” jest posiadana przez konkretny byt<sup>471</sup>. Taki podział materii koresponduje z założeniem istoty partycypacji predykamentalnej, gdzie koncentrujemy się na płaszczyźnie niejako horyzontalnej bez odniesienia do Boga. Dzięki temu można na przykład pokazać różnicę między ludzkością a pojedynczym człowiekiem. Istnieje bowiem pewna część wspólna między ludzkością a konkretnym człowiekiem, która w indywidualum jest zdeterminowana i istnieje w jemu właściwy sposób<sup>472</sup>.

Nie byłoby prawdą powiedzieć, że Fabro pomija analogię bytu<sup>473</sup>. Nawiązuje do niej mówiąc o formalnej jedności bytów i ich realnej analogiczności. Sedno problemu (il cuore del problema) przedstawia następująco:

---

<sup>470</sup> *Tamże*, s. 155.

<sup>471</sup> *Tamże*.

<sup>472</sup> *Tamże*, s. 156.

<sup>473</sup> Warto zatrzymać się na chwilę nad koncepcją Bernarda Montagnes’a (1924 –) (por. *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, Louvain – Paris 1963, s. 42-60), ponieważ filozof ten również pisał o teorii partycypacji u Tomasza, lecz wyraźnie nawiązywał do teorii analogii. Rozwiązanie podane przez Montagnes’a można łatwo porównać do tych, jakie znajdujemy u Geigera i Fabra, dzięki czemu lepiej zrozumiemy też różnice w ujęciach partycypacji między naszymi głównymi autorami (Geigerem i Fabro).

Montagnes pisze, że „temat partycypacji dotyczy bezpośrednio transcendentalnej analogii bytu (...)” („Le thème de la participation concene plus directement l’analogie transcendente de l’être (...)”) – *tamże*, s. 42. A to inny ciekawy fragment: „Jedność pomiędzy bytami a twórcą nie jest jednoznaczna, lecz analogiczna. (...) Byty są płączone z Bogiem przez związek egzemplarystyczny i wszystkie podobieństwa są umodelowane na miarę ich własnej natury (...), obraz stworzony jest niedoskonałą i nieadekwatną reprezentacją bytu boskiego” („L’unité entre les créatures et le créateur n’est pas univoque, mais analogique. (...) Les êtres son reliés à Dieu par un rapport d’exemplarité, et chacun imite son modele à la mesure de sa propre nature (...), l’image créée est une représentation imparfaite et inadéquate de l’exemplaire divin”) – *tamże*, s. 46.

Montagnes, podobnie jak Geiger, stara się wytłumaczyć, na czym polega stosunek partycypacji pomiędzy jednym bytem partycypowanym (Bogiem) a wielością bytów partycypujących (stworzeniem): „Skoro byt jest stopniowo partycypowany w bycie, który jest przez istotę, wobec tego mamy tu naraz do czynienia nie tylko z różnorodnością istotową bytów partycypujących i jednością bytowa w odniesieniu do bytu pierwszego, ale i z rzeczywistą jednością. Byty różnorodne uczestniczą w doskonałości bytu pierwszego. Otóż uczestniczyć, to znaczy łączyć się i jednoczyć z tym, co pierwsze. Jedność analogiczna i jedność partycypacji spotykają się tutaj w tym punkcie tłumacząc zarazem wielość i jedność bytu i wzajemne powiązanie jedności i wielości” – A. L. Szafranski, *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973, s. 33. A zatem, Bóg jednoczy ze sobą wszystkie byty jako ich źródło, byt partycypowany, ale jest to jedność analogiczna, co jest bardzo ważnym stwierdzeniem. Na czym ta analogiczna jedność polega? Według Montagnes’a „jedność analogiczna związana jest z bytem pierwszym na tej samej zasadzie, co wszystkie inne byty różne od bytu pierwszego, mianowicie poprzez zależności przyczynowe, ściślej przez przyczynę sprawczo-wzorczą” – *tamże*.

Jeśli chodzi o samą przyczynowość, to według filozofa Tomasz wyróżnia jej dwa rodzaje. Pierwszy typ partycypacji to partycypacja przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, który to rodzaj – według Montagnes’a – był obecny w pierwszym okresie twórczości Tomasza – Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 83. Natomiast w dojrzałym okresie Tomasz optował za przyczynowością sprawczą – *tamże*, s. 83-84.

Zacznijmy od przyczynowości przez podobieństwo. Co to znaczy, że dwa byty są podobne? Otóż podobieństwo to posiadanie tej samej formy, przy czym partycypacja jest wtedy, gdy jeden z bytów posiada formę w pełni i bez ograniczeń (*per essentiam*), a drugi tylko częściowo (*per participationem*), przez co zachodzi między nimi relacja naśladowania – *tamże*, s. 84. Powstaje pytanie, jak to naśladowanie ma się wobec relacji Bóg – stworzenia? Otóż związek Boga ze stworzeniami jest „stosunkiem egzemplaryzmu i każdy z nich (byty przygodne

„(...) ponieważ istnienie (akt) jest rozumiane jako to, co pojawia się w stosunku do istoty i jest przez nią specyfikowane, wynika stąd, że jest ono według stopnia doskonałości istoty, która jest mierzona doskonałością aktu istnienia i przez niego byty indywidualne tego samego rodzaju nie mogą być zróżnicowane *«per se»*, według stopni, ale tylko *«per accidens»*”<sup>474</sup>.

Byty nie mogą być rozróżniane *per se*, ponieważ należąc do jednego rodzaju mają niejako tę samą istotę. Dlatego czynnikiem różnicującym są przypadłości. Fragment powyższy zdaje się odsłaniać metafizyczną koncepcję bytu wypracowaną przez Fabra. Otóż istota bytu posiada stopnie doskonałości, ale sama doskonałość istoty jest zależna od doskonałości aktu istnienia. Nie można więc mówić o istotach w oderwaniu od istnienia, które jest podstawową doskonałością bytową. W swej istocie byty należące do tego samego rodzaju są *de facto* takie same, ale różnicuje je akt istnienia odpowiedzialny za różne przypadłości przez nie posiadane.

---

– R. Sz.) naśladuje go (Boga – R. Sz) zgodnie ze swoją naturą. Atrybuty Bytu Pierwszego znajdują się w pozostałych bytach jedynie częściowo *per aliquem modum imitationis et similitudinis*. Między Bogiem a stworzeniami nie zachodzi więc ani identyczność formy, ani radykalna różnica, lecz podobieństwo (analogia). Jest to podobieństwo jednostronne” – *tamże*, s. 84-85.

Niezwykle ważnym stwierdzeniem jest to, że z jednej strony byty naśladują Boga, ale jednocześnie Jego atrybuty znajdują się w bytach. Dzięki temu można mówić o inteligibilności bytów przygodnych. Skoro bowiem byt przygodny nie posiada sam z siebie istnienia, to nie może dać sobie również tego, jak istnieje. Jedynie teoria partycypacji daje wyjaśnienie tego problemu, a zatem partycypacja jest racją uniesprzeczniającą inteligibilność bytów przygodnych. Naśladowanie jest jednostronne, co pociąga za sobą analogię. Ta jednostronność bierze się stąd, że byt partycypowany sam nie może naśladować bytu partycypującego. Analogia zaś jest rezultatem braku identyczności pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Orzekając coś o Bogu na podstawie stworzeń, należy pamiętać o niezwykle nikłym podobieństwie między stworzeniem a Bogiem. Różnica ta jest radykalna, ale jednak nie na tyle, aby nie dało się o Bogu nic powiedzieć. Trzeba się odwołać do analogii.

Montagnes, chcąc pokazać bardziej szczegółowo zależności stworzenia od Boga, wyróżnia dwa rodzaje przyczynowości: jednoznaczną i wieloznaczną: „Przyczynowość jednoznaczna zachodzi wówczas, gdy przyczyna i skutek znajdują się w tej samej płaszczyźnie ontycznej. Przyczynowość jest wieloznaczna, kiedy zachodzi istotna nierówność między przyczyną i skutkiem: wówczas podobieństwo nie jest obustronne. Gdy chodzi więc o przyczynowość Boga, posiadałaby ona charakter przyczynowości wieloznacznej” – *tamże*, s. 85. Również podobieństwo jest dwójakiego rodzaju z powodu dwóch możliwości występowania przyczyny w skutku: „Obecność wirtualna ma miejsce wówczas, gdy przyczyna powoduje skutki dzięki innej formie niż forma skutku. Obecność formalna natomiast zachodzi wtedy, gdy przyczyna przekazuje w działaniu skutkowi formę «umniejszoną», ale wewnętrznie podobną. W relacji Bóg – stworzenia można mówić o jednym i drugim podobieństwie w zależności od tego, czy weźmie się pod uwagę doskonałości transcendentalne, czy kwalifikacje kategoriale bytów” – *tamże*.

Podsumowując prezentację badań Montagnes’a odnośnie do partycypacji i podobieństwa, Zdybicka stwierdza: „Ostatecznie można mówić o podwójnym podobieństwie bytów do Boga: 1° na mocy partycypacji, przez którą stają się podobne do jakiegoś atrybutu natury Bożej, 2° na mocy proporcjonalności, według której przypisujemy Bogu pewne nazwy metaforyczne. Partycypacja formalna przez niedoskonałe podobieństwo oraz podobieństwo proporcjonalne skutków stanowią dwa sposoby naśladowania Stwórcy przez stworzenia” – *tamże*.

Interpretacja teorii partycypacji według Montaignes’a pokazuje, że teoria analogii ściśle się łączy z teorią partycypacji. Analogia jest bramą do realnego poznania rzeczywistości, a zarazem gwarantem prawdziwie tomistycznej interpretacji teorii partycypacji.

<sup>474</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 167: „(...) perchè l’essere (l’atto di) è concepito sopravvenire all’essenza ed è specificato da essa, ne segue, che è secondo il grado di perfezione dell’essenza che va misurata la perfezione dell’atto di essere, e per questo gli individui di una stessa specie non possono esser detti differire *«per se»*, secondo gradi, ma soltanto *«per accidens»*”.

Dla Fabra „tomistyczna koncepcja analogii jest wynikiem syntetycznego ujęcia arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości oraz platońskiej idei partycypacji. Obydwie bowiem postulują «reductio ad unum»<sup>475</sup>. Biorąc pod uwagę egzystencjalny aspekt bytu, interesuje nas podstawa analogicznego ujęcia bytu przez Fabra. Jest nią zależność przyczynowa pomiędzy Bogiem a bytami partycypującymi<sup>476</sup>, a więc ten sam fundament, na którym opiera się Tomaszowa teoria partycypacji. Dlatego też Fabro nie przywiązuje większej wagi do analogii proporcjonalności, gdyż nie jest ona wyrazem analogii metafizycznej i odnosi się do partycypacji predykamentalnej<sup>477</sup>.

Jak Fabro łączy problematykę analogii z teorią partycypacji? Włoski filozof pokazuje, że problematyka analogii w tomizmie posiada podwójny plan odniesienia<sup>478</sup>: predykamentalny, który odnosi się do relacji substancji i przypadłości, oraz transcendentalny nawiązujący do relacji stworzeń wobec Boga. W przypadku planu predykamentalnego przypadłości w swoim istnieniu zależą od substancji mając tzw. *esse essentiae*, natomiast substancja posiada *esse* jako *actus essendi*<sup>479</sup>. Jak zobaczymy w ostatnim rozdziale, odróżnienie w bycie dwóch rodzajów istnienia jest nie zgodne z tomizmem egzystencjalnym. Plan transcendentalny analogii wskazuje na różnice w istnieniu między Bogiem a stworzeniami, bowiem Bóg istnieje *per essentiam*, jest *esse subsistens/esse ipsum*, zaś stworzenia są bytami *per participationem*<sup>480</sup>. W takiej koncepcji Bóg jest absolutną Pełnią doskonałości w absolutnej prostocie, natomiast

---

<sup>475</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 203. Por. C. Fabro, *Participation et causalité*..., dz. cyt., s. 509. Fabro twierdzi, że Tomasz jest spadkobiercą arystotelesowskiego ujęcia analogii wskazując na fragment: „sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit (Arystoteles – R. Sz.) quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura” – Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Metaphysicae. Liber IV*, l. I, w: <http://www.corpusthomaticum.org/cmp04.html>, 02.12.2015. Włoski filozof stwierdza również, że tomistyczna teoria analogii bazuje na platońskiej doktrynie partycypacji – *Participation et causalité*..., dz. cyt., s. 510.

<sup>476</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 203. Por. C. Fabro, *La difesa critica*..., art. cyt., s. 139. Por. P. G. Horrigan, dz. cyt., s. 108-114.

<sup>477</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 203.

<sup>478</sup> *Participation et causalité*..., dz. cyt., s. 510.

<sup>479</sup> *Tamże*, s. 512: „Dans le domaine strictement métaphysique cela signifie que seule la substance a l’*esse* comme *actus essendi*, alors que l’accident possède seulement l’*esse essentiae* e ceci encore en dépendance de la substance à laquelle il se rapporte”. Por. A. Pabst, dz. cyt., s. 239-240. Według Pabsta podział dokonany przez Fabra umożliwia opowiedź, dlaczego rzeczy mogą partycypować w czystej aktualności istnienia Boga: „Fabro is correct to argue that the act of being (*actus essendi*) describes not so much the state of existence but rather the act of things – being in order to be in act (*esse in actus*). This is why things can be said to participate in the pure actuality of being or God” – *tamże*, s. 239.

<sup>480</sup> *Participation et causalité*..., dz. cyt., s. 513. Por. C. Fabro, *Die Wiederaufnahme des Thomistischen „Esse”*..., art. cyt., s. 91-94. Por. Tenże, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy*... art. cyt., s. 470. Fabro twierdzi tam, że pojęcie bytu poprzedza istnienie, co może świadczyć o nieprzezwyjętym platonizmie. Por. 13. J. A. Mitchel, *From Aristotle’s Four Causes to Aquinas’ Ultimate Cause of Being. Modern Inspirations*, „Alpha Omega” nr XVI/3(2013), s. 406-408.

w stworzeniu, które istnieje przez partycypację, jest wielość istot posiadających doskonałości od Bytu Bożego<sup>481</sup>.

Według Fabra w teorii analogii spotykamy pewien paradoks wynikający z nieskończonego dystansu Boga i stworzeń<sup>482</sup>. Jak zatem mówić o analogii, skoro między Bogiem a światem jest nieskończone niepodobieństwo? Fabro stara się rozwiązać problem odwołując się do tzw. analogii atrybucji wewnętrznej (analogie d'*attribution intrinsèque*). Bazując na tym rodzaju analogii można – według Fabra – sprowadzić wielość o jedności, różnorodność do identyczności, złożoność do prostoty<sup>483</sup>. Analogia atrybucji wewnętrznej dotyczy z jednej strony zależności bytów od Boga, ale z drugiej strony mówi też o immanentnej obecności Boga w stworzeniu, przez którą każdy byt otrzymuje swe doskonałości<sup>484</sup>. Na dowód tego, że analogia w tomizmie pochodzi od Platona i Arystotelesa, Fabro przytacza cytaty z Tomaszowego komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda<sup>485</sup>, w którym wyróżnia sformułowania świadczące o inspiracji Tomasza myślą Arystotelesa, a mianowicie: *ad unum* oraz *secundum prius et posterius*<sup>486</sup>. Według Fabra spotykają się tu dwie płaszczyzny w analogii: predykamentalna oraz transcendentálna oraz – obok wpływu Arystotelesa – platońskie źródło teorii partycypacji<sup>487</sup>.

Analogia atrybucji wewnętrznej współwystępuje – zdaniem Fabra – z analogią proporcjonalności<sup>488</sup>, ponieważ wyraża statyczny i dynamiczny oraz wewnętrzny i zewnętrzny aspekt partycypacji<sup>489</sup>. Te dwa rodzaje analogii łączą się w perspektywie doktryny o wspólnym pochodzeniu bytów od Boga będącego zarazem ostatecznym Źródłem ich właściwości

---

<sup>481</sup> *Participation et causalité...*, dz. cyt., s. 513.

<sup>482</sup> *Tamże*.

<sup>483</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 204.

<sup>484</sup> C. Fabro, *Participation et causalité...*, dz. cyt., s. 514.

<sup>485</sup> *Scriptum super libros Sentientiarum*, I, q. 1, a. 1: „Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur”.

<sup>486</sup> *Participation et causalité...*, dz. cyt., s. 515. Osobnym problemem jest ocena wpływu Arystotelesa na Tomasza – por. J. R. Catan (red.), dz. cyt., s. 1-3.

<sup>487</sup> *Participation et causalité...*, dz. cyt., s. 515. Por. R. Hütter, art. cyt., s. 228-229. Por. G. Kerr, *Aquinass Way to God. The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford 2015, s. 63-66. Kerr twierdzi, że Akwinata łączył myśl Platona i Arystotelesa. Por. A. J. Spencer, *The Analogy of Faith. The Quest for God's Speakability*, Downers Grove 2015, s. 140. Por. N. Laudovikos, art. cyt., s. 138-140. Por. 7. D. O. Eugenio, *Communion with the Triune God. The Trinitarian Soteriology of T. F. Torrance*, Eugene 2014, s. 176.

<sup>488</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 205. Dla ścisłości sprecyzujmy różnicę między analogią atrybucji a analogią proporcjonalności. Analogia atrybucji „orzekana jest na podstawie związku przyczynowego istniejącego między rzeczami, o których orzekamy dane wyrażenie analogiczne” – Z. Wolak, *Analogia w filozofii i nauce*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, nr 30(2002), s. 92. Podstawą tej analogii jest przyczynowość sprawcza, wzorcza i celowa – *tamże*. W analogii proporcjonalności podstawą jest podobieństwo występujące „między analogatami a analogonami” – *tamże*.

<sup>489</sup> Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty (cz. II)*..., art. cyt., s. 205.

transcendentalnych. Zasada proporcjonalności odnosi się do zakresu logiczno-predykamentalnego oraz transcendentalnego i jest zgodna z tomizmem<sup>490</sup>. Fabro łączy proporcjonalność z analogią atrybucji wewnętrznej oraz z przyczynowością<sup>491</sup>. Zasada podobieństwa jest według Fabra włącznie metafizyczna i dotyczy związku stworzenia ze Stwórcą<sup>492</sup>. Aspekt semantyczno-formalny jest zredukowany do czystej struktury metafizycznej<sup>493</sup>.

Chociaż – jak twierdzi Fabro – analogia proporcjonalności jest związana z partycypacją predykamentalną i jako taka nie odnosi nas do Boga, to jednak zasada proporcjonalności została połączona z analogią atrybucji, która dotyczy już relacji bytów przygodnych do Boga. Zwróćmy uwagę na kwestię podobieństwa, która jest związana z partycypacją transcendentalną, gdyż dotyczy związku bytów z Bogiem. Można powiedzieć, że byty zyskują podobieństwo do Boga na mocy istnienia. Fabro zauważa tu kolejny paradoks tomistycznej metafizyki partycypacji, mianowicie „podobieństwo umniejszone” („similitudo dissimilis”), które – według niego – jest terminem pochodzenia neoplatońskiego funkcjonującym w chrześcijańskiej doktrynie stworzenia wyrażającej całkowitą zależność stworzeń od Boga<sup>494</sup>. Akwinata jednak pogłębił potem rozumienie „similitudo”, które jest dla Fabra podstawą analogii i to w wymiarze transcendentalnym, a więc wertykalnym bazując na zasadzie boskiego egzemplaryzmu<sup>495</sup>. Trzeba zauważyć, że Fabro mówi o podobieństwie tam, gdzie priorytetem jest relacja egzystencjalna między Bogiem a światem. Co prawda, można połączyć kwestię istnienia z własnościami transcendentalnymi, ale powstaje wówczas pytanie o cel wyróżniania partycypacji predykamentalnej wraz z nauką o analogii proporcjonalności.

Fabro twierdzi jednak, że partycypacja predykamentalna jest zgodna z ortodoksyjnym tomizmem<sup>496</sup>. Różni się ona od partycypacji transcendentalnej tym, że dotyczy bytów

---

<sup>490</sup> *Participation et causalité...*, dz. cyt., s. 516-517: „Le principe de la «proportio» régit tout de domaine logico-sémantique prédicamental et transcendental, dans tous les compartiments de l'être et du connaître”

<sup>491</sup> *Tamże*, s. 517: „La caractere propre de cette proportion strictement dynamique et causale, montre clairement la proportionalité, telle qu'elle se trouve dans la conception thomiste, a son origine et son fondement dans la proportion, ou dans l'attribution intrinsèque selon la dépendance causale”.

<sup>492</sup> *Tamże*.

<sup>493</sup> *Tamże*: „Le principe de la «similitudo» est rigoureusement métaphysique et vaut donc seulement dans la direction du bas vers le haut c'est-à-dire de la créature à l'égard du Créateur, et non pas dans la direction opposée, grace à la l'émergence absolue de l'Esse divin, Acte pur. Dans ce rapport de «similitudo» celui de l'analogie se répète, mais dépourvu de sa sémantique formelle et réduit à sa pure structure métaphysique”.

<sup>494</sup> *Tamże*, s. 518.

<sup>495</sup> *Tamże*: „C'est le paradoxe de la «similitudo dissimilis» du néoplatinisme, qui se résout seulement dans l'exemplarisme de la doctrine chrétienne de la création, par la dépendance totale de l'être. Mais saint Thomas a approfondi ultérieurement cette métaphysique de la «similitudo» qui est à la base de l'analogie, et ceci dans le domaine transcendantal lui même. En effet il y a d'abord la dérivation verticale, selon le principe de l'exemplarisme divin (...)”.

<sup>496</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 174.



w płaszczyźnie horyzontalnej. Byt partycypowany nie jest Bogiem. Przykładem takiej partycypacji jest człowiek partycypujący w człowieczeństwie (ludzkości), który sam nie jest człowieczeństwem, ale posiada swoje własne człowieczeństwo<sup>497</sup>. Partycypacja predykamentalna, jak mówi Fabro, dotyczy rodzajów i gatunków<sup>498</sup>. Spotykamy ją wszędzie tam, gdzie rodzaj uczestniczy w gatunku a konkretny byt w rodzaju, ponieważ partycypacja oznacza „mieć w części”, nie zaś „posiadać w całości” czy „być w całości”, ale nie przeciwstawia się „byciu substancją”<sup>499</sup>.

Partycypacja predykamentalna dotyczy więc związku między bytem przygodnym, który jest bytowo mniej doskonały od bytu partycypowanego, a tym właśnie bytem partycypowanym jakim może być np. abstrakcyjne pojęcie „człowieczeństwo”. Jak widać, ten rodzaj partycypacji ma sens wtedy, gdy przyjmujemy istnienie uniwersaliów. Bez nich nie można byłoby odróżnić partycypacji od abstrakcji. Wydaje się, że mamy do czynienia z pewną tezą zawartą *implicite* w koncepcji partycypacji predykamentalnej: już sam fakt, że istnieją pojęcia ogólne niejako dowodzi, że konkretne byty w nich partycypują. W porządku metafizycznym uniwersalia są pierwotniejsze wobec rzeczy w nich partycypujących. W płaszczyźnie teoriopoznawczej natomiast, jest odwrotnie: najpierw poznajemy konkretne rzeczy, w których dostrzegamy cechy wspólne i w wyniku abstrahowania tworzymy pojęcie ogólne. Jednak już sama możliwość abstrahowania świadczy o istnieniu partycypacji predykamentalnej pomiędzy rzeczami a pojęciami ogólnymi. Abstrakcja byłaby jakby dowodem na to, że partycypacja predykamentalna rzeczywiście ma miejsce.

### 3. Partycypacja transcendentálna

Przejdźmy teraz do drugiego rodzaju partycypacji zwanej transcendentálną. Fabro pisze o niej następująco:

---

<sup>497</sup> *Tamże*, s. 175: „(...) ogni uomo che partecipa l'umanità se non si può dire che è l'umanità come tale (ciascuno è sltando «uomo» in concreto), si può ben dire ch'è la sua umanità (...)”.

<sup>498</sup> *Tamże*, s. 176: „La partecipazione predicamentale si muove, per così dire, dentro la specie e il genere”.

<sup>499</sup> *Tamże*, s. 179: „Per riassumere quanto è stato detto intorno allo sviluppo della nozione tomista di partecipazione predicamentale, possiamo dire che la specie è detta partecipare al genere (...). Ci troviamo quindi di fronte ad un vero «participare» in senso metafisico, inteso come un «*partialiter habere*», in quanto si oppone ad un habere «*totaliter*» e ad un «*totaliter esse*», e non in quanto si oppone ad un «*substantialiter esse*»: questo punto è centrale nella sintesi tomista (...)”.

„Partycypacja nie jest tylko związkiem pojęciowym czy warunkowym inteligibilności, ale realną relacją trojkiej przyczynowości: wzorczej, sprawczej i celowej – według całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy”<sup>500</sup>.

Partycypacja transcendentálna jest więc – w odróżnieniu do predykamentalnej – w płaszczyźnie wertykalnej. Wydaje się, że ten rodzaj partycypacji jest zgodny z metafizyką Tomasza. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że Fabro łączy partycypację z teorią przyczynowości<sup>501</sup>, która – jak widzieliśmy – jest kluczowa dla realistycznej interpretacji teorii partycypacji. Fabro

---

<sup>500</sup> *Tamże*, s. 194: „La partecipazione non è più un mero rapporto nozionale o condizionale di intelligibilità, ma un rapporto reale di triplice causalità – esemplare, efficiente e finale – secondo una totale dipendenza della creatura dal Creatore”.

<sup>501</sup> Teoria przyczynowości w myśli nowożytnej traciła na znaczeniu w porównaniu do wagi, jaką przykładał do niej Akwinata. Teoria ta jest związana z istnieniem, więc wraz z zanikiem tej problematyki teoria przyczynowości zaczęła również zanikać. Największy wpływ na zagadnienie przyczynowości w nowożytności miał David Hume (1711-1776). Argumentuje on, że wychodząc od spostrzeżenia zmysłowego nie możemy wnosić o istnieniu związku przyczynowo-skutkowego, gdyż zmysłom przysługuje tylko następstwo czasowe: *unum post aliud*, nie zaś związek przyczynowo-skutkowy: *unum per (propter) aliud* – E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, (przeł. P. Gwiazdecki), Kęty 2006, s. 131. Hume wyjaśnia tę kwestię następująco: „Gdy widzimy jakiś przedmiot po raz pierwszy, nie możemy żadną miarą domyślić się, jaki z niego wyniknie skutek. Gdyby jednak siła czy też energia przyczyny była umysłowi dostępna, umielibyśmy przewidzieć skutek nawet bez pomocy doświadczenia, mogąc od pierwszej chwili, wydać o nim sąd na mocy samego tylko myślenia i rozumowania. W rzeczywistości nie ma takiej cząstki materii, która by kiedykolwiek za pośrednictwem swoich własności zmysłowych ujawniła jakąś siłę lub energię albo dała nam podstawę do wyobrażenia sobie, iż cokolwiek wywołuje lub że następuje po nie coś innego, co mielibyśmy prawo nazwać jej skutkiem. Cieleśność, rozciągłość, ruch – wszystkie te właściwości są w sobie zamknięte i nigdy nie wskazują innych zjawisk, które miałyby z nich wynikać. Widownia wszechświata zmienia się ustawicznie; jedna rzecz następuje po drugiej nieprzerwanym szeregiem, ale siła czy też moc, poruszająca całą maszynę, jest przed nami całkowicie ukryta i nie uwidacznia się w żadnej z dostarczalnych własności ciała. Wiemy, że ciepło rzeczywiście zawsze towarzyszy ogniovi, nie mamy jednak żadnych podstaw, by chociażby domyślać się lub wyobrażać sobie, na czym polega związek jednego z drugim. Niepodobna zatem, by idea siły miała swe źródło w rozważaniu ciał, ciała bowiem nigdy nie uwidaczniają siły, która mogłaby stać się pierwowzorem takiej idei” – *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, (tłum. J. Łukasiewicz, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, (tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski), w: [http://www.staff.amu.edu.pl/~awisniew/wprowadzenie\\_do\\_filozofii/teksty/Hume%20%20idei%20ziazku%20koniecznego.pdf](http://www.staff.amu.edu.pl/~awisniew/wprowadzenie_do_filozofii/teksty/Hume%20%20idei%20ziazku%20koniecznego.pdf), s. 2, 23.08.2015.

Hume prezentuje kwestię przyczynowości zupełnie inaczej niż tomizm egzystencjalny. Można dostrzec wspólną płaszczyznę, jaką jest odwołanie się do spostrzeżenia zmysłowego. O ile jednak w tomizmie jest ono warunkiem *sine qua non* poznania istnienia, ontycznej budowy bytu i zbudowania na tej podstawie teorii przyczynowości, o tyle Hume twierdzi, że rzeczy materialne nie wskazują niczego poza sobą będąc zamkniętymi w sobie. Byt, który dla Tomasza był nośnikiem informacji, dla Hume’a jest wyłącznie bytem. To zaś, że odczytujemy świat w kategoriach przyczyny i skutku, jest rezultatem natury naszego umysłu posługującego się impresjami zmysłowymi i pamięcią – Tenże, *Traktat o naturze ludzkiej*, (tłum. Cz. Znamierowski), w: <http://bacon.umcs.lublin.pl/~lukasik/wp-content/uploads/2012/09/Hume-traktat-o-naturze-ludzkiej.pdf>, s. 45, 23.08.2015. Przyczynowość przeniesiona na poziom intelektu nie jest już teorią, ale raczej wyjaśnieniem psychologicznym. Nie odgrywa ona żadnej roli w świecie zewnętrznym wobec ludzkiego umysłu.

Dlaczego jednak Hume twierdził, że rzeczy nie wskazują poza siebie, że są zamknięte w sobie? W tomizmie teoria przyczyn służy m.in. jako racja tłumacząca istnienie i właściwości bytów. Każdy byt jest substancją, tj. posiada swoje własne istnienie, pomimo partycypowania w Bogu. Hume jednak przeprowadził krytykę pojęcia substancji. Zmysły nie informują nas o istnieniu konkretnych rzeczy, ale dostarczają nam jedynie wiązki wrażeń występujących w stałym połączeniu – E. Coreth, H. Schöndorf, *dz. cyt.*, s. 132; Hume, *Traktat o naturze ludzkiej...*, *dz. cyt.*, s. 14-15. Dla Hume’a nie można zatem wyjść od istnienia konkretnego bytu, ponieważ tego bytu-substancji *de facto* nie ma, są jedynie nasze impresje zmysłowe, dla których racją nie są przyczyny, lecz ludzka natura. W ten sposób podstawowe założenia – jeśli można tak powiedzieć – teorii partycypacji w filozofii Hume’a przestają istnieć.

słusznie zauważa, że teoria partycypacji jest zamienna z trzema przyczynami: wzorcą, sprawcą i celową, pod warunkiem że przyczynowość jest odniesiona do Boga.

Mówiąc o istnieniu włoski filozof tłumaczy, że jest ono „(...) przez nas «dotykane» i przeżywane w ciemności intuicji zmysłowej i krótkotrwałej obecności (...)”<sup>502</sup>. Dotykamy tu

---

<sup>502</sup> *Tamże*: „(...) da noi «toccato» e vissuto nelle oscure intuizioni della sensibilità e nella presenzialità effimera (...)”.

problemu punktu wyjścia w poznaniu<sup>503</sup>. Nie wiemy, czym jest istnienie, dlatego intuicja<sup>504</sup> pomaga nam je poznać. Istnienie właśnie stoi u podstaw tomistycznej teorii partycypacji, nie zaś relacja podobieństwa. W swoim drugim dziele poświęconym partycypacji, Fabro pisze:

---

<sup>503</sup> Mówiliśmy już (por. przyp. 460) o problemie punktu wyjścia w poznaniu, jaki był obecny w filozofii po Tomaszu do czasów Kartezjusza. Francuski filozof jest tym, który miał największy wpływ na zmianę paradygmatu filozofii. Dokonał on co najmniej dwóch istotnych przesunięć, które z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego przesądziły ostatecznie o zmianach w kierunku paradygmatu podmiotowego. Po pierwsze, Kartezjusz odszedł od poznania zmysłowego jako źródłowego i pewnego w kontakcie ze światem, ponieważ – jak sam mówi – „wszystko, co dotychczas uważałem za najbardziej prawdziwe, otrzymywałem od zmysłów lub poprzez zmysły; przekonałem się jednak, że te mnie niekiedy zawodzą, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zawiedli” – *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem* (tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie), t. 1. Warszawa 1958, s. 21. Stąd jego postulat o metodycznym wątpieniu i poszukiwaniu tego, co pewne, niepowątpiewalne. Doprowadziło to Kartezjusza do jego słynnego stwierdzenia *Cogito, ergo sum*. Oto, co pisał Kartezjusz: „(...) odrzucając wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmujemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; natomiast nie przyjmujemy na tej podstawie tego, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje; i stąd owo poznanie: *ja myślę, więc jestem*, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego, kto filozofuje jak należy” – *Zasady filozofii*, (przeł. I. Dąbska), Warszawa 1960, cyt. za: <http://katedra.uksw.edu.pl/dydaktyka/cwiczenia/kartezjusz.pdf>, s. 2, 23.08.2015.

Punktem wyjścia filozofii została myśl człowieka jako gwarancja epistemologicznej pewności. Aby nie mieć wątpiwości co do istnienia rzeczy materialnych, musimy najpierw udowodnić istnienie Boga, a to jest zależne od poznania samego siebie jako myślącego podmiotu – F. Copleston, *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza* (przeł. J. Marzęcki), t. 4. Warszawa 2005, s. 75. W *ordo essendi* pierwsze miejsce zajmuje Bóg, ale w *ordo cognoscendi* pierwsze jest istnienie podmiotu poznającego. W ocenie Krąpca postawienie na pierwszym miejscu myślenia przed istnieniem, prowadzi do problemu tzw. mostu gnozeologicznego, o którym pisze tak: „błędny, nierealny «punkt wyjścia» jakim ma być «czyste myślenie», a więc tak lub inaczej pojęte *cogito* – zarówno kartezjańskie, jak angielskich empiryków, jak Kanta czy wreszcie Fichtego lub Hegla i współczesnej fenomenologii. Z analizy bowiem samego myślenia i zawartości myślowej nie ma przejścia do świata realnego. I nikomu dotąd – w historii filozofii – nie udało się dokonać rzeczywiście takiego «przejścia»; nikt jeszcze nie obalił twierdzenia, że *a nosse ad esse non valet illatio* («nie ma przejścia od wiedzy do bycia»). Uniemożliwia to sam charakter ludzkiej myśli, która jest realną, jedynie realnością i istnieniem człowieka myślącego, który nie jest władny «poznając – stwarzać» i udzielać rzeczowego istnienia bytom przez siebie myślanym” – *Poznawać czy myśleć...*, dz. cyt., s. 212. Podejście Krąpca jest zrozumiałe dla tomizmu egzystencjalnego, w którym istnienie rzeczy ma absolutne pierwszeństwo w porządku epistemologicznym – Tenże, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 96. Z doświadczenia istnienia rodzą się myśli, a warunkiem ich heurezy nie jest dedukcja, lecz indukcja – Tenże, *Realizm ludzkiego poznania...*, dz. cyt., s. 199.

Kartezjusz postulował metodę przed poznaniem. Według tomistów egzystencjalnych metoda naukowa nie może określać przedmiotu poznania. Gilson wyjaśnia: „Uczony nigdy nie definiuje na wstępie metody swej nauki, którą zamierza budować; co więcej, nauki fałszywe najpełniej można rozpoznać po tym, że metody ich są od nich samych wcześniejsze: metoda bowiem wynika z nauki, nie zaś nauka z metody. Dlatego to żaden realista nie napisał nigdy *Rozprawy o metodzie*. Nie może on wiedzieć, w jaki sposób poznaje się rzeczy, zanim ich nie poznał, ani też nie może się inaczej dowiedzieć, w jaki sposób można by poznać dany porządek rzeczy, aniżeli tylko poznając go” – *Realizm tomistyczny...*, dz. cyt., s. 56.

Kartezjusz dokonał przełomu w filozofii wprowadzając ją na zupełnie inną drogę niż dotychczasowa. Zmiany te pojawiały się już – jak widzieliśmy – od XIV w., ale Kartezjusz niejako zdefiniował program nowego paradygmatu. Znamienne, że dopiero po Kartezjuszu zaczęto kwestionować zasadę przyczynowości. Już Suárez przemodelował pojęcie przyczyny sprawczej w kierunku bytu myślnego i nazwał przyczynę sprawczą *quasi causa efficiens* – R. Goczał, dz. cyt., s. 312-313; por. *tamże*, s. 311-315. Teoria przyczynowości, obok realnej nietożsamości istoty i istnienia w bycie przygodnym, jest kluczowa dla Tomaszowej teorii partycypacji. Zmiana rozumienia przyczynowości wpływa na postrzeganie teorii partycypacji. O ile u Suáreza można jeszcze mówić o partycypacji w odniesieniu do bytu myślnego, to filozofia Kartezjusza a później krytyka przyczynowości Hume’a ostatecznie przesądziły o zapomnieniu teorii partycypacji.

<sup>504</sup> Według Wojtyśiaka „gdybyśmy nie dysponowali intuicją, całe nasze poznanie ograniczałoby się do rejestracji jednostkowych spostrzeżeń zmysłowych i ich uogólnień (<w ciemno>) lub analiz językowo-pojęciowych” – J. Wojtyśiak, *Spór o istnienie Boga...*, dz. cyt., s. 28. Autor przyznaje przy tym, że „intuicje nie są niepodważalne.

„Spotykamy znowu paradoks całej metafizyki tomistycznej dotyczącej partycypacji, która jako «podobieństwo» jest powiązana bezpośrednio z przyczynowością i opiera się na niej, i że ta tutaj [partycypacja] obejmuje jednocześnie, w swej podstawie i radykalnej formie, ontologiczny «spadek» jako efekt związku przyczynowego. Jest to paradoks «umniejszonego podobieństwa» neoplatonizmu, który ostał się jedynie w egzemplaryzmie chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu poprzez całkowitą zależność bytu”<sup>505</sup>.

Fabro przeciwstawia się tu neoplatonizmowi w tym, że odrzuca egzemplaryzm jako coś, co ma moc sprawczą. Podobieństwo nie sprawia rzeczy, ale jest efektem przyczynowości sprawczej.

Fabro twierdzi, że partycypacja transcendentálna ma zasadniczo podwójną problematykę: po pierwsze, chodzi o kwestię realnej wielości w ramach bytów skończonych, po drugie o fakt istnienia wielości, która nie ma racji istnienia sama w sobie<sup>506</sup>. Jeśli chcemy uzyskać pełne zrozumienie w tym zakresie, powinniśmy móc wskazać transcendentálne uwarunkowania, a więc właściwe racje wielości jako takiej, w zakresie istnienia<sup>507</sup>. Punktem wyjścia w rozumowaniu jest *ipsum esse* jako Forma Uniwersalna<sup>508</sup>. Każda bowiem rzeczywista zasada formalna jest jednością i jest w sobie niepodzielna. W porównaniu bytów przygodnych do Boga, nie otrzymujemy jednego istnienia, ale wiele: zamiast Istnienia całkowicie doskonałego, znajdujemy byty, które są różnie ustopniowane w swoich doskonałościach. Są one jednak z pewnością „bytami”, lecz nie są Bytem<sup>509</sup>. Wielość jest niejako pochodną skończonego istnienia bytów: skoro tylko jeden Byt może być doskonały, to wszystko, co istnieje poza Nim jest w swej naturze podzielne, wielorakie.

Partycypacja transcendentálna dotyczy zatem relacji egzystencjalnej między światem a Bogiem. Tego aspektu nie było przy partycypacji predykamentalnej. Tam istnienie wielości i różnorodności bytów w ramach rodzajów i gatunków było rozpatrywane w perspektywie tego, co nazywamy *materia communis*. Ta *materia universalis* (*materia communis* jest uniwersalna)

---

Możemy się mylić w naszych intuicjach, tak jak możemy się mylić spełniając inne odmiany poznania” – *tamże*, s. 29.

<sup>505</sup> *Participation et causalité...*, dz. cyt. s. 518: „On recontre de nouveau le paradoxe de toute la métaphisique thomiste de la participation, en tant que «similitudo» est liée directement à la causalité et est fondée sur elle, et que celle-ci en même temps comporte, dans sa base et sa forme radicale, une «chute» «similitudo dissimilis» du néoplatinisme, qui se résout seulement dans l'exemplarisme de la doctrine chrétienne de la création, par dépendance totale de l'être”.

<sup>506</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>507</sup> *Tamże*. Cały fragment jest następujący: „La partecipazione transcendentale, secondo le riflessioni precedenti, sembra presentare una doppia problematica: quella molteplicità reale nel campo dell'essere finito e quella *del fatto* dell'esistenza del molteplice, che non ha in sé la ragione della sua esistenza. Per poter raggiungere la piena intelligibilità in questo campo, dovremmo poter mostrare le condizioni trascendentali, cioè le ragioni proprie sia della molteplicità come tale, nell'ambito dell'essere, sia dell'esistenza di fatto del molteplice”.

<sup>508</sup> *Tamże*, s. 202: „(...) il punto di partenza delle nostre riflessioni è la considerazione dell'*ipsum esse* come «FORMA UNIVERSALIS»”.

<sup>509</sup> *Tamże*, s. 202.

jest zasadą różnorodności w partycypacji predykamentalnej<sup>510</sup>. W partycypacji transcendentalnej problem jest inny: nie chodzi o to, aby pokazać, jak mogą realizować się poszczególne rzeczy w rodzajach bytów, np. konkretny człowiek w rodzaju ludzkim, ale raczej aby pokazać, dlaczego w ogóle i jak może pojawić się istnienie<sup>511</sup>. Rdzeniem partycypacji transcendentalnej jest zatem doktryna o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Aby uzasadnić, że Tomasz naucza właśnie o partycypacji w sensie relacji egzystencjalnej między światem a Bogiem, a nie tylko esencjalnej, Fabro analizuje Tomaszową naukę o realnej różnicy między istotą a istnieniem wskazując przy tym na liczne teksty<sup>512</sup>, w których nauka ta się znajduje. Partycypacja transcendentalna bazując na ontycznej strukturze bytów przygodnych odnosi nas do teorii *creatio ex nihilo*<sup>513</sup>.

Mamy zatem dwa sposoby partycypacji u Tomasza, mówi Fabro. Podsumujmy je. Partycypacja predykamentalna jest jednoznaczna, zaś transcendentalna – analogiczna<sup>514</sup>. Włoski filozof pokazuje klarowną różnicę między nimi pisząc następująco:

„W partycypacji predykamentalnej wszystkie byty partycypujące posiadają w sobie tę samą zasadę formalną zgodnie z całą swoją treścią istotową, a byt partycypowany nie istnieje dzięki sobie, lecz jedynie byty partycypujące (moment arystotelesowski partycypacji tomistycznej). W partycypacji transcendentalnej natomiast byty partycypujące nie mają istnienia w sobie, ale «*pomniejszone podobieństwo*» bytu partycypowanego, który trwa w sobie (...)»<sup>515</sup>.

Czy można na podstawie tych dwóch rodzajów partycypacji powiedzieć, co znaczy pojęcie „partycypować”? Fabro twierdzi, że nie ma tu definicji w sensie ścisłym, ale jedynie opis, „ponieważ partycypacja jest przede wszystkim związkiem metafizycznym i wymyka się

---

<sup>510</sup> *Tamże*, s. 202-203.

<sup>511</sup> *Tamże*, s. 203.

<sup>512</sup> *Tamże*, s. 215-235. Fabro dzieli teksty na niejasne (*vaghi*) i wprost (*espliciti*). Z zachowaniem skrótów stosowanych przez Fabra, podaję fragmenty zaliczane przez niego do niejasnych i jawnych. Wśród fragmentów określanych jako niejasne, Fabro wymienia następujące: *In I Sent.*, Dist. 48, q. I, a. 1; *In II Sent.*, Dist. 16, q. I, a. 1, ad 3; *In II Sent.*, Dist. 37, q. I, a. 2; *De Veritate*, q. XXI, a. 5; *Contra Gentiles*, I, 22. I, 23. II, 52; *Comm. in Ev. Joannis*, c. VIII, lect. 3, P. X, 448 a. P.X, 280 a; *Comm. in l. De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 14. P XV, 323 b.

Wśród tekstów wprost Fabro wymienia: *In lib. Boëthii De Hebdomandibus*, lect. II; *In II Post. Anal.*, lect. 6; *S. Theol.*, I, q. 3, a. 4. oraz q. 75, a. 5, ad 4 oraz q. 104, a. 1; *Comm. in VIII Physic.*, lib. VIII, lect. 21 (G., 1268); *Comm. in l. De Causis*, lect. IV, V, IX; *Q. De Malo*, q. XVI, a. 3; *Q. De Spiritualibus Creaturis* (1266-1268), a. 1; *Q. De Anima* (1269-1270), a. 6, ad. 2; *QQ. Quodlibetales*, II, q. II, a. 3, oraz *Qdl.* III, q. VIII, a. 20, oraz *Qdl.* XII, q. V, a. 5; *Compendium Theologiae* (1271-1273), c. 68; *De Substantiis separatis seu Angelorum natura* (M. 1272-1273), c. 3. 5-9; *Solutio rationem opinionis Avicbron*, c. 8.

<sup>513</sup> Por. *tamże*, s. 266: „(...) un valore transcendente, in quanto lega il particolare all’universale e la creatura al Creatore (...)”.

<sup>514</sup> *Tamże*, s. 305. Fabro mówi używa terminów „preducamentale-univoco” oraz „transcendentale-analogo”.

<sup>515</sup> *Tamże*: „Nel primo tutti i partecipanti hanno in sé la stessa formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti (momento aristotelico della partecipazione tomista). Nel secondo invece i partecipanti non hanno in sé ce una «*similitudine degradata*» del partecipato che sussiste in sé (...)”.

określeniu logicznemu”<sup>516</sup>. Próbuje jednak Fabro podać przybliżoną definicję terminu „partycypować”: orzeka się go o podmiocie, który posiada pewne cechy formalne lub akt (istnienia), ale nie na sposób wyłączny i całkowity<sup>517</sup>. Byt partycypujący posiada także niedoskonałe podobieństwo do bytu partycypowanego<sup>518</sup>. Ze względu na dwa główne rodzaje partycypacji (predykamentalną i treascendentalną), podobieństwo bytu partycypującego jako stworzonego może być odniesione do innego bytu stworzonego – partycypowanego, lub do Boga<sup>519</sup>. Dzięki partycypacji stworzeń w Bogu mogą one Go poznawać i kochać w sposób niedoskonały, poprzez cnoty teologalne, lub doskonały w wizji<sup>520</sup>. Byty rozumne przez partycypację osiągają to, co Fabro nazywa „attingere”, a więc bezpośrednio zjednoczenie i pełna komunია z Bogiem, którą doświadcza dusza zbawiona<sup>521</sup>. Ludzka natura osiąga takie zjednoczenie w Słowie Wcielonym, w jedności Osoby boskiej<sup>522</sup>. W ten sposób teoria partycypacji z płaszczyzny filozoficznej przechodzi w teologiczną<sup>523</sup>.

Teorię partycypacji w świetle przyczynowości pogłębia Fabro w dziele *Participation et causalité selon s. Thomas d’Aquin*. Czytamy tam, że Tomasz wyróżnił dwa rodzaje przyczyn odpowiednio do dwóch rodzajów partycypacji<sup>524</sup>, co odróżnia Akwinatę od Platona i Arystotelesa, ponieważ w platonizmie przyczynowość jest wyłącznie w płaszczyźnie wertykalnej, w arystotelizmie zaś w horyzontalnej<sup>525</sup>. Tomaszowa teoria przyczynowości, zdaniem Fabra, jest syntetyczna<sup>526</sup>. Przyczynowość związana z partycypacją predykamentalną m wpływ na pojedynczy byt, natomiast przyczynowość związana z partycypacją transcendentálną dotyczy całych rodzajów<sup>527</sup>. Jak mówi Fabro, przyczynowość transcendentálna i predykamentálna, „(...) oznaczają dla nas, jak w przypadku struktury bytu, napięcie między dwoma momentami przyczynowości, jakie spotykamy w każdym procesie

---

<sup>516</sup> *Tamże*, s. 309: „Evidentemente non si tratta di una definizione in senso rigoroso, ma soltanto di un’accurata descrizione nominale reale, poichè il «partecipare» è il rapporto metafisico supremo e sfugge ad una determinazione logica”.

<sup>517</sup> *Tamże*: „«Partecipare» si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale”.

<sup>518</sup> *Tamże*, s. 312.

<sup>519</sup> *Tamże*, s. 314.

<sup>520</sup> *Tamże*.

<sup>521</sup> *Tamże*.

<sup>522</sup> *Tamże*: „«Attingere» infine si ha nell’unione, pure immediata, che la natura umana ha avuto nel Verbo Incarnato con la natura divina, nell’unità della Persona divina (...)”.

<sup>523</sup> Por. A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 121-148.

<sup>524</sup> *Participation et causalité...*, *dz. cyt.*, s. 338.

<sup>525</sup> *Tamże*, s. 335.

<sup>526</sup> *Tamże*.

<sup>527</sup> *Tamże*, s. 338.

powstawania istnienia rzeczy<sup>528</sup>. A zatem, powstanie każdego bytu jest splotem dwóch przyczyn, przez które byty podlegają pod dwa rodzaje partycypacji. Inaczej mówiąc, rzeczy partycypują nieustannie zarówno w rodzajach, jak i w Bogu. Dzięki temu, według Fabra, Tomasz syntetyzuje myśl Platona jako twórcy teorii partycypacji z systemem Arystotelesa, którego metafizyka jest mu bliższa.

Dla głębszego zrozumienia różnic i punktów wspólnych partycypacji transcendentalnej i predykamentalnej, zatrzymajmy się jeszcze nad terminologią związaną z przyczyną transcendentalną i predykamentalną, gdyż to właśnie te przyczyny stoją za powstaniem relacji partycypacji w tych dwóch formach. W przypadku przyczyny transcendentalnej mamy następujące określenia<sup>529</sup>:

- 1) *causa motus, causa fieri, causa esse;*
- 2) *causa speciei, causa individui;*
- 3) *causa essentialis, causa accidentalis;*
- 4) *causa universalis = causa essendi, causa per motum = causa particularis;*
- 5) *agens univocum, aequivocum, analogicum;*
- 6) *causa generationis, causa creationis et conservationis;*
- 7) *agens intrinsecum, agens extrinsecum;*
- 8) *primum et proprius effectus Dei est ipsum esse;*
- 9) *causa animalis in quantum animal est causa entis quantum ens;*
- 10) *agens per essentiam, agens per participationem.*

Przyczyna transcendentalna jest więc powodem powstania bytów przygodnych, ich ruchu, istnienia. Dzięki przyczynie transcendentalnej byty przygodne są również podtrzymywane w istnieniu (*causa creationis et conservationis*), czyli pojawia się relacja partycypacji. Fabro odnosi działanie przyczyny transcendentalnej do Boga, zatem On jest tym, który podtrzymuje byty w istnieniu. Ostatnie określenie wskazuje na bezpośrednie powiązanie przyczyny transcendentalnej z partycypacją.

Przejdźmy do określeń przyczynowości predykamentalnej<sup>530</sup>:

- 1) *unumquodque agit secundum quod est in actu;*
- 2) *unumquodque operatur in quantum est ens;*
- 3) *potentia passiva sequitur ens in potentia, potentia activa sequitur ens in actu;*

---

<sup>528</sup> *Tamże*, s. 381: „Cette terminologie signifie pour nous, comme dans le cas de la structure de l'être, la tension entre les deux moments de la causalité, qu'on rencontre dans chaque proces de fondation ou de production de l'être des choses”.

<sup>529</sup> *Tamże*, s. 381-389.

<sup>530</sup> *Tamże*, s. 390-396.



- 4) *operatio sequitur virtutem causae;*
- 5) *sicut effectus primus formae est esse, ita secundus est operatio;*
- 6) *virtus inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis;*
- 7) *agens naturale facit unum, agens voluntarium facit plura;*
- 8) *agens naturale agit transmutando, agens separatum agit ad esse ipsum;*
- 9) *agens inferius praesupponit agens superius;*
- 10) *causa prima agit per seipsam, causa secunda per aliud.*

Wszystkie te określenia dotyczą relacji przyczynowej pomiędzy bytami skończonymi. Można powiedzieć, że przyczynowość predykamentalna jest w pewnym sensie (analogicznym) odzwierciedleniem przyczynowości transcendentalnej, ale w płaszczyźnie horyzontalnej. Nie ma tu jednak mowy o stwarzaniu, lecz o powodowaniu ruchu jednego bytu przez inny będący w akcji. Byty doskonalsze pełnią rolę przyczyn wobec bytów mniej doskonałych. Partycypacja predykamentalna w świetle przyczyny predykamentalnej polega więc na związku zależności w działaniu pomiędzy bytami, co widać w terminologii wskazującej na ten aspekt.

Cztery przedstawione rodzaje partycypacji przedstawiają bogatą problematykę związaną z tą teorią. Obejmuje ona zasadniczo całą rzeczywistość pokazując relacje między Bogiem a światem oraz między bytami skończonymi. Omawiając te cztery rodzaje partycypacji zwróciliśmy uwagę na wiele zagadnień dotyczących problematyki z nimi związanej. Prześledziliśmy tym samym historię teorii partycypacji po Tomasz, która zaznaczyła się odchodzeniem od egzystencjalnej koncepcji bytu, a tym samym powolnym zanikiem samej teorii. Jej odrodzenie nastąpiło wraz z powrotem do metafizyki Tomasza, szczególnie w XX wieku. Powstaje jednak pytanie o zgodność interpretacji teorii partycypacji analizując Geigera i Fabra z filozofią Tomasz z Akwinu. Spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie z perspektywy tomizmu egzystencjalnego.

## ROZDZIAŁ V

### PRÓBA OCENY

Po przedstawieniu dziejów teorii partycypacji, gdzie uwzględniliśmy szczególnie metafizykę Tomasza oraz ujęcia teorii przez Geigera i Fabra, w niniejszym rozdziale skupimy się na pokazaniu różnic i cech wspólnych pomiędzy Geigerem a Fabrem odnośnie do teorii. Autorzy ci twierdzą, że ich interpretacje problematyki partycypacji są zgodne z filozofią Akwinaty. Rozbieżności w ujęciach Geigera i Fabra prowokują postawienie pytania o autentyczność interpretacji filozofii Tomasza. Możemy również zapytać, czy jest w ogóle możliwe dokonać jednoznacznej wykładni myśli Tomasza? Odpowiedź negatywna oznaczałaby, że każda interpretacja Tomasza jest na swój sposób autentyczna, a różnice są rezultatem innego rozłożenia aspektów. Jeżeli jednak staniemy na stanowisku, że istnieje jedno prawidłowe rozumienie filozofii Akwinaty, to powinniśmy wskazać kryterium autentyczności i podać argumenty „za”. Ze względu na ważność problematyki istnienia, która należy do podstawowych zagadnień w myśli Doktora Anielskiego – zwłaszcza wyakcentowana przez nas doktryna o realnej różnicy między istotą a istnieniem – przyjmujemy tomizm egzystencjalny za ten nurt tomizmu, który jest najbliższy Tomaszowej wizji świata.

Różnice ujęć partycypacji u Geigera i Fabra wskazują na odmienne rozumienie przez nich filozofii Tomasza, nie zaś na inny aspekt tej filozofii. Cechy wspólne natomiast pokazują zasadnicze podejście Tomasza do partycypacji: jest ona relacją między Bogiem a światem mającą wpływ na istnienie i właściwości bytów partycypowanych. Powstaje pytanie, który z filozofów – Geiger czy Fabro – prezentuje teorię partycypacji zgodnie z metafizyką Tomasza. Dlatego podejmiemy próbę oceny ujęć teorii partycypacji u Geigera i Fabra. Na koniec spojrzymy na teorię partycypacji jako na warunek możliwości wyjaśnienia pochodzenia nauki, sztuki, religii i moralności, a więc składowych kultury stworzonej przez człowieka jako byt

partycypujący w Bogu. Ukażemy możliwość zastosowania teorii partycypacji do rozwiązywania problemów filozoficznych.

### 1. Różnice i cechy wspólne ujęć teorii partycypacji przez L. B. Geigera i C. Fabra

Patrząc na różnice między Geigerem a Fabrem w stosunku do omawianej teorii zważamy, że jedną z podstawowych jest ogólne tło ich podejścia do partycypacji. Geiger interpretował problematykę partycypacji w duchu platońskim, podczas gdy Fabro filozofował bardziej w nawiązaniu do Arystotelesa i Tomasza. Różnice te widać wyraźnie, kiedy porównamy wyróżnione przez autorów rodzaje partycypacji. Ze względu na ich specyfikę, wydaje się, że najważniejsze będzie porównanie partycypacji przez złożenie Geigera z partycypacją transcendentalną u Fabra oraz partycypacji przez podobieństwo z partycypacją predykamentalną.

Porównajmy najpierw partycypację przez złożenie z partycypacją transcendentalną pod względem różnic. Partycypacja przez złożenie – wbrew nazwie sugerującej nietożsamość istoty i istnienia – wywodzi się z filozofii Platona. Ten rodzaj partycypacji nie ma związku z przyczynowością, lecz wskazuje na pewien wpływ na materię. Partycypacja transcendentalna natomiast łączy się z przyczynowością wzorcą, sprawczą i celową. W związku z tym dotyczy ona przede wszystkim istnienia bytów, zaś partycypacja przez złożenie odnosi się do przyjmowania i posiadania przez materię elementu formalnego. Partycypacja przez złożenie nie wyjaśnia zatem istnienia bytów jako takich, a co najwyżej ich cechy nabyte w wyniku partycypacji. Geiger uważa, że samo przyjmowanie jest już partycypacją. Porządki logiczny i realny są tożsame. Fabro uznaje, że rzeczy powstają w wyniku działania przyczyny sprawczej a nie przez podobieństwo, co zakłada, że porządek logiczny i realny nie są identyczne.

Kolejną różnicą jest wyróżnienie przez Geigera trzech sposobów partycypacji przez złożenie, które nawiązują do założeń filozofii Platona. Dzięki partycypacji materia otrzymuje formę substancjalną. Może to oznaczać, że materia istniała przed otrzymaniem formy substancjalnej, co byłoby zgodne z doktryną o wieczności materii, jaka spotykamy u Greków. Podobnie substancje mogłyby istnieć bez przypadłości, których nabywają przez partycypację. Takie stanowisko jest zgodne z filozofią Platona, w której istnienie chaosu jako rzeczywistości nieuporządkowanej (=nieuformowanej) jest dopuszczalne. Fabro natomiast podkreśla, że byty materialne zaczynają istnieć po zadziałaniu przyczyny sprawczej. Relacja między Bogiem

a światem jest egzystencjalna, spowodowana wewnętrzną strukturą bytu, zwłaszcza realną różnicą między istotą a istnieniem. Z tego powodu świat musiał zostać stworzony *ex nihilo*.

Różnice pomiędzy Geigerem a Fabrem pokazują, że wywodzą oni teorię partycypacji z odmiennych paradygmatów, w świetle których interpretują metafizykę Tomasza. Dlatego, jak zobaczymy szczególnie w następnym podrozdziale, ujęcia Geigera i Fabra Tomaszowej teorii partycypacji nie spotkają się z całkowitą aprobatą ze strony tomistów egzystencjalnych, chociaż interpretacja Fabra jest bliższa Tomaszowi. Pomimo różnic, można znaleźć kilka punktów wspólnych w podejściu do prezentacji problematyki partycypacji u omawianych autorów.

Zarówno Geiger jak i Fabro uważają, że partycypacja dotyczy bytów realnych, to znaczy poznawalnych zmysłowo, nie zaś ogólnych czy myślonych. Partycypacja dla obu filozofów jest również związkiem realnym. Wprowadzona przez Geigera partycypacja *per essentiam* i *per participationem* koresponduje – jak się wydaje – z koncepcją bytu u Fabra<sup>531</sup>, która odbiega od tomistycznej teorii poznania w aspekcie bezpośredniego stwierdzenia istnienia bytu. Zdybicka określa Fabra jako oponenta sądowego poznania, zwłaszcza że nie docenił roli sądów egzystencjalnych<sup>532</sup>. Podobnie Geigera koncepcja bytu, jak wspomniany podział partycypacji sięgający swymi założeniami esencjalistycznej interpretacji bytu, nie gwarantuje osiągnięcia realizmu poznawczego<sup>533</sup>. Trzeba pamiętać, że Geiger mówiąc o partycypacji *per essentiam* i *per participationem* nawiązuje do problematyki teoriopoznawczej, z której wyrasta teoria idei<sup>534</sup>.

Epistemologia i partycypacja łączą się u Geigera i Fabra<sup>535</sup>. Warto zwrócić uwagę, że obaj filozofowie mówiąc o zagadnieniu poznania nawiązują do problematyki związanej z pojęciami ogólnymi i abstrakcyjnymi, przy czym Fabro czyni to w ramach partycypacji predykalnej. Pokazując wpływ partycypacji na ludzkie poznanie Geiger i Fabro pokazują źródła powstania samej problematyki, ale jednocześnie wskazują na Platona i w pewnej mierze przejmują jego paradygmat filozofii. Teoria poznania wydaje się być szczególnie wrażliwym obszarem, gdzie różne interpretacje rzeczywistości się odzwierciedlają. Dostrzeżenie związku poznania z partycypacją jest niewątpliwie zasługą omawianych filozofów, ale kontekst, w

---

<sup>531</sup> *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>532</sup> *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej...*, art. cyt., s. 91.

<sup>533</sup> Por. *tamże*, s. 100.

<sup>534</sup> Por. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platńskiej*, Katowice 1999, s. 25-34.

<sup>535</sup> Związek epistemologii z metafizyką zdaje się być uzasadniony, lecz powinno się zachować odrębność pomiędzy nimi. Jak pisze Jan Wadowski, „metafizyka jako filozofia pierwsza, jako baza wszelkiego filozofowania, musi być równocześnie teorią poznania, a także filozofią ostatnią, eschatologiczną, jeśli można tak powiedzieć” – *Metafizyka jako teoria poznania*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 2(2000), s. 128.

ramach którego związek ten jest zauważony, oddala Geigera (zwłaszcza) i Fabra od tomistyczno-egzystencjalnej epistemologii<sup>536</sup>.

---

<sup>536</sup> Próby łączenia teorii poznania z wiedzą *a priori* były co prawda podejmowane, ale rozumienie samego aprioryzmu jest inne niż aprioryzm skrajny w filozofii Platona – por. mój artykuł: R. Szopa, *Problem wiedzy a priori w świetle teorii partycypacji bytu*, „Kwartalnik Filozoficzny” z. 2(2014), s. 82-89; por. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 75-76; Tenże, *A priori – a posteriori*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2002; por. na temat cech wiedzy *a priori* – S. Judycki, „Wiedza *a priori*” – struktura problemu, „Roczniki filozoficzne”, nr 46/47(1998/1999), s. 10; por. A. Casullo, *A Priori Justification*, Oxford 2003, s. 4. Autor pokazuje, że współczesne rozumienie aprioryzmu zostało narzucone przez Kanta, nie jest jednak jedynym sposobem podejścia do zagadnienia.

Źródłem koncepcji teoriopoznawczych u Kanta upatruje Maryniarczyk w parmenidejskiej metafizyce. Lubelski tomista pisze tak: „Ujęcie teoriopoznawcze ma swe źródło w parmenidejskiej koncepcji bytu, tożsamego z przedmiotem myśli, w której poznanie konstytuuje istnienie (byt). Descartes, szukając punktu wyjścia wszelkiej nauki, wskazał na *cogito* (*cogito ergo sum*) jako miejsce «istoczenia» bytu. Kant podał określone przez rozum krytyczny warunki bycia istoty, która jest kategorią *a priori* poznania (filozofia transcendentalna). W nurtach pokantowskich istota pojmowana jest także jako korelat czystej świadomości lub warunek sensowności (fenomenologia) albo czysto językowy znak myślącej myśli, stanowiący przedmiot analiz i poznania (filozofia analityczna)” – *Istota*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, (red. S. Wielgus), Lublin 1997, kol. 538.

Spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami aprioryzmu jest w filozofii bardzo rozległy. Tomizm egzystencjalny opowiada się zdecydowanie przeciwko aprioryzmowi. Krąpiec określa *a priori* jako „przed-sąd” pozbawiający filozofię wartości poznawczej, czyli rzetelności, prawdziwości i sprawdzalności – *A priori*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2002, s. 303. Por. M. Devitt, *There is no a priori*, w: E. Sosa, M. Steup (red.), *In Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford 2005, s. 105-113. Devitt jest przeciwnikiem aprioryzmu argumentując, że zagadnienie konieczności w poznaniu nie musi być łączone z aprioryzmem a odrzucenie aprioryzmu nie prowadzi do sceptycyzmu. Por. L. Bonjour, *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Oxford 2002, s. 78-79.83.

Na gruncie nauk szczegółowych problematyka teoriopoznawcza jest rozpatrywana z punktu widzenia nauki o mózgu i z naturalizowanej filozofii umysłu. W ramach problemu psychofizycznego najważniejsze wydaje się pojęcie przyczynowości i związany z nim trylemat – J. Bremer, *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*, Kraków 2001, s. 28:

- zjawiska mentalne i fizyczne są od siebie różne i tych pierwszych nie da się wyjaśnić fizycznie;
- zjawiska mentalne mogą wpływać na zjawiska fizyczne;
- zjawiska fizyczne w swoim zakresie są zamknięte.

W klasycznej antropologii człowiek jest jednością duszy i ciała. Problem psychofizyczny jest zasadniczo obcy takiej wizji człowieka. Współcześni filozofujący neurologowie, jak G. Roth, twierdzą, że pojęcie duszy jest w ogóle niestosowane do badań na mózgu lub sprowadzają duszę do płaszczyzny naturalistycznej, co jest wyrazem neurodeterminizmu – J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013, s. 23.

Powstaje tu interesująca kwestia związku umysłu z duszą. Czy można umysł oddzielić od duszy? Vittorio Possenti twierdzi, że „ściśle rzecz biorąc, umysł nie jest duszą, lecz jedną z jej władz. Badanie umysłu, którym zajmują się filozofii umysłu, nauki o umyśle i nauki o mózgu, dotyczy zatem władzy duszy, a nie samej duszy” – *Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin 2007, s. 117. Zdaniem włoskiego filozofa „problem związku umysł – ciało jest źle postawiony, jeśli próbuje skonfrontować rzecz nazywaną ciałem z czymś, co nie jest jednak rzeczą, ale działaniem” – *tamże*, s. 128. Umysłu nie da się sprowadzić do kategorii fizycznych, gdyż posiada cechę intencjonalności, „która nie ma najmniejszego związku ze zdarzeniami neurologicznymi” – *tamże*, s. 131.

Co jest jednak przyczyną redukcjonizmu, tj. traktowania umysłu jako bytu materialnego? Wydaje się, że przyczyniła się do tego współczesna nauka, zwłaszcza wypracowane przez nią „argumenty na rzecz kinetyczno-molekularnego modelu budowy materii” – Z. E. Roskal, *Człowiek jako agregat cząstek materialnych*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza, umysł, ciało...*, dz. cyt., s. 153. W filozofii umysłu panuje obecnie silnie fizykalizm, który ma swoje źródło w materializmie. Oznacza to, że fizykę traktuje się jako jedyną naukę, która „mówi” prawdę o rzeczach istniejących – J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder 2011, s. 16. Trzeba jednak podkreślić, że powstanie problemu psychofizycznego jest związane z filozofią Kartezjusza, który wprowadził dualizm. Kartezjusz uważał, że posiadanie umysłu implikuje istnienie duszy, którą rozumiał jako byt spoza przestrzeni fizycznej odpowiedzialny za „aktywności mentalne jak myślenie i bycie świadomym” – *tamże*, s.11.

Przejdźmy teraz do partycypacji przez ograniczenie formalne/podobieństwo Geigera oraz do partycypacji predykamentalnej Fabra. Zaczniemy od różnic. Geiger upatrywał podobieństwo bytów w odniesieniu do Boga, a więc kwestę tę rozwiązywał w aspekcie wertykalnym. Fabro natomiast uznawał partycypację predykamentalną w płaszczyźnie horyzontalnej, dlatego nie mógł podobieństwa rzeczy tłumaczyć poprzez odwołanie się do Boga. Zdaje się, że Fabro przeciwstawiał sobie relację podobieństwa do istnienia bytów, czyli podobieństwo nie jest rezultatem istnienia (por. partycypację transcendentálną). Z tego powodu różnice między partycypacją predykamentalną a transcendentálną są głębsze u Fabra, niż między partycypacją przez złożenie a partycypacją przez podobieństwo u Geigera. Trzeba przyznać, że Geigera ujęcie teorii partycypacji chociaż bardziej odległe od metafizyki Tomasza niż ujęcie Fabra, to jednak wykazuje większą spójność.

Geiger koncentruje się na pokazaniu zależności stworzeń od Boga jako Racji ich podobieństwa. Bóg jest prawdziwym dobrem i partycypacja uzasadnia, dlaczego wszystkie byty są dobre jako pochodne od Bytu Pierwszego. Partycypacja przez podobieństwo pokazuje stan umniejszony i uszczegółowiony bytów przygodnych wobec Boga. Takie stanowisko zakłada *implicite* odwołanie się do filozofii apofatycznej, ponieważ stan umniejszony Bożych doskonałości w bytach przygodnych wyraża *de facto* ich niepodobieństwo do Boga. Geiger twierdzi, że partycypacja jest emanacją boskiej istoty na byty, które są odbiciem jej doskonałości. Partycypacja przez podobieństwo posiada zatem wyraźny rys neoplatoński. W myśli Plotyna spotykamy właśnie kwestie apofatyizmu i emanatyizmu.

Związek Geigera z Plotynem jest widoczny szczególnie na gruncie emanacjonizmu. Plotyn, uważał, że Bóstwo (Jednia) emanuje z siebie byty, a one posiadają tę boską substancję<sup>537</sup>. Jednia jest czynnikiem jednoczącym wszystkie byty, w którym wszystko jest zrelacjonowane do wszystkiego<sup>538</sup>. Nauka Plotyna o jednoczącej roli jedni koresponduje z twierdzeniem Geigera, że partycypacja pokazuje umniejszone i uszczegółowione podobieństwo wszystkich bytów do Boga, którego substancję posiadają. Dodajmy, że u Plotyna emanacjonizm nie oznacza aktu stwórczego *ex nihilo*<sup>539</sup>. Dla Geigera partycypacja również nie wyjaśnia pochodzenia bytów na drodze stwarzania.

Jest jeszcze jeden moment zbieżności pomiędzy Geigerem a Plotynem wskazujący na różnice w tradycjach filozoficznych, w które wpisują się Geiger i Fabro, a mianowicie mistyka.

---

<sup>537</sup> L. Nelstrop, K. J. Magill, B. B. Onishi, *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*, Farnham 2009, s. 26-27.

<sup>538</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>539</sup> *Tamże*.

Plotyn twierdzi, że ostatnim etapem dla duszy jest ekstatyczne zjednoczenie z Jednią<sup>540</sup>. Geiger natomiast mówiąc o mistyce podkreśla jej neoplatońskie korzenie, zwłaszcza relację podobieństwa<sup>541</sup>. W ten sposób partycypacja przez podobieństwo wskazuje czynnik unifikujący bytu. Partycypacja predykamentalna Fabra jest zorientowana na ukazanie i wyjaśnienie źródeł pluralizmu bytowego. Fabro, co prawda, nie twierdzi, że partycypacja predykamentalna jest zamienna z transcendentalną, tak jak Geiger, który uważa, że wyróżnione przez niego dwa rodzaje partycypacji są zamienne, co stanowi kolejną różnicę między filozofami, ale wskazując na dwa typy materii – *materia communis* i *materia determinata* – nawiązuje do nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem, stojącą u podstaw partycypacji transcendentalnej. Tym samym Fabro wpisuje się w to, co tomiści egzystencjalni nazywają realistyczną interpretacją rzeczywistości.

Pluralizm bytowy w egzystencjalnej koncepcji bytu jest tłumaczony realną różnicą między istotą a istnieniem. Ignacy Dec wyjaśnia:

„Realna różnica między istotą a istnieniem w bytach przygodnych uzasadnia zdeterminowanie bytu istniejącego w sobie, tłumaczy ostatecznie pluralizm bytowy. Gdyby bowiem istnienie nie było rzeczywiście różne od istoty, wówczas poszczególne byty substancjalne, tak jak mają wspólną istotę, posiadałyby wspólne istnienie. Przez to nie różniłyby się między sobą i stałyby się czymś jednym. Ponieważ jednak w rzeczywistości istnieje różnica pomiędzy poszczególnymi bytami substancjalnymi, przeto wynika ona z realnej różnicy między substancją – istotą a determinującym ją istnieniem”<sup>542</sup>.

Stanowisko tomizmu egzystencjalnego odnośnie do pluralizmu bytowego jest analogiczne do Fabra. Zauważmy, że z jednej strony mamy różnice między terminami: *materia communis*

---

<sup>540</sup> *Tamże*, s. 28.

<sup>541</sup> *La Participation...*, dz. cyt., s. 217. Geiger uważa, że partycypacja przez złożenie nie w pełni oddaje rzeczywistość unii mistycznej, dlatego należy się odwołać do neoplatonizmu: „Elle ne fournit par contre qu'un faible aliment au besoin d'union mystique qui fait équilibre à a révérence, dans le néo-platonisme authentique, et en vérité. Pour fonder philosophiquement cette union, c'est sur les relations de similitude que l'esprit se porte, similitude, qui en dépit de la distance infinie maintient entre l'Absolu et le créé une parenté réelle, où le créé apparaît plutôt comme l'étincelle jaillie d'un feu infini et qui aspire à y retourner”.

Teologia chrześcijańska w pewnym sensie dziedziczy podejście Plotyna do mistyki, bowiem łączy Objawienie z apofatyzmem, przy czym Objawienie Boże można traktować również szerzej, jako teofanię Boga poprzez świat stworzony: „W chrześcijańskiej wizji świata wszystko, co istnieje, jest manifestacją Boga Stwórcy, swoistą teofanią, ukazywaniem Jego istnienia i natury. Jednocześnie z racji swej nieskończoności Bóg jest całkowicie transcendentny wobec świata, który nie może Go w żaden sposób ogarnąć ani poznawczo wyczerpać. Pierwsze przekonanie tworzy katafaticzną, afirmatywną, pozytywną drogę orzekania o Bogu, na której podstawą wszelkich twierdzeń jest widzenie świata jako skutku działania Stwórcy. Natomiast zasadnicza inność Boga, wynikająca z Jego transcendentności, stanowi fundament drogi apofaticznej, czyli twierdzeń negatywnych, które za pomocą przeczenia, paradoksu, antynomii starają się opisać Bożą naturę. Chociaż mistycy chrześcijańscy dostrzegają wartość i potrzebę obu sposobów mówienia o Bogu, to jednak uznają zdecydowanie wyższość teologii apofaticznej” – M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 1(2010), s. 229-230.

<sup>542</sup> *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 51.

– substancja/istota, *materia determinata* – istnienie, które to terminy są do siebie niesprowadzalne, ale z drugiej strony można dostrzec między nimi relację odpowiedniości. W porównaniu do Geigera, Fabro upatruje w partycypacji możliwość wyjaśnienia pluralizmu bytowego, podczas gdy Geiger widzi w niej czynnik unifikujący.

Różnice ujęć teorii partycypacji u Geigera i Fabra są spowodowane innym podejściem do teorii wynikającym z odmiennych tradycji filozoficznych. Obaj filozofowie uważają jednak, że prezentowane przez nich interpretacje są zgodne z metafizyką Tomasza. W następnym podrozdziale zostanie podjęta próba oceny zgodności ujęć Geigera i Fabra z metafizyką Tomasza z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego.

## 2. Próba oceny ujęć L. B. Geigera i C. Fabra w perspektywie tomizmu egzystencjalnego

Wydaje się, że podejście Geigera do teorii partycypacji jest zbyt zogniskowane na Platońskim rodowodzie teorii<sup>543</sup>. Biorąc pod uwagę ogólne cechy partycypacji, jakie spotykamy u Geigera, a które nie są do końca zgodne z tomistyczno-egzystencjalną koncepcją filozofii, to m.in: brak odniesienia do teorii analogii bytu w kwestii podobieństwa bytów między sobą, tożsamość/zamiennosc logiki z bytem realnie istniejącym, inne niż Tomaszowe ujęcie doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem, pojawienie się nawiązań do emanacjonizmu. Prześledźmy teraz opinie komentatorów filozofii Tomasza odnośnie do ujęcia teorii partycypacji u Geigera.

Zdaniem Zdybickiej partycypacja przez złożenie dotyczy poznania wewnętrznej struktury bytów skończonych, zaś partycypacja przez podobieństwo ujmuje byty skończone w ich jedności, „a więc jako partycypacje Bytu Pierwszego i Doskonałego”<sup>544</sup>. W zależności od tego, czy na pierwszym miejscu stawiamy złożenie czy ograniczenie, mamy albo partycypację przez złożenie, albo przez ograniczenie, a obydwie nie muszą się wykluczać. Można jednak wskazać, który rodzaj partycypacji jest preferowany przez Tomasza. Zdaniem Geigera jest to partycypacja przez ograniczenie formalne, a nie przez złożenie, gdyż „partycypacja formalna, ukazuje dogłębną jedność rzeczywistości, a bez tego nie ma prawdziwej syntezy

---

<sup>543</sup> Trzeba dodać, że – jak pokazuje również Zdybicka – „Tomasz z Akwinu podejmuje myśl Platona o partycypatywnym sposobie bytowania rzeczy wielorakich i zmiennych” – *Ontyczna wspólnota bytów...*, art. cyt., s. 85. Sam fakt, że Geiger podkreśla Platońskie pochodzenie teorii partycypacji nie oznacza jeszcze odejście od doktryny Tomasza. Chodzi raczej o rozwiązanie, jakie Tomasz uczynił, aby wyjaśnić relacje między Bogiem a światem, zwłaszcza w zakresie jedności i wielości bytów. Rozwiązanie Tomasza opiera się na egzystencjalnej koncepcji jedności jako własności transcendentalnej bytu – *tamże*. Wydaje się, że Geiger odbiegł od tego Tomaszowego rozwiązania.

<sup>544</sup> *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 67.



filozoficznej<sup>545</sup>. Według Geigera również Tomasz spotkał się z problemem stosunku Jednego do wielości i dlatego opowiedział się za partycypacją przez podobieństwo<sup>546</sup>. Komentator filozofii Tomasza, John F. Wippel twierdzi, że Tomasz wybierając partycypację przez podobieństwo unika panteizmu, bo gdyby ktoś rozumiał partycypację jako udzielanie się boskiej istoty stworzeniom, to popadłby w pewien rodzaj panteizmu<sup>547</sup>. Dlatego – zdaniem Wippela – Tomasz wyjaśnia, „że Bóg partycypuje w stworzeniach w tym sensie, że wciąż jest niepartycypowany przez nie substancjalnie. Innymi słowy, Bóg nie jest obecny w stworzeniach przez swą substancję czy istotę”<sup>548</sup>. A byłoby tak w przypadku partycypacji przez złożenie. Geiger bowiem wyjaśnia precyzyjnie czym jest dla niego partycypacja przez złożenie. Zacytujmy tu niecytowany dotąd fragment, który może stanowić pewne uzupełnienie do poprzedniego rozdziału: „Definiuje się zatem w następujący sposób: partycypacja polega na tym, że podmiot odgrywający rolę materii przyjmuje, i w następstwie tego posiada pewien element spełniający funkcję formy”<sup>549</sup>. Jest to zatem przyjmowanie i posiadanie przez materialny podmiot formy.

Przedstawmy jeszcze inny fragment, w którym Geiger mówi o partycypacji przez podobieństwo: „Partycypacja przez podobieństwo lub przez hierarchię formalną, gdzie partycypacja nie wyklucza, a co więcej, wręcz implikuje tożsamość pomiędzy istotą tego, co jest przez partycypację a tym, co jej przysługuje”<sup>550</sup>. Chodzi zatem o tożsamość pomiędzy istotą, w której partycypuje byt i jego atrybutami. W ten sposób, unikając partycypacji przez złożenie, miałby Akwinata uniknąć panteizmu, gdyż „partycypacja nie angażuje bytów stworzonych do brania udziału w *esse* Boga. Raczej, jak wyjaśnia Wippel, każdy skończony byt partycypuje przez podobieństwo czy porównanie z tym, co jest boskim *esse*, czyli, każdy

---

<sup>545</sup> *Tamże*, s. 68.

<sup>546</sup> J. F. Wippel, *dz. cyt.*, s. 126.

<sup>547</sup> *Tamże*, s. 120: „Thomas is evidently much concerned in this context about avoiding any semblance of a pantheistic interpretation of the procession of creatures from God. In fact, as he has implied, if one were to understand participation as meaning that the divine essence itself is communicated to creatures, this would involve a kind of pantheism”.

<sup>548</sup> *Tamże*: „that God is participated in by creatures in such fashion that he still remains unparticipated with respect to his own substance (or essence). In other words, God does not communicate his own substance or essence to creatures”.

<sup>549</sup> *La Participation...*, *dz. cyt.*, s. 28: „On peut donc la définir de la manière suivante: la participation est la *réception* et conséquemment la *possession* d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière”.

<sup>550</sup> *Tamże*, s. 47: „la participation par similitude ou par hiérarchie formelle, où la participation n'exclut pas, bien plus où elle *implique l'identité* entre l'essence de ce qui est par participation et ce qu'on lui attribue”.

ma swój własny nieodłączny *actus essendi*, który jest stworzony w nim przez Boga<sup>551</sup>. Czy rzeczywiście takie przedstawienie problem partycypacji jest zgodne z systemem Tomasza?

Jeżeli każdy byt istnieje tylko na mocy podobieństwa do bytu Bożego, to na czym to podobieństwo polega? Geiger mówi tu o podobieństwie niezupełnym, które wykazuje rzeczywistą referencję bytów do Boga wraz z wszystkimi transcendentaliami<sup>552</sup>. Jest to więc jakies „pokrewieństwo” bytów do Boga<sup>553</sup>. Podsumowując partycypację przez podobieństwo u Geigera, Zdybicka stwierdza:

„Tak rozumiana partycypacja rozwiązuje więc problem relacji zachodzących między Bogiem a światem w płaszczyźnie przede wszystkich formalno-doskonałościowej, chociaż podobieństwo dotyczy właściwości transcendentalnych. Jest to właśnie partycypacja przez ograniczenie formalne, która czyni zadość jej definicji: być w sposób cząstkowy tym, co przysługuje w pełni czemu innemu. Zupełnie wyraźnie zresztą Geiger stwierdza, iż w partycypacji zachodzącej między Bytem Pierwszym i bytami skończonymi można dostrzec pewną tożsamość z partycypacją platońską<sup>554</sup>.

Geiger uważał, że teoria partycypacji nie wyjaśnia relacji bytów przygodnych do Boga, gdyż nie pokazuje zależności w istnieniu oraz „rozumności i wolności Boga w dziele stworzenia”<sup>555</sup>. Partycypacja nie jest związana z przyczynowością sprawczą, a jedynie z przyczynowością wzorcą, bowiem przyczynowość sprawcza implikuje kreacjonizm, a partycypacja dotyczy jedynie stopni w bycie, a nie ich istnienia<sup>556</sup>. Warto zatem zadać pytanie, czy tak przedstawiona teoria partycypacji jest zgodna z filozofią Tomasza. Odpowiedzi udziela Zdybicka:

„Przyjęcie w jednym systemie dwu rodzajów partycypacji, a więc partycypacji przez ograniczenie formalne i przez złożenie, burzy jedność ujęcia Tomaszowego (...). Przyznanie podstawowej roli partycypacji przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, świadczy o nieprzewyciężonym platonizmie w rozumieniu partycypacji, z czym Geiger zresztą się nie kryje (...)<sup>557</sup>.

---

<sup>551</sup> G. T. Doolan, *dz. cyt.*, s. 207: „participation does not involve created beings sharing or taking a part of God’s *esse*. Rather, as Wippel explains, it means that every finite being has a participated likeness to or similitude of that divine *esse*, that is, each has its own intrinsic *actus essendi*, which is efficiently caused in it by God”.

<sup>552</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 69.

<sup>553</sup> *Tamże*.

<sup>554</sup> *Tamże*, s. 70. Geiger pisze tak: „Si donc on peut reconnaitre dans la participation entre l’Être Premier et le êtres finis une identité certaine avec la participation platonicienne, la difference fondamentale reside dans les limites qui lui sont imposées” – *La Participation...*, *dz. cyt.*, s. 377.

<sup>555</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 70

<sup>556</sup> *Tamże*, s. 71.

<sup>557</sup> *Tamże*. Por. tenże, *Analiza pojęcia partycypacji...*, art. cyt., s. 60.

Jak podkreśla Zdybicka, fakt, że Geiger przyjmuje „w jednym systemie dwu rodzajów partycypacji (...) burzy jedność ujęcia Tomaszowego i tej jedności nie uratuje się przez preferowanie jednego z tych rodzajów partycypacji”<sup>558</sup>. Poza tym, dla Geigera „proste podobieństwo wyprzedza złożenie z istoty i istnienia (a przez to odsunięcie złożenia z istoty i istnienia w filozoficznej analizie na plan bardzo daleki), świadczy o zbyt formalistycznym ujęciu bytu i niedostrzeżeniu w nim podstawowej roli istnienia”<sup>559</sup>.

Cechą konstytutywną partycypacji dla Tomasza jest zależność w istnieniu. Wszystko inne jest wtórne wobec tego faktu. Aby było podobieństwo bytów do Boga, to te byty muszą najpierw realnie zaistnieć. Nawet przed powstaniem świata Bóg był w stanie go poznawać, ale to nie oznacza, że już wtedy nastąpiła partycypacja. Wydaje się zatem słuszne stwierdzenie, że

„Geiger nie uwzględnia wewnętrznej struktury bytu, co wydaje się wyraźnie niezgodne z postawą Tomasza i duchem tomizmu, dla którego czymś najistotniejszym jest branie pod uwagę właśnie wewnętrznej struktury bytu. W ustaleniu stosunków zachodzących między tym, co jest *per essentiam* i tym, co jest *per participationem*, najważniejsze jest przecież to, że pierwszy jest prostym niezłożony, a drugi złożony. Nie ma bowiem, według Tomasza, innej drogi filozoficznej, prowadzącej do poznania związków między Absolutem i bytami pochodnymi, jak poprzez analizę i interpretację danych w bezpośrednim doświadczeniu bytów i wgląd w ich wewnętrzną strukturę, a przede wszystkim dostrzeżenie analogicznej funkcji istnienia”<sup>560</sup>.

Dlaczego jednak Geiger uważał, że istotniejsza jest partycypacja przez podobieństwo, a nie przez złożenie? Otóż Geiger „argumentuje, że trzeba mieć na myśli partycypację przez podobieństwo, kiedy mówi się o partycypacji w *esse* (raczej niż partycypację przez złożenie), ponieważ kiedy Bóg stwarza byt, byt nie może otrzymać *esse* zanim sam zaistnieje, bo otrzymane *esse* jest jego przyczyną”<sup>561</sup>. A zatem, istota bytu musiała poprzedzać jego istnienie, aby byt jako byt mógł zaistnieć. Swoje istnienie bowiem byt czerpie ze swej istoty. Można tu dostrzec pewien nietomistyczny schemat w rozumowaniu, bowiem skoro istota bytu istnieje, to czym się różni owe istniejące *esse* od egzystencji bytu jako takiej? Byłoby tu jakieś zdwojenie samego istnienia w jednym bycie lub po prostu unifikacja istoty i istnienia. Z takim brakiem różnicy między istotą a istnieniem spotykamy się u Arystotelesa, stąd Geiger sądzi, że właśnie od niego Tomasz zaczerpnął pomysł partycypacji przez podobieństwo<sup>562</sup>. Poza tym, Geiger

---

<sup>558</sup> *Tamże*.

<sup>559</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 72.

<sup>560</sup> *Tamże*.

<sup>561</sup> J. Rziha, *dz. cyt.*, s. 17: „argues that must have had participation by similitude in mind when speaking of participation in *esse* (rather than participation by composition), because when God produces a creature, the creature cannot receive *esse* before it exists because it is caused by receiving *esse*”.

<sup>562</sup> *Tamże*.

uważa, że sam Tomasz uznawał partycypację przez podobieństwo jako bardziej fundamentalną, gdyż

„złożenie z istoty i istnienia może jedynie tłumaczyć wewnętrzną strukturę bytu, nie jego pochodzenie czy relacje do Pierwszej Przyczyny. Stąd, chociaż Geiger przyznaje, że partycypacja przez złożenie jest obecna w już istniejących bytach, wcześniejszą od tej formy partycypacji jest partycypacja przez podobieństwo, która jest przyczyną istnienia stworzonego jako opartego na partycypacji podobieństwa do Pierwszego i Doskonałego Bytu”<sup>563</sup>.

Moc sprawcza polega więc na samym podobieństwie, ono konstytuuje istnienie. Można więc powiedzieć, że Geiger uwzględnił w partycypacji aspekt wertykalny, ale w płaszczyźnie formalnej bez wyjaśnienia przyczyny istnienia różnych stopni udziału w jednej doskonałości, a więc „faktu wielości bytów i ich ustopniowania (przyjmuje to jako rzecz oczywistą), co wiąże się z nieuwzględnieniem aspektu horyzontalnego bytów, całej dziedziny predykamentalnej”<sup>564</sup>.

Dyskusyjna jest także problematyka teoriopoznawcza, którą przyjmuje Geiger. Zdybicka zwraca uwagę na dwa aspekty: unifikującą rolę intelektu (dążenie do jedności), dialektykę jako ujmowanie stopni bytu z równoczesnym ujęciem Bytu Pierwszego<sup>565</sup>. Zdaje się, że epistemologia ta jest pochodną przyjętej koncepcji bytu. Jeżeli bowiem czymś pierwotnym jest podobieństwo do Boga, to należy wówczas szukać cech wspólnych, co z kolei prowadzi do emanacjonizmu, a dalej do panteizmu. Wydaje się, że Geiger zapomniał o bardzo ważnej dla tomizmu analogii bytu. To właśnie analogiczne ujęcie rzeczywistości pozwala mówić o podobieństwie bytów do Boga i jednocześnie zachować ich odrębność wskazując na własną egzystencję, podtrzymywaną wszakże przez Boga. Trzeba jednak dodać, że problematyka teoriopoznawcza obejmuje również zagadnienia, które są kluczowe dla tomizmu egzystencjalnego. Kwestia dotyczy bowiem z jednej strony procesu poznania, z drugiej odniesienia rozumu ludzkiego do rzeczywistości. Godne uwagi jest to, że Geiger połączył teorię partycypacji z epistemologią wskazując, że teoria stanowi ogólne tło dla bardziej szczegółowych zagadnień.

Trzeba też zwrócić uwagę na inne, zgodne z metafizyką Tomasza analizy Geigera odnośnie do teorii partycypacji. Zwraca on (Geiger) uwagę, że partycypacja wyraża stan umniejszony

---

<sup>563</sup> *Tamże*, s. 17-18: „the composition of essence and existence can only explain the internal structure of being, not its production or relation to the First Cause. Hence, although Geiger admits, that participation of composition is present in already existing beings, prior to this form of participation is participation by similitude, which causes created existence as a participated likeness to the First and Perfect Being”.

<sup>564</sup> Z. J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji...*, art. cyt., s. 61.

<sup>565</sup> Tenże, *dz. cyt.*, s. 73.

i uszczegółowiony bytów oraz ich upodobnienie do Boga. Jest to zatem relacja zależności, przynajmniej w zakresie właściwości transcendentalnych bytów. Partycypacja pozwala zrozumieć inteligibilność świata, która została mu nadana z postanowienia Bożego. Oznacza to *de facto*, że świat stworzony jest śladem Boga i prowadzi do Niego. Teoria pozwala zrozumieć również różnice w posiadaniu doskonałości przez poszczególne byty. Geiger podkreśla, że od strony świata stworzonego partycypacja jest biernym przyjmowaniem, ponieważ tylko Bóg może działać.

Analizy Geigera przedstawiają teorię partycypacji w nawiązaniu do jej twórcy, Platona, i w tym duchu założyciela Akademii Geiger interpretuje metafizykę Tomasza. W rezultacie otrzymujemy koncepcję bytu zbliżoną do arystotelizmu. Jest tak dlatego, ponieważ filozofia Platona jest – przynajmniej w perspektywie tomizmu egzystencjalnego – niekompatybilna z filozofią Tomasza, ale, zdaniem Geigera, Akwinata nawiązywał do Platona jako twórcy teorii partycypacji. Rozbieżność pomiędzy Tomaszem a Platonem odnośnie do teorii partycypacji pojawia się w już w punkcie wyjścia. Założyciel Akademii „odkrył” świat idei poprzez problematykę teoriopoznawczą. Tomasz natomiast doszedł do odkrycia świata transcendentalnego na podstawie metafizyki. Stąd też, Tomasz musiał wziąć pod uwagę przede wszystkim ontyczną strukturę bytu. Zmienia się zatem charakter partycypacji u Tomasza w stosunku do Platona. Jeżeli byśmy chcieli do Tomaszowej metafizyki zastosować filozofię Platona, przynajmniej w kontekście teorii partycypacji, to otrzymalibyśmy – jak można wnioskować z nauki Geigera odnośnie do teorii – koncepcję bytu według Arystotelesa.

Geiger uważał, że spośród dwóch rodzajów partycypacji wyróżnionych przez siebie, partycypacja przez podobieństwo jest głównym rodzajem przyjmowanym przez Tomasza za pośrednictwem Arystotelesa. Implikuje to określoną metafizykę, w której teoria partycypacji może być rozpatrywana w świetle przyczyn, ale brakuje przyczyny stwórczej, dla tomizmu egzystencjalnego konstytuującej relację pomiędzy bytem przygodnym a Bogiem. Dlatego – pomimo niewątpliwie dużego wkładu w rozumienie Tomaszowej teorii partycypacji – interpretacja Geigera w perspektywie tomizmu egzystencjalnego jest zbyt esencjalistyczna.

Interpretacja teorii partycypacji zaproponowana przez Fabra budzi mniej wątpliwości wśród tomistów egzystencjalnych niż ta zaproponowana przez Geigera. Szafranski pisze, że „dzieło Fabra (...) zostało przyjęte w świecie naukowym z dużym uznaniem”<sup>566</sup>. Podczas gdy koncepcja bytu Geigera „jest całkowicie esencjalistyczna”<sup>567</sup>, to według Fabra

---

<sup>566</sup> *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>567</sup> *Tamże*, s. 27.

„złożenie z istoty i istnienia stanowi element konstytucyjny wszelkiego bytu partycypowanego i na tym złożeniu zasadza się całkowita zależność tego bytu od bytu, który jest ze swej istoty (per essentiam), czyli Boga”<sup>568</sup>.

Mimo to, Zdybicka robi pewne zastrzeżenie, co do koncepcji bytu zaprezentowanej przez Fabra, ponieważ jest to koncepcja bytu, „której nie da się określić jako ściśle esencjalistyczną, ale która zupełnie wyraźnie odcina się od tzw. egzystencjalnej koncepcji bytu typu Maritaina, Gilsona czy Krapca”<sup>569</sup>.

Dlaczego zatem Fabra koncepcja bytu jest niezupełnie zgodna z tomistycznym egzystencjalizmem? Otóż

„Fabro odróżnia (a nawet przeciwstawia) w bycie: 1° egzystencję jako historyczny, zmienny «fakt» aktualnej rzeczywistości bytu oraz 2° *esse ut actus essendi*, czyli partycypowane *esse*; wewnętrzny intensywny akt bytu”<sup>570</sup>.

Fabro robi więc rozróżnienie na egzystencję i *esse ut actus essendi* traktując te dwa rodzaje istnienia jako rozłączne<sup>571</sup>. Poznając zaś byt, poznajemy jego egzystencję, która wyraża element treściowy w bycie, a nie jego istnienie, natomiast samo poznanie nie ma charakteru sądu, bo dokonuje się w procesie abstrakcji<sup>572</sup>. A zatem Fabro

„odrzuca przyjmowaną przez tomistów egzystencjalnych koncepcję bezpośredniego stwierdzenia istnienia przy pomocy sądów egzystencjalnych. Zupełnie też nie wspomina o metodzie separacji jako sposobie ujęcia poznawczego bytu, a nawet przeciwstawia się pogładowi, jakoby sąd stanowił odpowiedni akt poznawczy umożliwiający ujęcie wewnętrznej struktury bytu”<sup>573</sup>.

Fabro uważa, że o istnieniu rzeczy dowiadujemy się poprzez intuicję zmysłową<sup>574</sup>. Stwierdzenie to zasadniczo nie jest niezgodne z realizmem tomistycznym. Według Jana Wadowskiego „Poznanie intuicyjne w tomizmie rozumiane jest jako pewna oczywistość wglądu. Realizm tomistyczny zasadza się zdecydowanie na pierwszeństwie bytu przed myślą. W żadnym wypadku jednak nie kwestionuje się w tomizmie istnienia fundamentalnej intuicji

---

<sup>568</sup> *Tamże*.

<sup>569</sup> *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>570</sup> *Tamże*, s. 76.

<sup>571</sup> *Tamże*.

<sup>572</sup> *Tamże*, s. 77. Zdybicka przytacza tu następujący fragment z dzieła Fabra: „On doit reconnaître que c’est la perception immédiate, externe et interne, qui nous met avant tout en contact direct avec l’existence ou avec la réalité et l’actualité de fait des choses” – *Participation et causalité...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>573</sup> Z. J. Zdybicka, dz. cyt., s. 77. Por. tenże, *Analiza pojęcia partycypacji...*, art. cyt., s. 66-67.

<sup>574</sup> *La nozione...*, dz. cyt., s. 194.

naszego własnego «ja», jak i intuicji bytu»<sup>575</sup>. Autor przyznaje jednak, że Krąpiec nie wspomina o intuicji, kiedy mówi o bezpośrednim, bezznakowym poznaniu istnienia rzeczy<sup>576</sup>.

Powodem, dla którego tomizm egzystencjalny raczej – jak się wydaje – unika mówienia o intuicji w przypadku poznania istnienia może być fakt związania pojęcia intuicji zmysłowej z filozofią Kanta<sup>577</sup>. Krąpiec twierdzi, że poznanie aktu istnienia stanowi podstawę intuicji poznawczej<sup>578</sup>. Dlatego, chociaż tomizm egzystencjalny nie wyklucza intuicji, to uznaje ją jako wtórną, wobec bardziej pierwotnego stwierdzenia istnienia konkretnego. Krąpiec mówiąc o bezpośrednim poznaniu istnienia odwołuje się do sądów egzystencjalnych przeciwstawiając je

---

<sup>575</sup> *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Radom 2013, s. 46.

<sup>576</sup> *Tamże*, s. 108-109.

<sup>577</sup> M. Wilczak, *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 2/188(2011), s. 140. Myśl Kanta jest antymetafizyczna. Filozof z Królewca odrzuca metafizykę jako naukę: „Można wprawdzie wskazać wiele zdań, które są apodyktycznie pewne i nie były nigdy podawane w wątpliwość, lecz są one wszystkie analityczne i dotyczą raczej materiałów i narzędzi do zbudowania metafizyki aniżeli rozszerzenia poznania, co w niej powinno być właściwym naszym celem” – *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, (przeł. B. Bornstein), Warszawa 1993, s. 24. Kant zarzuca metafizykom tworzenie sprzecznych teorii, gdy mają służyć osiągnięciu głównego celu metafizyki: „I choć pokazujecie również zdania syntetyczne (np. zasadę racji dostatecznej), których – jak to było przecież waszym obowiązkiem – nie dowiedliście nigdy za pomocą samego tylko rozumu, a więc *a priori*, a co do których mimo to chętnie przyznamy wam rację, to jednak, gdy chcecie posługiwać się nimi dla osiągnięcia głównego waszego celu, wpadacie w twierdzenia tak nie dopuszczalne i tak niepewne, że zawsze jedna metafizyka przeczy drugiej bądź w wygłaszanych twierdzeniach, bądź też w ich uzasadnieniu, i tym sposobem sama niweczy swe roszczenia do trwałego uznania” – *tamże*.

Powodem, dla którego Kant odrzuca metafizykę jako naukę jest jej aposterioryczny charakter. Sama sprzeczność twierdzeń metafizyków jest pokłosiem odrzucenia przez nich aprioryzmu. W porządku poznawczym rozum wyprzedza prawa przyrody – *tamże*. Dlatego Kant uważa, że przyrodę można badać tylko wówczas, gdy punktem wyjścia jest rozum, nie zaś świat wobec niego zewnętrzny: „Temu, kto pierwszy dowodnie okazał [właściwości] trójkąta równoramiennego (...), zabłysło jakby światło: pojął bowiem, że nie powinien dochodzić tego, co widzi w figurze, lub też dociekać samego jej pojęcia i stąd jakby uczyć się jej własności, lecz że musi wytworzyć figurę z tego, co sam stosując się do pojęcia, myślą w nią włożył *a priori* i przedstawił (przy pomocy konstrukcji), i że – aby z całą pewnością coś *a priori* wiedzieć – nie może żadnej rzeczy przypisywać nic, jak tylko to, co z konieczności wynikło z tego, co sam w nią zgodnie ze swym pojęciem włożył” – *Krytyka czystego rozumu. Przedmowa do drugiego wydania* (przeł. R. Ingarden), Warszawa 1957, s. B XI-BXII. Kierunek w filozofii wyznaczony przez Kanta spowodował z jednej strony dalszy rozwój metody nauk przyrodniczych opartych na matematyce, co przyniosło doniosłe rezultaty, z drugiej zaś odrzucenie metafizyki jako nauki.

Sytuacja metafizyki, a wraz z nią problematyki istnienia, miała zmienić się od 1879 r., kiedy papież Leon XIII opublikował encyklikę *Aeterni Patris*. Zachęcał w niej do powrotu do systemu Tomasza jako do mistrza ludzkiej myśli. Papież pisał: „Doktor Anielski wyprowadza wnioski filozoficzne zawsze z racji bytowych i z zasad, które są dostępne i zrozumiałe dla wszystkich i zawierają, jakby w swoim łonie, ziarna niezliczonych niemal prawd, które następne pokolenia uczonych powinny odkryć w stosownym czasie i z jak największym zyskiem i pożytkiem. Gdy tę metodę filozofowania zastosował zarazem do zbijania błędów, osiągnął to, że nie tylko sam jeden zwalczył błędy z wcześniejszych czasów, ale też podał niezwykły oręż do zwalczania i zniszczenia tych błędów, które nieprzerwaną zmiennością losów pojawiają się dopiero w przyszłości. Wprawdzie Tomasz zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jest słuszną rzeczą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawidła właściwe każdej z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wzniesie się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza” – *Aeterni Patris*, nr 18, w: [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon\\_XIII/aeterni\\_patris/ap.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/aeterni_patris/ap.php), 24.08.2015.

<sup>578</sup> *Intuicja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, (red. A. Maryniarczyk i in.), Lublin 2003, s. 899.

sądom orzecznikowym określającym, jak dany byt istnieje<sup>579</sup>. Ich niesprowadzalność do siebie jest nie tylko rezultatem struktury samych sądów, ale także obrazuje strukturę bytową<sup>580</sup>.

Wyróżniając w bycie egzystencję i *esse ut actus essendi*, Fabro uważa, że owo *esse* posiadają jedynie substancje, a nie przypadłości, co może świadczyć, że Fabro „traktuje *esse* jako odrębny, obok egzystencji, element w bycie”<sup>581</sup>. Taki podział na egzystencję i *esse ut actus essendi* jest niezgodny z filozofią Tomasza, bowiem świadczy o nieprzewyciężonym – według Zdybickiej – esencjalizmie arystotelesowskim, a co za tym idzie rzeczywistość realnie istniejącą ogranicza się do pewnej części – substancji, pomijając przy tym przypadłości<sup>582</sup>. Mimo to,

„ogólna interpretacja, jaką daje Fabro Tomaszowej koncepcji partycypacji, wydaje się trafna. Wewnętrzna struktura bytu, a przede wszystkim radykalne złożenie bytu skończonego z istoty i *esse* bytowego, stanowi ostateczną podstawę rozróżnienia między jednością a wielością, Bytem Nieskończonym i skończonym, Bogiem i stworzeniem. Stanowi więc fundament tomistycznej teorii partycypacji”<sup>583</sup>.

Spośród dwóch rodzajów partycypacji, jakie wyróżnia Fabro, podstawową jest partycypacja transcendentalna, która, jak podkreśla Zdybicka,

„wyraża ponadkategorialną relację zachodzącą między bytami skończonymi a Absolutem. Opiera się ona na złożeniu bytu z istoty i *esse* bytowego. Złożoność ta stanowi fundament dla ustalenia różnicy ontologicznej, radykalnej między *esse* i tym, co jest, oraz różnicy metafizycznej między bytami stworzonymi, jako bytami *per participationem*, a Stwórcą – bytem *per essentiam*”<sup>584</sup>.

---

<sup>579</sup> *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 96.

<sup>580</sup> *Tamże*. por. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, s. 1352-1353, w: <http://katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm> (16.10.2015).

<sup>581</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 78.

<sup>582</sup> *Tamże*

<sup>583</sup> *Tamże*.

<sup>584</sup> *Tamże*, s. 79. Por. tenże, *Transcendentalna partycypacja bytu...*, art. cyt., s. 179. Właściwy, transcendentalny charakter partycypacji ontycznej można dostrzec w Tomaszowej koncepcji bytu, a to, co stanowi tę ontyczną podstawę, są: „1° wewnętrzna złożoność bytu, 2° tożsamość funkcji istnienia we wszystkich bytach oraz 3° różnostenopniowa realizacja doskonałości istnienia i innych transcendentalnych właściwości, która przejawia się w fakcie istnienia wielu odrębnych przedmiotów” – *tamże*. Zdybicka akcentuje w transcendentalnej partycypacji bytu przede wszystkim następujące cechy:

- 1) „(...) wszystko, co istnieje, uczestniczy w bycie Absolutu, jest z Nim złączone wieloma relacjami, stanowi hierarchiczną wzajemną wspólnotę oraz wspólnotę z Absolutem, buduje się dopiero wówczas, gdy stwierdzi się konieczność istnienia Absolutu. Wobec transcendencji ontycznej i poznawczej absolutu, nawet to osiąga się na drodze pośredniej” – *tamże*, s. 174.
- 2) Ontyczna podstawa partycypacji bytu to realna różnica między istotą a istnieniem, przy czym istnienie jest transcendentalne wobec treści bytu i wszystkich kategorii bytu – *tamże*.
- 3) „Istotę tomistycznej partycypacji bytu stanowi relacja skutkowo-przyczynowa o charakterze sprawczym, wzorczym i celowym, jaka zachodzi między bytami o złożonej strukturze a Absolutem. Podobieństwo bytów do Boga oraz wzajemna ontyczna wspólnota bytów są konsekwencją związków przyczynowych” – *tamże*.



Bardzo ważnym wnioskiem płynącym z tego stwierdzenia jest fakt, że poprzez analizę struktury bytu przygodnego można zgłębić naturę samego Absolutu. Dzieje się tak dlatego, że byty przygodne są pochodne od Absolutu, więc poznając je, poznajemy także Stwórcę. Można powiedzieć, że poznanie Boga poprzez stworzenia jest poniekąd przez podobieństwo, ale tylko analogiczne.

Trzeba zatem stwierdzić, że dla Fabra „*esse* stanowi (...) pierwszorzędą podstawę partycypacji, a transcendentalna partycypacja bytu jest pierwszą formą wytwarzania, czyli przyczynowości, i fundamentem wszelkiej przyczynowości w porządku predykamentalnym. Fakt istnienia bytów złożonych z istoty i *esse* bytowego zmusza do przyjęcia *Ipsum Esse* jako Pełnego Aktu, Jedności, Prostoty, Nieskończoności. Istnieje zatem Czyste *Esse*, Pełnia Doskonałości, w stosunku do której każdy byt skończony i każda doskonałość transcendentalna, rodzajowa, gatunkowa czy indywidualna pozostaje w związku partycypacji”<sup>585</sup>. Partycypacja jest przede wszystkim zależnością w istnieniu. Jeżeli zaś zależnością, to również stosunkiem przyczynowości.

Mówiliśmy, że Fabro zbyt mało mówi o teorii analogii w odniesieniu do partycypacji. Zdybicka pisze, że partycypacja transcendentalna jest ujęta przez Fabra analogicznie:

„partycypacja transcendentalna jest partycypacją analogiczną i wyraża nierówny, ale proporcjonalny do istoty (możności) udział bytów skończonych w Absolucie. Stworzenia są zatem różnostopniowymi partycypacjami istnienia i innych doskonałości czystych, których pełnię stanowi Absolut. Tomasz, zdaniem Fabra, właśnie przy pomocy zasady partycypacji ukazuje (a nawet uzasadnia) stworzenie wszystkiego, co istnieje, przez Boga, oraz określa charakter boskiego przyczynowania. Partycypacja nie przeciwstawia się ani stworzeniu, ani przyczynowaniu; jest właśnie integralnym ich ujęciem”<sup>586</sup>.

Wydaje się, że teoria analogii była zastosowana przez Fabra raczej *implicite* w porównaniu do wspomnianego już Montagnesa, który mówi o niej wprost.

Teoria partycypacji zaprezentowana przez Fabra posiada bardziej egzystencjalny charakter niż ta, którą spotykamy u Geigera. Podsumujmy teraz teorię partycypacji u Fabra wskazując – za Johnem Rzihą – implikacje wynikające z teorii partycypacji u włoskiego filozofa.

---

<sup>585</sup> Z. J. Zdybicka, *dz. cyt.*, s. 79.

<sup>586</sup> *Partycypacja bytu...*, *dz. cyt.*, s. 80-81.

„Pierwszą implikacją jest to, że tomistyczna partycypacja pokazuje całkowitą zależność stworzenia od Stwórcy we wszystkich jego doskonałościach, włączając jego pierwszą doskonałość: akt istnienia”<sup>587</sup>.

Całe stworzenie zależy od Boga wliczając w to (zwłaszcza) istnienie. Oto pierwszy wniosek płynący z teorii partycypacji.

„Drugą implikacją dzieła Fabra jest to, że tomistyczna partycypacja pokazuje i potwierdza realną różnicę między istotą a istnieniem w bycie (*esse*)”<sup>588</sup>.

Wydaje się, że realna różnica między istotą a istnieniem jest czymś najbardziej podstawowym, z czego wynika zależność stworzenia od Stwórcy. Z zależności od Stwórcy nie musi bowiem wynikać nietożsamość istoty i istnienia. Tomizm egzystencjalny nawiązując do Tomasza twierdzi, że istnienie Boga nie jest dla nas jasne samo z siebie, ale wymaga udowodnienia<sup>589</sup>.

Trzecią implikacją z teorii partycypacji według Fabra jest to, że byty stworzone są podobne do Boga, ale tylko analogicznie:

„(...) pojęcie partycypacji pozwala nam powiedzieć, że wszystkie stworzenia są jak Bóg analogicznie, bo stworzenia nie są tego samego rodzaju czy gatunku jak Bóg, ale są tylko jak Bóg przez partycypację. Partycypacja pozwala na analogiczne podobieństwo, ale wyklucza jednoznaczność tożsamość, ponieważ w bytach stworzonych doskonałości są ograniczone, złożone i mnogie, natomiast w Bogu są nieograniczone, niezłożone (proste) i są czymś jednym (stanowią jedność)”<sup>590</sup>.

W końcu ostatnia implikacja dotyczy partycypacji predykamentalnej:

„Ostatnią implikacją, którą odnotowuje Fabro jest to, że Tomasz używa pojęcia partycypacji nie tylko do wyjaśnienia pierwszego aktu stworzenia – substancjalnego *esse* – ale też do wyjaśnienia późniejszych aktów, które

---

<sup>587</sup> J. Rziha, *dz. cyt.*, s. 12: „The first implication is that Thomistic participation shows total dependence of creation on God for all of its perfections, including its first perfection: its act of being”.

<sup>588</sup> *Tamże*, s. 13: „The second implication of Fabro’s work is that Thomistic participation affirms the real distinction between essence and the act of being (*esse*)”

<sup>589</sup> *STh*, I, q. 2, a. 1. Tomasz mówi następująco: „Sądzę więc, że zdanie: Bóg jest, samo w sobie jest oczywiste, czyli jasne samo z siebie; a to dlatego, że tu orzeczenie i podmiot są jednym i tym samym; jak to bowiem niżej uzasadnimy, Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki” („Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus”).

<sup>590</sup> J. Rziha, *dz. cyt.*, s. 13-14: „(...) the notion of participation allows us to say that all created things are like God analogously because creatures are not of the same species or genus as God, but are only like God by participation. Participation allows for an analogical likeness, but excludes a univocal sameness because perfections are limited, composite, and many in creatures but unlimited, simple and unique in God”.

są dodatkowo dodane do tego pierwszego aktu. (...). Substancjalne *esse* dotyczy pierwszego aktu istoty. Dotyczy wszystkich tych partycypowanych doskonałości, które stworzenie posiada w naturalnym wymiarze, którego naturalna forma partycypuje w *esse*. (...). Te dodatkowe doskonałości nie zmieniają zasadniczego sposobu istnienia bytu, ale jedynie względnie (ludzie zarówno z miłością czy bez niej wciąż są ludźmi)<sup>591</sup>.

Powyższy fragment wskazuje na to, co oddaje wyrażenie *agere sequitur esse*. Byty działają zgodnie ze swoim istnieniem. Ono jest pierwszym aktem, który podmiotuje pozostałe doskonałości bytu oraz określa ramy jego działania.

Zwróćmy na koniec uwagę na zagadnienie, które może budzić wątpliwości u tomistów egzystencjalnych w partycypacji predykamentalnej. Mówiliśmy w poprzednim rozdziale, że partycypacja predykamentalna dotyczy związku między pojęciem ogólnym a poszczególnym bytem, np. „człowieczeństwa” i konkretnego człowieka. W tym sensie każdy człowiek partycypowałby w ogólnie pojętym „człowieczeństwie”. Czym są zatem pojęcia ogólne? Jeżeli partycypacja predykamentalna wyraża realny związek, to należałoby powiedzieć, że uniwersalia istnieją realnie, co mogłoby świadczyć o platonizmie w myśli Fabra.

Pomimo pewnych krytycznych uwag wobec interpretacji Tomaszowej teorii partycypacji przedstawionej przez Fabra, jego wkład w rozumienie teorii jest niewątpliwie znaczący i zasadniczo zgodny z metafizyką tomistyczną w nurcie egzystencjalnym. Przejdźmy teraz do ostatniego podrozdziału dotyczącego miejsca teorii partycypacji w realistycznej interpretacji rzeczywistości.

### 3. Znaczenie teorii partycypacji dla realistycznej interpretacji rzeczywistości – ujęcie tomizmu egzystencjalnego

Teoria partycypacji jest najbardziej ogólną teorią filozoficzną. Dotyczy bowiem wszystkiego, co istnieje<sup>592</sup>. Ze względu na swój uniwersalny charakter, teoria ta – wraz z teorią analogii bytu – powinna być podstawą realistycznej interpretacji rzeczywistości. Interpretacja ta jest wypracowaną przez Tomasza wizją świata, w której znajdujemy pluralizm bytów, tj.

---

<sup>591</sup> *Tamże*, s. 14: „The final implication that Fabro notes is that Thomas uses of notion the participation not only to explain the first act of a creature – substantial *esse* – but also to explain further acts that are superadded to this first act. (...). Substantial *esse* refers to the first act of the essence. It refers to all those participated perfections that the creature has naturally to the extent that its natural form participates in *esse*. (...). These additional perfections do not change a creature’s mode of being substantially but only relatively (humans both with and without love are still both humans)”.

<sup>592</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki nr 1...*, dz. cyt., s. 26. „Wszystko, co realnie istnieje” jest określeniem przedmiotu materialnego metafizyki, ale teoria partycypacji jako część metafizyki wpisuje się swoim „zasięgiem” w to określenie.

osób i rzeczy oraz – czego nie było w filozofii starożytnej – problematykę istnienia jako główny składnik bytu. Ze względu na swój ogólny charakter teoria partycypacji może być pomocna w badaniach nad wieloma „fenomenami” realnie istniejącej rzeczywistości, jak np. przyroda, religia, nauka, sztuka, moralność, a więc cała sfera kultury wraz z człowiekiem jako jej twórcą.

Teoria partycypacji z racji swojego filozoficznego pochodzenia rozpatruje wyżej wymienione rzeczywistości z szerszej perspektywy. W przypadku przyrody teoria partycypacji wskazuje na pochodzenie racjonalności (inteligibilności) w niej obecnej. Wychodzi tu poza paradygmat naturalistyczny nauk przyrodniczych, ponieważ chce wskazać ostateczne źródło inteligibilności przyrody, a więc pokazać tym samym pochodzenie świata. Jest nim Bóg jako Byt Partycypowany.

Analizując problematykę człowieka i stworzonej przez niego kultury, teoria partycypacji pomaga odpowiedzieć na pytanie „dlaczego?” człowiekowi nie wystarcza przyroda<sup>593</sup>, lecz stworzył kulturę. Filozofia klasyczna (tu: tomistyczna) naucza o transcendencji człowieka wobec przyrody i jego względnej niezależności od niej. Krąpiec pisze:

„Człowiek bowiem, inaczej aniżeli cały kosmos, istnieje nie w wyniku organizacji materii, nie w wyniku działania natury, ale samoistniejąc jako duch, tworzy siebie, organizuje, czyli formuje ciało, które będąc materialne, musi podlegać prawom materii, a przez to poddaje człowieka w niewolę praw materialnych. Sam jednak człowiek nie jest rezultatem tylko organizacji materii, lecz przeciwnie, organizacja ludzkiej materii jest istotną i formalną funkcją samoistniejącej duszy, która w aktach duchowych i cielesnych czuje się jako «ja» podmiotowe, samoistniejące, ożywiający wszystkie elementy materialne i «powołujące» je do bytu ludzkiego. Ludzki byt nie jest jednak pochodny od organizacji materii, jak o tym świadczy charakter niektórych aktów samoistniejącego «ja», np. aktów intelektualnego poznania, miłości, twórczości, decyzji, które okazują się niematerialne, niezilościowane, niemierzalne, nie czasowo-przestrzenne”<sup>594</sup>.

Źródłem transcendencji człowieka wobec przyrody jest więc dusza. Według tomizmu dusza jest stwarzana bezpośrednio przez Boga. Czesław Bartnik podkreśla, że „głównym przedstawicielem kreacjonizmu jest św. Tomasz”<sup>595</sup>. Bartnik pokazuje, że bezpośrednie stwarzanie dusz przez Boga koresponduje z makrogenetycznym czy kosmogenetycznym aktem stworzenia:

---

<sup>593</sup> Por. tenże, *Kreacjonizm filozoficzny a ewolucjonizm*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Jaki początek? Część I. Wiara i rozum o początku świata*, Wrocław 2013, s. 99-117. Autor omawia zagadnienie pochodzenia człowieka, jakie spotkać można u przedstawicieli ewolucjonizmu i przeciwstawia tę koncepcję filozoficznemu kreacjonizmowi na tle dokumentów Kościoła. W artykule została przedstawiona również filozoficzna doktryna *creatio ex nihilo*.

<sup>594</sup> *Odzyskać świat realny...*, dz. cyt., s. 482.

<sup>595</sup> *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 454.

„Stwarzanie bezpośrednio oznacza boski charakter przyczynowania, a tym samym osobową relację między człowiekiem a Bogiem. Stworzenie osoby dokonuje się poprzez uniwersalny akt stwórczy (w którym *implicite* są przyczyny wtórne), ale zawsze o skutkach wyłącznych, niepowtarzalnych i bezpośrednio upodmiotowionych. W tym sensie jest to stworzenie duszy bezpośrednio, ale i pośrednio, bo poprzez akt uniwersalny”<sup>596</sup>.

Ostatecznym więc źródłem transcendencji człowieka nad przyrodą jest Bóg, który jako Przyczyna Stwórcza stwarza ludzkie dusze. W ten sposób tworzy się relacja między człowiekiem a Bogiem, relacja zależności w istnieniu i działaniu człowieka wobec Boga. Jak pamiętamy, Tomasz naucza, że dusza jako samoistna jest jednak złożona z istoty i istnienia jak każdy byt stworzony i potrzebuje być podtrzymywana przez Boga w istnieniu. W związku z tym, można powiedzieć, że człowiek jest osobą, bytem cielesno-duchowym, ponieważ partycypuje w Bogu jako Przyczynie Stwórczej całej rzeczywistości. Akt stwórczy jest początkiem relacji partycypacji między światem a Bogiem.

Teoria partycypacji, rozpatrywana w świetle teorii przyczynowości, pozwala zrozumieć do pewnego stopnia tajemnicę osoby ludzkiej wskazując na jej pochodzenie od Boga i partycypowanie w Jego istnieniu jako źródle wszelkich właściwości bytu ludzkiego, w tym osobowości. Teoria zatem odnosi się do fundamentalnego poziomu rozumienia człowieka, na którym to poziomie można budować bardziej szczegółowe teorie<sup>597</sup>. Stąd tomizm pojmuje kulturę jako racjonalizację natury<sup>598</sup>. Człowiek jako istota rozumna przetwarza naturę tworząc dla siebie niszę, w której może realizować swoje duchowe potrzeby.

Posługując się teorią partycypacji możemy lepiej zrozumieć istotę religii. Zdybicka religią nazywa „realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest jego ostatecznym celem, nadającym

---

<sup>596</sup> *Tamże*, s. 456.

<sup>597</sup> Chodzi tu głównie o nauki szczegółowe zajmujące się człowiekiem. Na przykład psychologia ewolucyjna stara się wyjaśnić pochodzenie ludzkiego umysłu teorią Darwina – zob. B. Pawłowski, *Adaptacje i ewolucyjna inercja ludzkiego umysłu*, w: D. Leszczyński (red.), *Ewolucja, filozofia, religia*, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2010, s. 112-114; Z. Pietrzak, *O nieporozumieniach dotyczących teorii ewolucji i epistemologicznych tego konsekwencjach*, w: D. Leszczyński (red.), *Ewolucja, filozofia, religia*, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2010, s. 205-208. Z perspektywy nauk przyrodniczych może się wydawać, że „nigdy nie będzie mogła istnieć zupełna i ostateczna teoria rzeczywistości, tzn. metafizyka. Nie prowadzi to do mistycyzmu, lecz do ewolucyjnej wizji rzeczywistości” – J. Życiński, *Granice racjonalności*, Warszawa 1993, s. 307. Teoria partycypacji, przynajmniej na gruncie tomizmu egzystencjalnego, może być jednak traktowana jako ostateczna teoria rzeczywistości. Por. na temat aktualności myśli Tomasza wobec nowożytnej fizyki – J. Daujat, *Święty Tomasz z Akwinu a współczesna fizyka*, w: G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność św. Tomasza*, (przeł. L. Rutowska), Warszawa 1975, s. 17-33; por. też: P. Chauchard, *Święty Tomasz z Akwinu a współczesna biologia*, w: G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność św. Tomasza...*, dz. cyt., s. 34-57. Odnośnie do Tomasza a współczesnej psychologii por. A. Plé, *Święty Tomasz a współczesna psychologia*, w: G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność św. Tomasza...*, dz. cyt., s. 59-74.

<sup>598</sup> M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny...*, dz. cyt. s. 384.

sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)<sup>599</sup>. Trzy momenty tej definicji trzeba podkreślić: bycie osobą (człowiek, Absolut), relacja, zależność człowieka od Absolutu. Uzupełniają się one wzajemnie i są zrozumiałe w świetle teorii partycypacji. Ta teoria – według Zdybickiej – wyjaśnia najlepiej fakt religii od strony jej ontycznych uwarunkowań<sup>600</sup>.

Zdybicka wychodzi od ogólnego ujęcia partycypacji oraz pokazuje jej wpływ na związek człowieka z Bogiem. Szczególnym charakterem odznacza się partycypacja w stosunku do człowieka:

„Bóg jest bowiem nie tylko ostatecznym źródłem osobowego istnienia człowieka (dusza), ale człowiek jako osoba jest stworzony na «obraz i podobieństwo». Bóg jest również Najwyższym Dobrem, ku któremu człowiek może w sposób świadomy i wolny zmierzać i w ten sposób osiągnąć najwyższy rozwój – spełnienie. Tylko człowiek jako osoba, a więc istota zdolna do intelektualnego poznania i wolnego dążenia za poznany dobrem, zdolny jest relację partycypacji poznać i w sposób świadomy i wolny do Niego dążyć przez całe życie. Wyraża się to w sposób szczególnie w moralnym i religijnym działaniu człowieka<sup>601</sup>.

Źródłem religii jest więc relacja partycypacji wynikająca z ontycznej budowy bytu ludzkiego. Ponieważ ten jest u wszystkich ludzi taki sam, czyli złożony istoty i istnienia oraz rozumny, to: po pierwsze – każdy człowiek jest uzależniony w istnieniu od Boga; po drugie – każdy człowiek jako byt rozumny odnosi się do Boga jak osoba do Osoby, a więc tworzy relację zwaną religią. O ile zatem ludzka natura oznacza przygodne istnienie i rozumność, o tyle każdy, kto ją posiada jest istotą religijną z natury, albo – żeby powiedzieć dobitniej – z ontycznej struktury swego bytu. Religia jest koniecznością bytową człowieka, właśnie bytową, metafizyczną, a nie jedynie psychologiczną. Nawet ateizm wyrasta z tej ontycznej konieczności religijnej człowieka. Jest on odrzuceniem woli<sup>602</sup> podtrzymywania tej osobowo-dynamicznej relacji z Bogiem, ale ludzka wola nie wpływa na strukturę bytową człowieka, a zatem i nie zamyka go na Boga. Człowiek jest zawsze otwarty na Boga, chyba że straciłby rozum (a nie tylko zdolność używania go), ale wtedy przestałby być człowiekiem.

W ten sposób teoria partycypacji wyjaśnia powszechność religii. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie, że człowiek jest religijny metafizycznie. Jest wiele wartościowych interpretacji

---

<sup>599</sup> *Człowiek i religia...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>600</sup> Z. J. Zdybicka, *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, s. 47. Por. I. S. Ledwoń, *Dlaczego chrześcijaństwo?*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Wiara pod lupą. Współczesne pytania o racjonalność wiary*, Wrocław 2014, s. 97-103; por. A. N. Woźnicki, *Semina Verbi w religiach niechrześcijańskich*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, s. 129-148.

<sup>601</sup> *Udział filozofii...*, art. cyt., s. 47.

<sup>602</sup> Ateizm jest zawsze wyborem człowieka, więc jako taki nie wynika z rozumu, lecz jest aktem woli. J. Sochoń, *dz. cyt.*, Warszawa 2003, s. 90.

religii pokazujące jej funkcję społeczną czy psychologiczną, ale koncentrowanie się na funkcjonalnej stronie religii i upatrywanie właśnie w tym wymiarze jej źródeł, jest jej spłycającym. Patrząc na religię z punktu widzenia metafizyki, należy ona do cech konstytutywnych człowieczeństwa. Ujmując ją w schemat substancja – przypadłości, religia należy do substancji, a więc sam człowiek jest religijny i na tej podstawie może wyznawać konkretną religię. Inaczej mówiąc: gdyby człowiek nie był religijny w swej metafizyce, to wyznawanie jakiegóż religii nie uczyniłoby zeń istoty religijnej. Czymś natomiast innym jest ocena poszczególnych religii w aspekcie ich prawdziwości czy adekwatności do owej ontyczno-religijnej istoty człowieka wynikającej z partycypacji w Bogu. Dla nas kluczowe jest to, że

„filozofia bytu (metafizyka) pokazuje więc, że religia nie jest tylko związana z ludzką świadomością czy ludzką psychiką. Jest związana z sytuacją egzystencjalną człowieka, z jego sposobem istnienia, które jest istnieniem «z Boga», «na wzór Boga» i «ku Bogu». Religia nie jest więc wydzieloną dziedziną życia – ogarnia całe życie człowieka w jego podstawach i w spełnieniu szczytowym. Prawdę tę wyraził św. Paweł: «jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 27-28)»<sup>603</sup>.

Teoria partycypacji pomaga nam zrozumieć również pozostałe przez nas wymienione fenomeny kultury, a więc sztukę, naukę i moralność. Działalność artystyczna oddaje ludzkie upodobanie do piękna<sup>604</sup>. Tomasz – zdaniem Andrzeja Batora – odnosi zmysłowe piękno do piękna duchowego z zaznaczeniem ich odrębności, zaś punktem wyjścia było – dla Akwinaty – doskonałe piękno boskie, które można przez analogię odkryć w stworzeniach<sup>605</sup>. Sztuka związana z klasycznie pojętym pięknem nie musi być wcale przeciwstawiana nauce. Nauka zajmująca się bytem (w sensie całą rzeczywistością, także nauki szczegółowe) zajmuje się również pięknem, które jest „jest zamienne z bytowością jako taką”<sup>606</sup>. Dążenie do prawdy jest dążeniem do piękna i odwrotnie. Piękno jest w nauce kryterium prawdy<sup>607</sup>. Teoria partycypacji pozwala zrozumieć dążenie człowieka do piękna i prawdy, które trafnie wyraził Arystoteles w słowach: „Každy człowiek z natury dąży do poznania”<sup>608</sup>. Człowiek jest bowiem bytem otwartym na Boga jako Źródło wszystkiego, co istnieje. Z racji partycypacji w tym Źródle

---

<sup>603</sup> Z. Zdybicka, *Udział filozofii...*, art. cyt., s. 48.

<sup>604</sup> Do tego nawiązuje znana definicja piękna autorstwa św. Tomasza: „piękno jest przedmiotem władz poznawania; co bowiem uważa się za piękne? To, czego widok wzbudza w nas upodobanie” – *STh*, I, q. 5, a. 4, ad. 1: „Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent”.

<sup>605</sup> A. P. Bator, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krąpca*, Wrocław 1999, s. 32.

<sup>606</sup> J. Tupikowski, *Prawda – Dobro – Piękno...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>607</sup> M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>608</sup> *Metafizyka...*, dz. cyt., A, 980 a.

człowiek posiada pragnienie poznania, a podążając za nim odkrywa Sprawcę tego pragnienia<sup>609</sup>.

Metafizyka tomistyczna pokazuje więc skąd się w bytach przygodnych wzięło piękno jako ich cecha transcendentálna: jest ono pochodzenia boskiego. Wyłącznie teoria partycypacji potrafi wyjaśnić pochodzenie boskiego piękna w stworzeniach – one partycypują w Bogu i stają się do Niego podobne. W ten sposób teoria partycypacji łączy odrębne obszary i wyjaśnia ich wzajemne zależności. Zaczynaliśmy bowiem od wszechświata, przeszliśmy do człowieka i kultury, a teraz wracamy do własności przyrody aby wytłumaczyć ludzką kulturę – naukę i sztukę. Jest to możliwe dzięki teorii partycypacji tylko dlatego, że jest ona teorią wszystkiego. Żadna inna teoria naukowa nie obejmuje tak szerokiego spektrum.

W analogiczny sposób można wyjaśnić pochodzenie moralności. Jeżeli prawo naturalne obowiązuje zawsze i wszędzie, wszystkich i jest niezmiennie, to dlatego, że taka jest ludzka natura: niezmienna u każdego człowieka. Jej Stwórcą jest Bóg, dlatego ludzka natura posiada to samo Źródło. Wszystko zatem, co jest z nią związane jest wspólne wszystkim ludziom partycypującym jako byty przygodne w Bogu. Ale teoria partycypacji wyjaśnia również różnice. Partycypacja bowiem nie oznacza, że byt przygodny staje się doskonały. Geiger i Fabro zwracają uwagę na ograniczenie formalne i złożenie bytów partycypujących. W praktyce oznacza to, że wspólne cechy wszystkich bytów stworzonych są dalekie od pierwowzoru. Zatem jedność jest zmieszana z wielością bytów. Te same cechy są zróżnicowane ze względu na poszczególny byt. W przypadku człowieka oznacza to, że chociaż wszyscy ludzie są religijni, to jednocześnie zróżnicowani ze względu na wyznanie. Wszyscy z natury dążą do prawdy, ale każdy z różnym rezultatem i w innej dziedzinie wiedzy. Wszyscy mają upodobanie

---

<sup>609</sup> Warto się odnieść do słów Edyty Stein, które dobrze oddają ów proces odkrywania przez człowieka Boga: „Moje istnienie, tak jak je znajduję i jak siebie w nim znajduję, to istnienie nicościowe (*nichtiges Sein*). Nie istnieję sama z siebie i z siebie jestem niczym. W każdej chwili stoję wobec nicości i z chwili na chwilę muszę być istnieniem na nowo obdarowana. A przecież to moje nicościowe istnienie jest jednak istnieniem i w każdej chwili stykam się przez nie z pełnią istnienia” – *Byt skończony a byt wieczny*, (przeł. I. J. Adamska), Kraków 1995, s. 87. W końcu Stein pisze: „W moim istnieniu natrafiam zatem na istnienie inne. Nie jest ono moim. Lecz jest oparciem i podstawą mojego istnienia, które w sobie samym nie ma ani oparcia, ani podstawy” – *tamże*, s. 91. Por. na temat filozoficznego rozwoju Stein: J. Machnac, *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*, w: M. Sikora (red.), *Człowiek między filozofią a teologią*, Wrocław 2009, s. 162; por. też: M. Chmielewski, *Ratio – fides – caritas. Droga duchowa Edyty Stein*, w: P. Hensel (red.), *Kim jestem? Rzecz o świętej Edycie Stein OCD*, Kraków 2012, s. 31-32; por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 85-86.90-92. Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, (przeł. M. Kochanowska), Warszawa 1982, s. 90-91.



w pięknie, ale kanony sztuki są bardzo zróżnicowane. Wszyscy w końcu mają jedno prawo naturalne<sup>610</sup>, ale różnie ukształtowane sumienia<sup>611</sup>, a więc i inne rozumienie moralności.

Znaczenie teorii partycypacji dla realistycznej interpretacji rzeczywistości jest zatem ogromne. W porównaniu z innymi teoriami filozoficznymi i z zakresu nauk szczegółowych jest tą, która swym zasięgiem obejmuje całą rzeczywistość. Wszystko, co istnieje wchodzi w zakres teorii partycypacji. Zarówno inteligibilność wszechświata<sup>612</sup>, natura czasu, początek i ewolucja przyrody, jak i cała sfera ludzkiej kultury z religią<sup>613</sup>, nauką, sztuką i moralnością na czele mogą być rozważane w świetle tej teorii. Co ważne, ona nie tylko opisuje, ale także wyjaśnia dlaczego jest tak, jak jest.

Wymieńmy teraz za Maryniarczykiem kilka charakterystycznych cech teorii partycypacji jako podsumowanie tego, co powiedzieliśmy na jej temat. Przede wszystkim opisuje ona „związek bytu przygodnego z Absolutem”<sup>614</sup>. Nie wskazuje jedynie na istnienie bytu, ale również na sposób tego istnienia. Chodzi zatem o to, że wszystkie byty partycypują w Absolutie, tzn., że każdy byt skończony swe istnienie, właściwości i wszystko, co posiada zawdzięcza Absolutowi, który „w żaden sposób nie jest zdeterminowany istnieniem bytu przygodnego”<sup>615</sup>.

Partycypacja pozwala nam dostrzec podobieństwo bytu przygodnego do Absolutu. Poznanie relacji partycypacji nie ma na celu określenia jakości podobieństwa, jego intensywności czy wierności wobec wzoru, ale dostrzeżenie powszechnej zależności bytów skończonych od Stwórcy<sup>616</sup>.

Dzięki partycypacji możemy też zrozumieć ostateczną rację podobieństwa bytów przygodnych do siebie nawzajem. Jak pisze Maryniarczyk, „polega ono nie tyle na widzeniu

---

<sup>610</sup> Na temat pochodzenia prawa naturalnego por. J. Marecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, s. 129-187. O powszechnym obowiązywaniu prawa naturalnego pisał w odniesieniu do Boga pisał już Cyceron: „Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmienne i wieczne. (...) Nie jest ono inne w Rzymie, a inne w Atenach, inne teraz a inne później, ale jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy. Podobnie jeden jest jak gdyby zwierzchnik i władca wszechrzeczy: Bóg” – *O państwie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, (tłum. W. Kornatowski), Warszawa 1960, s. 133-134. Cyt. za: P. Vardy, P. Grosh, *Etyka. Poglądy i problemy*, (tłum. J. Łoziński), Poznań 2010, s. 48. Vardy i Grosh pokazują rozumienie prawa naturalnego u Akwinaty – *tamże*, s. 48-58. Por. R. Cessario, *Introduction to Moral Theology*, Washington 2001, s. 80.

<sup>611</sup> Por. T. Ślipko, *Spacerem po etyce*, Kraków 2010, s. 106-141. Na stronach 132-141 autor analizuje różne rodzaje sumienia. Por. też: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, (tłum. J. Zychowicz), Kraków 2008, s. 82-110.

<sup>612</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 12-29. W pracy tej została omówiona kwestia partycypacji stworzenia w Logosie.

<sup>613</sup> O miejscu religii w kulturze pisze m.in.: J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 22-25.

<sup>614</sup> *Zeszyty z metafizyki nr 6...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>615</sup> *Tamże*.

<sup>616</sup> *Tamże*, s. 99.

«podobieństwa», wspólności» i «jedności» w mnogości i różnorodności, co na odkryciu ostatecznej racji tego «podobieństwa», «wspólnoty» i «jedności»<sup>617</sup>.

Odkrycie partycypacji zawiera też moment mądrościowy wyrażający się w odkryciu Absolutu jako ostatecznej racji istnienia bytu, a także jako Kogoś, kto jest transcendentny w istnieniu i poznaniu „Wszystko zatem, co byt przygodny stanowi (jego treść i istnienie), posiada dzięki Absolutowi”<sup>618</sup>.

Poznanie oparte na partycypacji – ponieważ pozwala stwierdzić transcendencję i immanencję Absolutu – jest dopełnieniem poznania analogicznego<sup>619</sup> oraz „(...) dopełnieniem poznania przyczynowego, które dotyczy nie tylko istnienia, ale i treściowego uposażenia bytu, ukazując ponadkategorialną relację między bytami skończonymi a Absolutem. (...). Byt bowiem, uczestnicząc w istnieniu, uczestniczy we wszystkim, co temu istnieniu przysługuje (jako konieczne do bycia bytem), a więc w rzeczywistości (treściowości), jedności, odrębności, prawdzie, dobru i pięknu”<sup>620</sup>.

Biorąc pod uwagę, że teoria partycypacji zawdzięcza Doktorowi Anielskiemu swoją dojrzałość, opartą na problematyce istnienia postaci, przytoczmy na koniec słowa francuskiego neotomisty Jeana Daujat’a odnośnie do osoby samego Tomasza, aby podkreślić niezwykłość i wielkość tego filozofa i teologa:

„Niektórzy zadają sobie pytanie, dlaczego z takim naciskiem wyróżnia się św. Tomasz spośród wszystkich Doktorów Kościoła, skoro Kościół zasadniczo poleca nam wszystkich swoich Doktorów jako nauczycieli. To polecenie stosuje się jednak w szczególny sposób do rozmaitych dziedzin, właściwych każdemu z tych Doktorów. Kiedy na przykład Pius XI ogłosił św. Jana od Krzyża Doktorem Kościoła, zaznaczył, że Kościół poleca go jako mistrza w dziedzinie modlitwy. Św. Alfons Liguori zawsze będzie mistrzem spowiedników, św. Augustyn – mistrzem kaznodziejstwa i kaznodziejów, ale św. Tomasz z Akwinu jest nam dany jako mistrz profesorów, mistrz w dziedzinie nauczania i doktryny. Przyczyną tego jest fakt, że św. Tomasz, pojawiając się w XIII wieku w szczytowym punkcie cywilizacji, którą można nazwać chrześcijańską, był dziedzicem całokształtu działalności wszystkich Ojców i Doktorów Kościoła, którzy go poprzedzili, począwszy od św. Ireneusza aż do swojego mistrza, św. Alberta Wielkiego, był dziedzicem zarówno Ojców greckich, jak i łacińskich. Pozwoliło mu to nie tylko na dokonanie pewnego rodzaju syntezy, ale na zbudowanie, w atmosferze apogeum XIII wieku, trzonu pełnej i zwartej filozoficznej i teologicznej doktryny chrześcijańskiej”<sup>621</sup>.

---

<sup>617</sup> *Tamże.*

<sup>618</sup> *Tamże.*

<sup>619</sup> *Tamże*, s. 100.

<sup>620</sup> *Tamże.*

<sup>621</sup> *Aktualność św. Tomasza...*, dz. cyt., s. 10.

## ZAKOŃCZENIE

Celem pracy było zaprezentowanie teorii partycypacji w jej rozwoju historycznym, ukazanie wpływu myśli św. Tomasza na tę teorię i porównanie jej interpretacji autorstwa Geigera i Fabra z systemem Tomasza w świetle tomizmu egzystencjalnego. Chcieliśmy też pokazać znaczenie teorii partycypacji dla realistycznej interpretacji rzeczywistości wskazując na możliwości zastosowania jej w rozwiązywaniu problemów filozoficznych. Wnioski, do jakich można dojść przedstawiają się następująco. Przede wszystkim Tomasz odkrywając problematykę istnienia zapoczątkował nowy paradygmat filozofowania, w świetle którego została zinterpretowana teoria partycypacji. Jej ujęcie w perspektywie egzystencjalnego aspektu bytu pozwoliło na odejście od interpretacji teorii dokonanej przez jej twórcę, a także na powrót do teorii przyczynowości, za pomocą której Arystoteles przeprowadził krytykę systemu Platona wraz z teorią partycypacji. Sformułowanie *explicite* doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem oraz odkrycie Przyczyny Stwórczej dało teorii partycypacji jej egzystencjalną interpretację. Na tej podstawie dokonaliśmy konfrontacji między Tomaszowym ujęciem teorii a tymi, które spotykamy u Geigera i Fabra. Tomiści egzystencjalni odnoszą się często krytycznie do propozycji tych filozofów. Bliższy tomistycznej koncepcji bytu wydaje się być Fabro, aczkolwiek jego rozumienie bytu odbiega od tomizmu egzystencjalnego. W przypadku Geigera można stwierdzić, że jego ujęcie teorii partycypacji jest zakorzenione zbyt mocno w filozofii Platona, aby było kompatybilne z tomizmem egzystencjalnym.

Do powyższych wniosków doszliśmy poprzez studium historyczne pokazując metafizyczną problematykę teorii partycypacji. Umożliwiło to prześledzenie najważniejszych wątków w kształtowaniu się specyfiki Tomaszowej interpretacji teorii w kluczu egzystencjalnym. Porównując ujęcie Akwinaty z interpretacjami Geigera i Fabra w perspektywie historyczno-metafizycznej mogliśmy zobaczyć tło rozumowania wspomnianych autorów i spróbować umiejscowić historycznie ich specyfikę ujęć. Jest to zatem próba odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” ujęcia Geigera i Fabra są zgodne lub nie z metafizyką Tomasza, a nie tylko konfrontacja stanowisk tych filozofów.

Wyszliśmy od przedstawienia początkowego okresu kształtowania się problematyki partycypacji w historii filozofii. Widzieliśmy, że pewne elementy potrzebne do powstania teorii obecne były już u jońskich filozofów przyrody, m.in. u Heraklita z Efezu, ale dopiero Platon poprzez swoją teorię idei i związaną z nią dualistyczną interpretacją rzeczywistości dał podstawy do stworzenia relacji między tym, co mniej doskonałe, a tym, co doskonalsze. Od Platona możemy mówić o bytach partycypujących, jakimi są rzeczy materialne, i partycypowanych – w filozofii Platona utożsamionych z wiecznymi ideami. Krytyka teorii idei przeprowadzona przez Arystotelesa spowodowała z jednej strony czasowym odsunięciem problematyki partycypacji z pola filozoficznych dociekań, ale z drugiej strony wprowadzona przez niego teoria przyczynowości zostanie wykorzystana przez Tomasza w ujęciu teorii partycypacji w świetle egzystencjalnej koncepcji bytu stanowiącej nowy paradygmat filozofowania.

Zatrzymaliśmy się nad dwoma filozofami, którzy przyczynili się do powrotu do Tomaszowej teorii partycypacji. Geiger i Fabro poświęcili swoje dzieła interpretacji teorii partycypacji w systemie Tomasza. Problem, przed jakim stanęliśmy polegał na określeniu, która z tych interpretacji jest bliższa samemu Tomaszowi. Odpowiedzi udzieliliśmy na podstawie dzieł współczesnych tomistów egzystencjalnych poświęconych teorii partycypacji. Odwołaliśmy się przede wszystkim do Zdybickiej, Szafrąńskiego oraz Maryniarczyka, których prace są trwałym dorobkiem tomizmu w tematyce partycypacji i metafizyki egzystencjalnej. Doszliśmy do wniosku, że interpretacja Fabra jest bliższa Tomaszowej filozofii istnienia. Mimo to – w świetle tomizmu egzystencjalnego – ani Fabro, ani Geiger nie oddali w pełni egzystencjalnego aspektu metafizyki Akwinaty.

Podjęta przez nas próba oceny znaczenia teorii partycypacji dla realistycznej interpretacji rzeczywistości pokazała, że teoria ta jest konieczna w tomistycznej metafizyce, jeśli ma ona dotyczyć całej rzeczywistości, wszystkiego, co istnieje. Teoria partycypacji posiada bardzo ogólną charakterystykę, obejmuje bowiem każdy byt, nie tylko stworzony, ale dotyczy także Boga, którego relacje ze światem stara się opisać. Dzięki swojej uniwersalnej charakterystyce stanowi ona drogę zstępującą i wstępującą, pokazuje oddziaływanie Boga na świat, niejako „z góry” oraz zależność w istnieniu i funkcjonowaniu świata stworzonego od Boga, ukazując drogę „od dołu” w kierunku Stwórcy. W pewnym sensie teoria partycypacji zawiera też moment mądrościowy a nawet mistyczny opisując relację pomiędzy Bogiem a światem, ale nie wyjaśniając ostatecznie tej tajemnicy.

Pokazaliśmy również potencjał teorii partycypacji w rozwiązywaniu takich problemów filozoficznych, jak inteligibilność wszechświata, pochodzenie ludzkiej natury rozumnej

i związanej z nią kwestii religijności człowieka, jego dążenia do poznania prawdy, piękna i dobra. Musimy mieć świadomość, że zaproponowane rozwiązania związane z zastosowaniem teorii partycypacji jak również dotyczące przedstawienia jej problematyki w aspekcie historycznym począwszy od powstania teorii do czasów współczesnych, są jedną z wielu możliwych prób przybliżenia tej tematyki.

Z pewnością teoria partycypacji wymaga dalszych badań. Problematyka pracy została ograniczona do egzystencjalnego nurtu tomizmu z pominięciem innych kierunków, w których filozofia Tomasza jest współcześnie rozwijana. Analiza porównawcza interpretacji Geigera i Fabra z myślą Tomasza mogłaby wyglądać inaczej z perspektywy innych nurtów tomizmu. Dokładnego zbadania wymagają również fragmenty dzieł Tomasza, na które powołują się Geiger i Fabro. Pozwoliłoby to na głębsze zrozumienie powodów, dla których interpretacje tych myślicieli przybrały określoną formę. Również podjęta przez nas próba pokazania zastosowania teorii partycypacji do rozwiązania konkretnych zagadnień filozoficznych jest jedynie wskazówką, w jaki sposób teoria ta może być spożytkowana w tym, co tomizm egzystencjalny nazywa realistyczną interpretacją rzeczywistości. Niemniej jednak, niniejsza rozprawa zapełnia pewną lukę w literaturze filozoficznej, w której tematyka partycypacji jest często pomijana.

## BIBLIOGRAFIA

### I. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

#### A. Dzieła Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza <<De ente et essentia>> przekład i komentarz*, Lublin 2001.

Tomasz z Akwinu, *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, Washington 2001.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de quodlibet*, w: <http://www.corpusthomisticum.org/q03.html>.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: <http://www.corpusthomisticum.org/qdv27.html>.

Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sentientiarum. Commentum in primum librum sentientiarum magistri Petri Lombardi*, t. 1, Paris 1929.

Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Metaphysicae. Liber IV*, w: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp04.html>.

Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błędzycami*, t. I, (przeł. Z. Włodek), W. Zega, Poznań 2003.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. Bóg Stwórca i Aniołowie*, t. 4, (przeł. P. Belch), Londyn 1978.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. Człowiek*, t. 6, (przeł. P. Belch), Londyn 1980.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. Rzeczy Boże*, t. 8, (przeł. P. Belch), Londyn 1981.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. Nowe prawo i łaska*, t. 14, (przeł. R. Kostecki), Londyn 1973.

#### B. Dzieła L. B. Geigera i C. Fabra

Fabro C., *Die Wiederaufnahme des Thomistischen „Esse” und der Grund der Metaphysik*, „Tijdschrift voor Filosofie”, nr 43(1981), ss. 90-116.

Fabro C. *La difesa critica del principio di causa*, „Rivista di Filosofia Neoscholastica”, nr 27(1936), ss. 102-141.

Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino*, Torino 1963.

Fabro C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris 1961.

Fabro C., *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy. The Notion of Participation*, „Review of Metaphysics”, nr 27(1974), ss. 449-491.

Geiger L. B., *Abstraction et séparation d'après s. Thomas In de Trinitate*, „Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques”, 1947, ss. 3-40.

Geiger L. B., *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.

Geiger L. B., *Penser avec Thomas d'Aquin*, Fryburg 2000.

### **C. Dzieła tomistyczne o teorii partycypacji**

Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki nr 6. O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005.

Szafrański A. L., *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973.

Zdybicka Z. J., *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 18(1970), ss. 5-78.

Zdybicka Z. J., *Ontyczna wspólnota bytów*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 19(1971), ss. 85-94.

Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

Zdybicka Z. J., *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 7/1(1971), ss. 71-104.

Zdybicka Z. J., *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej (cz. II)*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 8/1(1971), ss. 179-217.

Zdybicka Z. J., *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: J. Morawski (red.), *Logos i Ethos*, Kraków 1971, ss. 171-196.

### **D. Pozostała literatura tomistyczna**

Krąpiec M. A., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000.

Krąpiec M. A., *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 2001.

Krąpiec M. A., *Czym jest filozofia klasyczna?*, w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000, ss. 9-23.

Krąpiec M. A., *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.

Krąpiec M. A., *Język i świat realny*, Lublin 1995.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984.

Krąpiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.

Krąpiec M. A., *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 2000.

Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

Krąpiec M. A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000.

Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.

Maryniarczyk A., *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3/4(1992), ss. 29-43.

Maryniarczyk A., *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 1(1991/1992), ss. 305-322.

Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki nr 3. Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005.

Zdybicka Z. J., *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, ss. 37-49.

## **E. Klasyczne teksty filozoficzne**

Augustyn z Hippony, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, w: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>, 16.08.2012.

Augustyn z Hippony, *De Genesi contra manichaeos libri duo*, w: [http://www.augustinus.it/latino/genesi\\_dcm/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index2.htm)[http://www.augustinus.it/latino/genesi\\_dcm/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index2.htm), 16.08.2012.

Augustyn z Hippony, *Wyznania*, (przeł. M. B. Szyszko), Kraków 2008.

Arystoteles, *Analityki wtóre*, (tłum. K. Leśniak), w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003.

Arystoteles, *De partibus animalium*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, (tłum. D. Gromska), w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.

Arystoteles, *Metafizyka*, (tłum. K. Leśniak), w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003.



Arystoteles, *Poetyka*, (tłum. H. Podbielski), w: *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, Warszawa 2009.

Arystydes z Aten, *Apologia*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, (tłum. L. Mistorczyk), Warszawa 2004.

Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O Zmartwychwstaniu umarłych*, (tłum. S. Kalinkowski), Warszawa 1985.

Awicenna, *Metafizyka*, 23, w: M. Gogacz, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, Warszawa 1973.

Boecjusz, *De hebdomadibus*, w:  
<http://www.logicmuseum.com/authors/boethius/dehebdomadibus.htm>.

Filon z Aleksandrii, *De opificio mundi*, w: *Obras completas de Filón de Alejandría*, t. 1, (tłum. J. M. Triviño), Buenos Aires 1976.

Filon z Aleksandrii, *Legum allegoriae*, w: *Obras completas de Filón de Alejandría*, t. 1, (tłum. J. M. Triviño), Buenos Aires 1976.

Justyn Męczennik, *Apologia*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, (tłum. L. Misiarczyk), Kraków 2004.

Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, (tłum. A. Lisiecki), Poznań 1926.

*Księga o przyczynach*, (tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz), w: M. Gogacz, *Księga o przyczynach Liber de causis. Stan badań nad «Księgą o przyczynach» i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970.

Orygenes, *O zasadach*, (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 1996.

Platon, *Fajdros*, (przeł. W. Witwicki), Kęty 2002.

Platon, *Fedon*, (przeł. W. Witwicki), Warszawa 1958.

Platon, *Timajos*, w: *Timajos, Kritias albo Atlantyck*, (przeł. i oprac. P. Siwek), Warszawa 1986.

Tacjan, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, (tłum. L. Misiarczyk), Kraków 2004.

Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, (tłum. L. Misiarczyk), Kraków 2004.

Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: W. Myszor, E. Stanula (oprac.), *Pisma starochrześcijańskich pisarzy. Tertulian – wybór pism*, t. V, Warszawa 1970.

## II. LITERATURA POMOCNICZA I OPRACOWANIA

Adamczyk M., *Nauka i ścisłość, czyli w stronę J. F. Drewnowskiego minimalnej aparatury symbolicznej*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 3(2013), ss. 43-59.

Aertsen J., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden – New York – København – Köln 1988.

Albertus Magnus, *Opera omnia, XXXIV: Summa theologiae*, Münster 1978.

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Kęty – Warszawa 2004.

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do etyki*, (tłum. J. Zychowicz), Kraków 2008.

Balmès J., *Curso de filosofía elemental. Lógica – metafísica – ética – Historia de filosofía*, Paris 1849.

Balmès J., *Filosofía fundamental*, I, 217, w: <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000135.PDF>.

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009.

Bator A. P., *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krąpca*, Wrocław 1999.

Bolan V., *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and synthesis*, Leiden – New York – Köln 1996.

BonJour L., *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Oxford 2002.

Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013.

Bremer J., *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*, Kraków 2001.

Brock S. L., *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „Nova et Vetera”, nr 3(2007), ss. 465-494.

Casey G., *An Explication of the De hebdomadibus of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary*, w: <https://www.ucd.ie/philosophy/staff/gerardcasey/casey/DeHebdo.pdf>, 17.07.2015.

Casullo A., *A Priori Justification*, Oxford 2003.

Catan J. R. (red.), *Saint Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*, New York 1980.

Cessario R., *Introduction to Moral Theology*, Washington 2001.

Chat E., *Religia w życiu człowieka. Istota, geneza i funkcja religii*, Sandomierz 2009.

- Chauchard P., *Święty Tomasz z Akwinu a współczesna biologia*, w: G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność św. Tomasza*, (przeł. L. Rutowska), Warszawa 1975, ss. 34-57.
- Chmielewski M., *Ratio – fides – caritas. Droga duchowa Edyty Stein*, w: P. Hensel (red.), *Kim jestem? Rzecz o świętej Edycie Stein OCD*, Kraków 2012, ss. 29-38.
- Copleston F., *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza* (przeł. J. Marzęcki), t. 4. Warszawa 2005
- Cross R., *Tomasz z Akwinu*, w: P. L. Gavrilyuk, S. Coakley (red.), *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, (przeł. A. Gomola), Karków 2014, ss. 223-242.
- Cyceron, *O państwie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, (tłum. W. Kornatowski), Warszawa 1960.
- Cycura P., *Czy ipsum esse św. Tomasza z Akwinu to istnienie czy egzystencja*, „Analiza i egzystencja”, nr 13(2011), ss. 53-68.
- Czarnota K., *Prawo Dunsza Szkota*, w: W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Daujat J., *Święty Tomasz z Akwinu a współczesna fizyka*, w: G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność św. Tomasza*, (przeł. L. Rutowska), Warszawa 1975, ss. 17-33.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 39-40(1991-1992), ss. 15-34.
- Demiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1999.
- Devitt M., *There is no a priori*, w: E. Sosa, M. Steup (red.), *In Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford 2005.
- Doig J. C., *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague 1972.
- Doncel M. G., *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, „Cuaderno «Institut De Teologia Fonamental»”, nr 40(2003), s. 5-88.
- Doolan G. T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington 2008.
- Drązkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 2007.
- Drehsen V., Gräb W., Weyel B., *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, (tłum. L. Łysień), Kraków 2008.
- Drewnowski J. F., *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. Stanisława Kamińskiego i s. Zofii Zdybickiej „O sposobie poznania istnienia Boga”*, cyt. za: S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*, Lublin 2001.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.

- Drozdowicz Z., *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (2). Od Mikołaja z Kuzy do Erazma z Rotterdamu i erazmianizmu*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3/241(2011), ss. 3-13.
- Duda R., *Poznawanie świata a matematyka*, w: M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków – Tarnów 2007, ss. 15-30.
- Dunham S. A., *The Trinity and Creation in Augustine. An Ecological Analysis*, New York 2008
- Dziasek F., *Stwórca natury i dawca łaski (Traktat dogmatyczny)*, Poznań – Warszawa – Lublin 1959.
- Elders L. J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas. In a Historical Perspective*, Leiden – New York – Köln 1993.
- Elders L. J., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden 1990.
- Eugenio D. O., *Communion with the Triune God. The Trinitarian Soteriology of T. F. Torrance*, Eugene 2014.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, (przeł. M. Kochanowska), Warszawa 1982.
- Gilson E., *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968.
- Gilson E., *Tomizm*, (przeł. J. Rybałt), Warszawa 1998.
- Gogacz M., *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie ujętej filozofii*, Warszawa 1969.
- Gogacz M., *Księga o przyczynach Liber de causis. Stan badań nad «Księgą o przyczynach» i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970.
- Gogacz M., *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, Warszawa 1973.
- Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, w: <http://katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm> (16.10.2015).
- Hajduk Z., *Metodologia nauk przyrodniczych*, Lublin 2002.
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2011.
- Hankey W. J., *Aquinas and Platonists*, w: S. Gersh, M. J. F. M. Hoenen (red.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin – New York 2002, ss. 279-325.
- Harris R. B., *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, Norfolk 1982.
- Heller M., *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2015.
- Heller M., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim*, (przeł. E. Nicewicz-Staszowska), Kraków 2013.
- Heller M., *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998.

- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2014.
- Heller M., *Początek świata*, Kraków 1976.
- Hildegarda z Bingen, *Scivias. Poznaj drogi Pana*, (tłum. J. Sempryk), Legnica 2012.
- Horrigan P. G., *God's Existence and Other Philosophical Essays*, Lincoln 2007.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, (tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski), w: [http://www.staff.amu.edu.pl/~awisniew/wprowadzenie\\_do\\_filozofii/teksty/Hume%20O%20id ei%20związku%20koniecznego.pdf](http://www.staff.amu.edu.pl/~awisniew/wprowadzenie_do_filozofii/teksty/Hume%20O%20id ei%20związku%20koniecznego.pdf), 23.08.2015.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, (tłum. Cz. Znamierowski), w: <http://bacon.umcs.lublin.pl/~lukasik/wp-content/uploads/2012/09/Hume-traktat-o-naturze-ludzkiej.pdf>, 23.08.2015.
- Hütter R., *Attending to the Wisdom of God – From Effect to Cause, from Creation to God. A Contemporary Relecture of the Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, w: T. J. White, *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist Or Wisdom of God?*, ss. 209-245.
- Judycki S., *Świat zmysłowy i creatio continua*, „Internetowe Czasopismo Filozoficzne *Diametros*”, nr 15(2008), ss. 1-37.
- Judycki S., „*Wiedza a priori*” – struktura problemu, „*Roczniki Filozoficzne*”, nr 46/47(1998/1999), ss. 1-32.
- Kaczmarek T., *Godność człowieka w Chrystusie i droga jej dopełnienia według świętego Ireneusza*, w: B. Częsz (red.), *Teologia Patrystyczna. Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności*, t. 3, Poznań 2006.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *W odpowiedzi na uwagi Jana F. Drewnowskiego*, cyt. za: S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*, Lublin 2001.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu. Przedmowa do drugiego wydania* (przeł. R. Ingarden), Warszawa 1957.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, (przeł. B. Bornstein), Warszawa 1993.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem* (tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie), t. 1. Warszawa 1958.
- Kartezjusz, *Zasady filozofii*, (przeł. I. Dąbska), Warszawa 1960.
- Keer F., *Theology in philosophy: Revisiting the Five Ways*, w: E. T. Long (red.), *Issues of Contemporary Philosophy od Religion*, Dodrecht 2001, s. 115-130.
- Kerr G., *Aquinass Way to God. The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford 2015.
- Kiczuk S., *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*, Lublin 2001.
- Kim J., *Philosophy of Mind*, Boulder 2011.

- Kiwka M., *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 1(2010), ss. 219-247.
- Klinkowski J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Wrocław 2012.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004.
- Knasas J. F. X., *Being and Some Twentieth-century Thomists*, New York 2003.
- Kołakowski L., *O co pytają nas wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008.
- Kowalczyk S., *A priori – a posteriori*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2002, ss. 304-305.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Kowalczyk S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1999.
- Koterski J. W., *The Doctrine of Participation in Thomistic Metaphysics*, w: <http://maritain.nd.edu/ama/Hudson/Hudson18.pdf>, 11.08.2015, ss. 185-196.
- Krąpiec M. A., *A priori*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2002, ss. 303-304.
- Krąpiec M. A., *Intuicja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2003, ss. 897-901.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta* (przeł. L. Joachimowicz), Warszawa 1967.
- Kuhn R. L., *Why this Universe? Toward a Taxonomy of Possible Explanation*, „Skeptic”, nr 2/13(2007), ss. 28-39.
- Langkammer H., *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007.
- Laudovikos N., *Striving for Participation: Palamite Analogy as Dialogical Syn-energy and Thomist Analogy as Emanational Similitude*, w: C. Athanasopoulo (red.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence in Eastern Orthodoxy*, Cambridge 2013, ss. 122-148.
- Ledwoń I. S., *Dlaczego chrześcijaństwo?*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Wiara pod lupą. Współczesne pytania o racjonalność wiary*, Wrocław 2014, ss. 95-124.
- Leibniz G. W., *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, (tłum. S. Cichowicz), Warszawa 1969.
- Leon XIII, *Aeterni Patris*, nr 18, w: [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon\\_XIII/aeterni\\_patris/ap.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/aeterni_patris/ap.php), 24.08.2015.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław-Warszawa 1992.
- Machnacz J., *Człowiek – Wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Wrocław 2012.
- Machnacz J., *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*, w: M. Sikora (red.), *Człowiek między filozofią a teologią*, Wrocław 2009, s. 161-170.

- Małachowski A., *Kardynał Mikołaj z Kuzy – w perspektywie heliocentryzmu*, „*Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*”, nr 2(2005), ss. 141-149.
- Manikowski M., *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006.
- Marecki J., *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001.
- Maryniarczyk A., *Creatio ex nihilo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001.
- Maryniarczyk A., *Istota*, w: *Encyklopedia Katolicka*, T. VII, (red. S. Wielgus), Lublin 1997.
- Maryniarczyk A., *Kreacjonizm filozoficzny a ewolucjonizm*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Jaki początek? Część I. Wiara i rozum o początku świata*, Wrocław 2013, ss. 71-118.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- Maryniarczyk A., *O autonomiczne pojęcie systemu metafizyki (cz. I)*, „*Roczniki Filozoficzne*”, z. 1(1989/1990), ss. 291-309.
- Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „*Człowiek w kulturze*”, nr 19(2007), ss. 73-97.
- Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki nr 1. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2006.
- Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki nr 2. Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004.
- Mączka J., *Średniowieczny konflikt nauki z teologią (potępienie z 1277 r.)*, w: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001.
- Mączka J., *Rozdział rozumu i wiary w XIV w.*, w: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, ss. 140-168.
- McInerny R., *Saint Thomas on De hebdomandibus*, w: S. MacDonald (red.), *Being and Goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology*, Ithaca 1991.
- Milcrek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.
- Mitchel J. A., *From Aristotle's Four Causes to Aquinas' Ultimate Cause of Being. Modern Inspirations*, „*Alpha Omega*” nr XVI/3(2013), ss. 399-414.
- Mondin B., *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, The Hague 1963.
- Montagnes B., *La doctrine de l'analogie de l'etre d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris 1963.
- Moskal P., *Istota mistyki*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Lublin 2006, ss. 129-135.

- Moskal P., *Problem afektywnego poznania Boga*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Lublin 2006, ss. 39-51.
- Moskal P., *Teza teistyczna*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, ss. 25-36.
- Moskal P., *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Wierność rzeczywistości*, Lublin 2001, ss. 145-153.
- Mrugalski D., *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Murawski R., *Matematyk – twórca czy odkrywca?*, w: M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków – Tarnów 2007, ss. 31-44.
- Nelstrop L., Magill K. J., Onishi B. B., *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*, Farnham 2009.
- Newton I., *Cztery listy do Bentleya. List pierwszy*, w: J. Sytnik-Czetwertyński, *Koncepcja siły nadnaturalnej w korespondencji I. Newtona z R. Bentleyem*, „Kwartalnik Filozoficzny” z. 2(2014), ss. 161-175.
- Owens L. R., *The Shape of Participation. A Theology of Church Practices*, Eugene 2010.
- Pabst A., *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Cambridge 2012.
- Pawłowski B., *Adaptacje i ewolucyjna inercja ludzkiego umysłu*, w: D. Leszczyński (red.), *Ewolucja, filozofia, religia*, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2010, ss. 109-119.
- Piesko M., *Twierdzenie Gödela i marzenie Leibniza*, „Semina Scientarum”, nr 3(2004), s. 139-149.
- Pietkiewicz R., *Czy Bóg stworzył świat w siedem dni? Początek według księgi Rodzaju*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Jaki początek? Część I. Wiara i rozum o początku świata*, Wrocław 2013, ss. 27-48.
- Pietrzak Z., *O nieporozumieniach dotyczących teorii ewolucji i epistemologicznych tego konsekwencjach*, w: D. Leszczyński (red.), *Ewolucja, filozofia, religia*, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2010, ss. 203-230.
- Plé A., *Święty Tomasz a współczesna psychologia*, w: G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność św. Tomasza*, (przeł. L. Rutowska), Warszawa 1975, ss. 59-74.
- Płotka M., *Rozum a wolność. Potępienie z 1277 r. i jego konsekwencje dla filozofii*, „Słupskie studia Filozoficzne”, nr 9(2010), ss. 33-41.
- Possenti V., *Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin 2007.
- Preś P., *Od Wielkiego Wybuchu do Wielkiego Rozdarcia, czyli o ciemnych sprawach wszechświata*, w: R. Pietkiewicz (red.), *Jaki początek? Część I. Wiara i rozum o początku świata*, Wrocław 2013, ss. 143-162.



- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. 1 (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2 (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Systemy epoki hellenistycznej*, t. 3. (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2004.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki cesarstwa*, t. 4, (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 1999.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Słownik, indeksy i bibliografia*, t. 5 (przeł. E. I. Zieliński), Lublin 2002.
- Rocca G. P., *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington 2004.
- Roskal Z. E., *Człowiek jako agregat cząstek materialnych*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin 2007.
- Rudkouski P., *Próba określenia statusu epistemologicznego tzw. „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga św. Tomasza*, „Semina Scientiarum”, nr 5(2006), s. 109-121.
- Rziha J., *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington 2009.
- Siemieniewski A., M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013.
- Siemieniewski A., *Święty Augustyn radzi: jak czytać Księgę Rodzaju*, w: B. Drożdż (red.), *Z miłości do Kościoła. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Infułatowi Profesorowi Władysławowi Bochnakowi*, Legnica 2008, ss. 505-517.
- Sikora P., *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus pełni objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010.
- Sochoń J., *Ateizm*, Warszawa 2003.
- Soler I., *La creación del mundo. Algunos aspectos exegético dogmáticos*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, nr 2(2010), ss. 192-206.
- Spencer A. J., *The Analogy of Faith. The Quest for God's Speakability*, Downers Grove 2015.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, (przeł. I. J. Adamska), Kraków 1995.
- Stępień A. A., *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Lublin 2006, ss. 9-17.
- Stępień T., *Chrześcijanie przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 1/XX(2007).
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011.

- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983.
- Szkot J. D., *Opus oxoniense*, w: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011.
- Szopa R., *Problem wiedzy a priori w świetle teorii partycypacji bytu*, „Kwartalnik Filozoficzny” z. 2(2014), ss. 63-90.
- Szopa R., *Zasady antropiczne a istnienie Boga – spór o inteligibilność Wszechświata*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 2(2013), ss. 247-264.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Szymura J., *Nominalizm*, w: S. T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, ss. 161-210.
- Ślipko T., *Spacerem po etyce*, Kraków 2010.
- Tendera P., *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014.
- Tomasik T., *Heraklit*, w: M. Siwiec (red.), *Słownik myśli filozoficznej*, Warszawa – Bielsko-Biała 2008.
- Tupikowski J., *Między realizmem a subiektywizmem. J. L. Balmèsa „eklektyczna” reinterpretacja tomizmu*, Warszawa 2013.
- Tupikowski J., *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2011.
- Tupikowski J., *Prawda i pewność jako węzłowe kategorie epistemologii Jaime L. Balmèsa*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 1(2010), ss. 263-279.
- Tupikowski J., *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009.
- Vardy P., P. Grosh, *Etyka. Poglądy i problemy*, (tłum. J. Łoziński), Poznań 2010.
- Velde te R. A., *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden 1995.
- Wciórka L., *Teoria poznania*, Poznań 1996.
- Wadowski J., *Metafizyka jako teoria poznania*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 2(2000), s. 127-142.
- Wadowski J., *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Radom 2013.
- Wieczorek B., *Wieczorek, Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie”, nr XLI-XLII(2004-2005), ss. 153-180.
- Wilczak M., *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 2/188(2011), ss. 127-144.

Wippel J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000.

Wojtysiak J., *Klasyczne koncepcje bytu. Od Arystotelesa do współczesności*, w: S. T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, ss. 45-86.

Wojtysiak J., *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012.

Wolak Z., *Analogia w filozofii i nauce*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, nr 30(2002), ss. 89-111.

Woźnicki A. N., *Semina Verbi w religiach niechrześcijańskich*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, ss. 129-148.

Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984.

Zieliński J., *Ewolucja czy stworzenie? Problem stworzoneści świata w myśli Apologetów II wieku*, w: D. Leszczyński (red.), *Ewolucja, epistemologia, religia*, Wrocław 2010.

Ziemiński I., *Argumenty za istnieniem Boga*, w: S. T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, ss. 549-590.

Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1989.

Zyzak W., *Znaczenie Pseudo-Dionizego Areopagity dla teologii mistyki*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 2(2008), ss. 81-94.

Życiński J., *Granice racjonalności*, Warszawa 1993.