

BP BOHDAN BEJZE

TEODYCEA TOMISTYCZNA

Synteza*

1. POJĘCIE TEODYCEI TOMISTYCZNEJ

W podręcznikach akademickich tomistycznej teodycei, bądź też teodycei zbliżonej do tomizmu, jest ona przedstawiana najczęściej w jednym z następujących trzech ujęć.

1. Teodycea zawiera rozmaite argumenty wykazujące prawdziwość twierdzenia, że Bóg istnieje. Argumenty te czerpane są z filozofii, psychologii, z historii kultury, a nawet odwołują się do nauk przyrodniczych.

2. Teodycea stanowi jedną z trzech gałęzi tzw. metafizyki szczegółowej. Oprócz teodycei do metafizyki szczegółowej są zaliczane: kosmologia i psychologia racjonalna. Od tych trzech gałęzi metafizyki szczegółowej odróżnia się metafizykę ogólną, zwaną często ontologią.

3. Teodycea stanowi zbiór filozoficznych zagadnień dotyczących Boga, które należą do filozofii bytu, czyli do metafizyki – bez dzielenia jej na ogólną i szczegółową. W toku przyczynowego tłumaczenia istniejącej rzeczywistości dochodzi się w metafizyce do uznania, że istnieje ostateczna Przyczyna całego świata, czyli Bóg.

Po przedstawieniu powyższych trzech ujęć musi zrodzić się pytanie: która z powyższych koncepcji teodycei jest najbardziej zgodna z tomistycznym systemem filozofii?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy sięgnąć do historii metafizyki. Otóż wiadomo, że w dociekaniach filozoficznych Arystotelesa występowała tzw. „filo-

* *Synteze* przygotowaną przez Autora przejrzał, uzupełnił, konfrontując z zachowanymi notatkami z wielu lat wykładów biskupa prof. dra hab. B. Bejze, oraz zredagował ks. dr Sławomir Szczyrba – adiunkt przy Katedrze Filozofii Boga i Religii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, którą to Katedrą Autor *Syntezy* do r. akad. 1996/97 włącznie w pełni aktywnie kierował.

zofia pierwsza” (*philosophia prote*). Zajmowała się ona wyjaśnianiem bytu w świetle pierwszych zasad, a równocześnie wyjaśniała substancję najdoskonalszą, czyli byt boski. Z tego drugiego właśnie powodu Arystoteles posługiwał się nazwą *teologia*, czyli nauka o Bogu. Po Arystotelesie komentatorzy jego pism nazwali filozofię pierwszą mianem metafizyki (zaznaczając w ten sposób, że są to rozważania następujące po „fizyce”). Pod nazwą „metafizyki” znajdują się w tekstach Arystotelesa jego filozoficzne rozważania na temat Boga. Biorąc do ręki wydawane współcześnie pisma Arystotelesa w przekładach na języki nowożytny, należy szukać tytułu *metafizyka*, jeśli chcemy zapoznać się z wywodami poświęconymi Bogu.

W dziełach św. Tomasza z Akwinu znajduje się wykład teologicznej wiedzy o Bogu opartej na Objawieniu oraz filozoficzna nauka o Bogu, zwana przez św. Tomasza teologią filozoficzną.

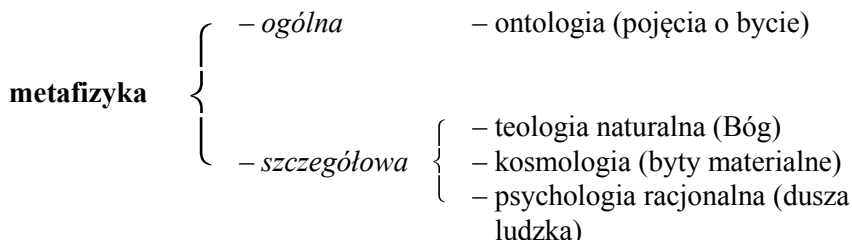
Koncepcję teologii filozoficznej zaczerpnął św. Tomasz z dzieł Arystotelesa, jednakże głęboko ją przekształcił. W systemie Arystotelesa Bóg jest jedną z pierwszych przyczyn bytu, ale nie jest Przyczyną jedyną. Charakter przyczyny pierwszej ma również materia, jako zasadniczy, obok formy, element strukturalny substancji materialnej. Materia stanowi konieczne podłoże procesów przyczynowych, natomiast sama pod względem przyczynowym jest niewytłumaczalna. W systemie Arystotelesa zatem nie występuje pytanie: skąd się wzięła materia? U św. Tomasza jest inaczej. Bóg stanowi jedyną Przyczynę skutkowych bytów w tym sensie, że jako Stwórca świata powołał do istnienia wszystko, co rzeczywiste. Wszystko więc, co istnieje, z materią włącznie, ma swe ostateczne wytłumaczenie w pochodzeniu od Boga. Różnice zachodzące między Arystotelesem a Tomaszem nie przekreślają jednak faktu, że obydwaj myśliciele rozważają problem Boga w obrębie metafizyki.

Również w teorii Franciszka Suareza SJ, wybitnego filozofa i teologa z przełomu XVI i XVII w., zagadnienia dotyczące Boga należały do metafizyki, nosiły zaś miano „teologii naturalnej”.

Odmierna koncepcja filozoficznej wiedzy o Bogu pojawiła się u Franciszka Bacona (także na przełomie XVI i XVII w.). Według jego klasyfikacji nauk, filozofia pierwsza zajmowała się podstawowymi pojęciami i twierdzeniami dotyczącymi wszystkich rzeczy. Metafizyka stała się gałęzią filozofii przyrody i miała za przedmiot formalną i celową przyczynę bytów materialnych. O Bogu natomiast mówiła teologia naturalna, będąca oddzielną częścią filozofii.

W podobny sposób filozoficzną wiedzę o Bogu potraktował Christian Wolff (XVII–XVIII w.), autor schematycznego podziału filozofii, który był stosowany przez licznych filozofów, także tomistycznych, aż do połowy XX w. W ujęciu Wolffa przedmiotem filozofii pierwszej, nazwanej przez niego *ontologią*, były najogólniejsze pojęcia o bycie. Bogiem natomiast zajmowała się teologia naturalna, rozumiana jako jedna z trzech części tzw. metafizyki szczegółowej (pozostałymi częściami metafizyki szczegółowej były: kosmologia i psychologia

racjonalna). Podział dokonany przez Wolffa można przedstawić w następującym schemacie:



Tego rodzaju interpretacja, dzięki swej jasności, uległa szybkiemu rozpowszechnieniu. Najczęściej zaś używaną nazwą filozoficznego traktatu o Bogu stał się termin teodycea. Termin ten sformułował wybitny filozof niemiecki czasów nowożytnych Gottfried Leibniz (1646–1716) w tytule swej rozprawy apologetycznej *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710)¹. Pomysł terminu teodycea nasunął się Leibnizowi pod wpływem dwóch terminów greckich: ο Θεός (Bóg) i δίκη (sprawiedliwość).

Według intencji Leibniza, teodycea ma być usprawiedliwieniem Boga, czyli wykazaniem, że nie ma sprzeczności między istnieniem dobrego Boga i istnieniem zła w świecie. W XIX w. i pierwszej połowie XX w. ukazało się w różnych językach wiele filozoficznych prac, w których wiedza o Bogu została nazwana terminem „teodycea” i potraktowana jako jedna z części tzw. metafizyki szczegółowej. Jednakże wśród współczesnych filozofów tomistycznych podniosły się głosy przypominające, że zespół filozoficznych zagadnień dotyczących Boga należy do filozofii bytu. Wyodrębnianie tych zagadnień z filozofii bytu i traktowanie ich jako oddzielnej dyscypliny filozoficznej jest z filozofią tomistyczną niezgodne. W tomistycznej filozofii problem Boga jako pierwszej Przyczyny świata powstaje wówczas, gdy tłumaczymy przyczynowo rzeczywistość przygodną. Wprawdzie ze względu na duży zakres materiału całą metafizykę dzielimy, w związku z tym na pierwszym roku studiów filozoficznych omawia się liczne kwestie dotyczące bytu, a na drugim roku problem Boga – jednakże podział ten ma jedynie uzasadnienia dydaktyczne. Również w licznych publikacjach książkowych metafizyka jest rozdzielana podobnie. Jednak z punktu widzenia metodologicznego teodycea nie jest odrębną dyscypliną od filozofii bytu, lecz wchodzi w jej zakres.

¹ Książka jest polemiką z P. Bayle’em, kwestionującym istnienie Boga ze względu na fizyczne i etyczne zło. Była to rozprawa napisana na zamówienie Zofii Karoliny, żony pruskiego króla Fryderyka I, która zaniepokojona lekturą pisma P. Bayle’a, poprosiła G. Leibniza o napisanie odpowiedzi na wysunięte zarzuty.

Powstaje pytanie: dlaczego Wolff potraktował filozofię Boga jako odrębną dyscyplinę filozoficzną? Słynny francuski historyk filozofii Étienne Gilson stwierdza na ten temat, co następuje: według Wolffa, ontologia, czyli metafizyka ogólna, ma się zajmować pojęciami o bycie. W takiej dyscyplinie nie ma miejsca dla problemu istnienia Boga jako pierwszej Przyczyny realnego świata. Problem ten pojawia się w takich dociekaniach filozoficznych, w których zajmujemy się tłumaczeniem istnienia świata.

W systemie Wolffa nieodzowna stała się jakaś inna, różna od ontologii, filozoficzna nauka o Bogu; tą właśnie nauką miała być teologia naturalna jako część metafizyki szczegółowej.

Ponieważ na gruncie tomizmu problem Boga występuje w filozofii bytu, która zajmuje się istniejącą rzeczywistością, dlatego nie zachodzi potrzeba, aby tworzyć osobną dyscyplinę zajmującą się Bogiem.

2. METODA TEODYCEI TOMISTYCZNEJ

Na podstawie tego, co ustalono wyżej, teodycea w ujęciu tomistycznym jest fragmentem metafizyki, czyli filozofii bytu. Określenie zatem teodycei można sformułować następująco: **jest to zbiór zagadnień z zakresu filozofii bytu, dotyczących Boga jako Pierwszej Przyczyny świata.** Mając w świadomości przynależność teodycei do metafizyki, można określić teodyceę jako **filozoficzną naukę o Pierwszej Przyczynie świata.**

Jako nauka filozoficzna teodycea jest odmienna od teologii, która również zajmuje się Bogiem. W teodycei mówimy o Bogu tylko to, co możemy ustalić za pomocą poznania naturalnego, czyli niezależnie od Objawienia. Gdy w określeniu teodycei mówi się, że zajmuje się Pierwszą Przyczyną świata, to wiadomo tym samym, iż teodycea należy do metafizyki; w metafizyce bowiem tłumaczymy przyczynowo istniejący świat. Odmienna sytuacja zachodzi w teologii: treść dociekań teologicznych o Bogu jest czerpana z Objawienia, z tekstów Pisma Świętego. W rozważaniach zatem teologicznych dowiadujemy się o Bogu tych prawd, które przekazał nam w Objawieniu sam Bóg.

Przynależność teodycei do metafizyki wymaga podkreślenia, że teodycea różni się od wszystkich dziedzin wiedzy i dyscyplin, które są odrębne od metafizyki. W rozważaniach zatem przeprowadzanych w obrębie teodycei nie można stosować ani pojęć, ani terminów, ani zasad, ani metod, które należą do dziedzin i dyscyplin odmiennych od metafizyki, jako filozofii bytu. Wprowadzenie do teodycei jakichkolwiek koncepcji różnych od metafizycznych byłoby postępowaniem błędnym; skutkiem takiego postępowania byłby brak rezultatów prawomocnych. Jeśli teodycea tomistyczna ma doprowadzić do twierdzeń metodologicznie poprawnych, czyli prawomocnych, to należy używać w niej pojęć, terminów, zasad i sposobów postępowania (metody) właściwych dla tomistycznej metafizyki.

Rolę podstawową w dociekaniach na płaszczyźnie teodycei należącej do metafizyki odgrywają metafizyczne zasady.

Pośród zasad metafizycznych najważniejsze znaczenie dla teodycei ma: (1) – **zasada racji wystarczającej (dostatecznej)**: „Wszystko cokolwiek istnieje, posiada w sobie lub poza sobą wystarczającą rację swego istnienia”. Tak sformułowana zasada odnosi się do wszystkich realnych bytów. Podobną treść posiada (2) – tzw. **zasada racji bytu**. Byty przygodne, czyli skutkowe, nie posiadają racji swego istnienia w sobie, do nich przeto odnosi się (3) – **zasada przyczynowości sprawczej**: „Wszelki byt przygodny (skutkowy) posiada przyczynę swego istnienia różną od samego siebie (czyli posiada ją poza sobą)”.

Gdy chodzi o działanie realnego bytu, to odnosi się do niego (4) – **zasada celowości**: „wszelki byt realny działa dla osiągnięcia określonego celu”.

W dowodzeniu metafizycznym zawsze używamy (5) – **zasady niesprzeczności**: „to samo i pod tym samym względem nie może równocześnie istnieć i nie istnieć”. Jest to zasada niesprzeczności w ujęciu metafizycznym, czyli odnosi się ona do realnych bytów. Logiczna zasada niesprzeczności odnosi się do prawdy, ustala, że określone zdanie nie może być zarazem i pod tym samym względem prawdziwe i fałszywe.

* * *

W celu wyraźnego ukazania metody stosowanej w metafizyce wraz z filozofią Boga warto ją porównać z innymi metodami, stosowanymi w innych dziedzinach wiedzy.

A. W metodzie indukcyjnej, stosowanej w naukach przyrodniczych, wychodzimy od twierdzeń o zdarzeniach jednostkowych i dochodzimy do twierdzeń ogólnych lub uogólnionych.

B. W metodzie dedukcyjnej, stosowanej w matematyce i logice, wyprowadzamy z twierdzeń ogólnych twierdzenia szczegółowe.

C. W metodzie redukcyjnej, stosowanej w naukach przyrodniczych, postępujemy w sposób następujący: na podstawie zjawisk skutkowych dochodzimy do poznania ich przyczyny, która znajduje się w obrębie także zjawisk skutkowych. W wiedzy przyrodniczej wyjaśniamy zjawiska doświadczalne przez odwołanie się do przyczyn, które są również bytami doświadczalnymi.

D. Metoda stosowana w metafizyce wraz z filozofią Boga jest częściowo podobna do metody redukcyjnej stosowanej w naukach przyrodniczych, częściowo zaś jest od niej różna. Podobieństwo polega na tym, że zarówno w metafizyce, jak i w wiedzy przyrodniczej wyjaśnia się zjawiska realne przez odwoływanie się do ich realnych przyczyn. Trzeba jednak mieć na względzie również różnice. Są one następujące:

1. W metafizyce zajmujemy się wyjaśnianiem wszystkich realnych bytów, rozpatrując je jako byty, w naukach zaś przyrodniczych przedmiotem wyjaśnienia są

pewne zbiory realnych bytów (np. lekarze kardiolodzy badają ludzkie serca, botanicy zajmują się roślinami, jeszcze inni przyrodniczy badają ryby, jeszcze inni ptaki itd.).

2. W metafizyce skupiamy uwagę na istnieniu realnych bytów, by wytłumaczyć jego rolę i pochodzenie; w naukach przyrodniczych wyjaśnia się właściwości rozpatrywanej rzeczy (np. taką właściwość wody, że zmienia ona swój stan pod wpływem temperatury).

3. W metafizyce zmierzamy do wytłumaczenia realnych bytów przez wykrycie takiej przyczyny, która jest całkowicie niezależna (jest to tzw. tłumaczenie ostatecznościowe). Poza metafizyką żadna dyscyplina nie zajmuje się poszukiwaniem takiej przyczyny.

W następstwie powyższych ustaleń nasuwa się następująca dyrektywa: w rozważaniach dotyczących problematyki Boga można korzystać z pojęć, terminów i zasad wyłącznie metafizycznych. Używanie przeto w filozoficznych dociekaniaх odnoszących się do zagadnienia Boga odmiennej aparatury pojęciowej, spoza metafizyki, jest zabiegiem błędnym i uniemożliwia osiągnięcie prawomocnych rezultatów.

3. PRAWOMOCNOŚĆ A SIŁA PRZEKONYWANIA

W rozważaniach dotyczących filozoficznej problematyki Boga twierdzeniami prawomocnymi są te, które zostały udowodnione zgodnie z metodą metafizyczną. Prawomocność twierdzeń jest kwestią metodologiczną, prawomocność zależy bowiem od zastosowania właściwej metody.

Zdarza się jednak, że określone twierdzenia metodycznie prawomocne, nie wywołują u pewnych ludzi należytego przekonania co do ich prawdziwości. Są zatem takie przypadki, że twierdzenia prawdziwe, dzięki ich udowodnieniu prawomocnemu, nie należą do twierdzeń powszechnie przekonujących. Dzieje się tak wówczas, gdy metodycznie poprawne dowodzenie – wiodące do twierdzenia prawomocnego – jest dla niektórych ludzi zbyt trudne. Kto nie rozumie dowodzenia metodycznie poprawnego, nie jest przekonany, że sformułowane w wyniku tego dowodzenia twierdzenie jest prawdziwe.

Gdy rozpatrujemy kwestię przekonania, trzeba podkreślić, że jest to kwestia psychologiczna. Jeśli dany człowiek ma być przekonany o prawdziwości określonego twierdzenia lub zbioru twierdzeń, to należy liczyć się z jego możliwościami umysłowymi, czyli z jego wiedzą i zdolnościami myślenia, ale nie tylko. Problemy należące do nauk przyrodniczych, posługujących się doświadczeniami, a także problemy matematyki i logiki, mogą być rozwiązane w zależności od umiejętności umysłowych, którymi dysponuje dany człowiek. Są jednak liczne problemy innego rodzaju, należące do moralności, religii, sztuki, a także do filozofii, spokrewnionej treściowo z moralnością religijną, które są przyjmowane nie tylko za pomocą umiejętności umysłowych. Również nastawienie ludzkiej woli (która

może być słaba lub silna, może wybierać różne wartości), ponadto wrażliwość uczuciowa, życiowe przyzwyczajenia, zależność od różnych osób lub instytucji – to także ważne czynniki w procesie rozpatrywania i afirmacji lub negacji określonych twierdzeń filozoficznych.

Twierdzenia metodologicznie całkowicie prawomocne, występujące w obrębie teodycei, nie mają siły przekonywania dla tych ludzi, którzy ich nie pojmują, bądź też są w swoim nastawieniu wolitywno-moralnym niechętni wobec prawdy o Bogu. Należy więc uświadomić sobie, że rozważania dotyczące Boga wówczas wiodą do wyników równocześnie prawomocnych i przekonujących, gdy prowadzi te rozważania człowiek dbający o prawy umysł i prawą wolę: *ratio recta, voluntas recta*.

Jeśli dany człowiek w swoim myśleniu akceptuje idee błędne, bądź też jest w swoim nastawieniu wolitywno-moralnym nieuporządkowany, to nie ma nadziei, że prawomocne twierdzenia dotyczące Boga przyjmie jako prawdziwe.

4. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA BOGA W SUMIE TEOLOGICZNEJ ŚW. TOMASZA

Suma teologiczna jest najbardziej znanym dziełem św. Tomasza. Pisał ją św. Tomasz w ostatnich latach swego życia. Zmarł w 1274 r. przed zakończeniem tego dzieła. Po śmierci św. Tomasza jego uczniowie dopisali ten niedokończony tekst, nosi on nazwę *Supplementum*. We wszystkich wydaniach *Sumy teologicznej* jest wydrukowane to właśnie określenie, by zaznaczyć, że pochodzi ono od innych autorów.

Suma teologiczna zawiera wykłady o charakterze teologicznym. Jednakże pewne fragmenty tych wykładów należą do rozważań filozoficznych (ze względu na ich treść, zasady, pojęcia, terminy i sposób uzasadniania).

Wykład św. Tomasza o istnieniu Boga znajduje się w pierwszej części *Sumy teologicznej*, w kwestii drugiej, w artykule 3. Tam właśnie św. Tomasz przedstawia filozoficzne dowody na istnienie Boga zwane Pięcioma Drogami.

Zauważmy, że w treści *Sumy teologicznej* używane są nazwy: część, kwestia i artykuł. Otóż całe dzieło dzieli się na trzy części; druga z nich składa się z dwóch tomów, zwanych również częściami. Z kolei na każdą część składa się pewna liczba tzw. kwestii, a każda kwestia dzieli się na artykuły.

Interesujący jest sposób wykładu. Każdy artykuł rozpoczyna się od przedstawienia poglądów przeciwnych w stosunku do stanowiska, jakie zajmuje sam św. Tomasz. Po ich przedstawieniu w kilku punktach następuje zdanie, które poglądom tym zaprzecza. Zdanie to rozpoczyna się od słów: *Sed contra*. Po sformułowaniu tego zdania, przechodzi św. Tomasz do wykładu własnego stanowiska. Rozpoczyna ten wykład zwrotem: *Respondeo dicendum quod* (*Odpowiadam, że należy stwierdzić, iż*). Ten fragment z wykładem poglądów św. Tomasza, jest najważniejszym tekstem w całym artykule (jest to tzw. *corpus articuli*).

Po zakończeniu swego wykładu przeprowadza św. Tomasz dyskusję z poszczególnymi poglądami, które przytoczył na początku danego artykułu. Każda z tych dyskusji rozpoczyna się od zwrotu: *Ad primum, Ad secundum, Ad tertium dicendum est quod* itd.

Przechodząc do problematyki Boga, zauważmy, że przed wyłożeniem dowodów na istnienie Boga św. Tomasz zajmuje się dwoma problemami:

- Czy istnienie Boga jest samo przez się oczywiste?

Utrum Deum esse sit per se notum (art. 1)

- Czy istnienie Boga można udowodnić?

Utrum Deum esse sit demonstrabile (art. 2)

Po rozstrzygnięciu obydwu tych kwestii podejmuje św. Tomasz wykład dowodów na istnienie Boga. Okazuje się bowiem, że istnienie Boga nie jest oczywiste, wobec czego należy wykazać za pomocą osobnego dowodzenia, że Bóg istnieje, *Utrum Deus sit* (art. 3).

5. CZY ISTNIENIE BOGA JEST SAMO PRZEZ SIĘ OCZYWISTE?

(*Suma teologiczna*, część I, kwestia 2, artykuł 1)

W artykule tym św. Tomasz stwierdza, że coś może być samo przez się oczywiste w dwojakim znaczeniu:

- 1) samo w sobie, lecz nie dla nas;
- 2) samo w sobie i dla nas.

Jakieś zdanie wówczas jest samo przez się oczywiste, gdy treść jego orzeczenia zawiera się w treści podmiotu. Taka sytuacja zachodzi np. w zdaniu: *człowiek jest zwierzęciem*. Zwierzęcość należy do natury człowieka (choć człowiek ma nie tylko ciało, lecz także i duszę). Z tego względu przytoczone zdanie jest oczywiste, czyli jego prawdziwości nie trzeba dowodzić.

Jeśli treść orzeczenia i podmiotu jest znana wszystkim, to wówczas zdanie złożone z tego orzeczenia i podmiotu jest samo przez się oczywiste dla wszystkich. Przykładem takiego zdania jest np. zdanie: „całość jest większa od swej części”. Każdy człowiek normalnie myślący uznaje to zdanie za prawdziwe bez osobnego dowodu (chodzi w tym zdaniu o całość i o część w sensie fizycznym, materialnym).

Jeśli treść podmiotu i orzeczenia nie jest znana wszystkim, to może zdarzyć się takie zdanie, które samo w sobie będzie oczywiste, ale nie będzie oczywiste dla tych, którzy nie rozumieją podmiotu i orzeczenia. Przykładem takiego właśnie zdania jest np. zdanie: „byty niematerialne nie istnieją w określonym miejscu”. Dla tych, którzy nie rozumieją podmiotu tego zdania („byty niematerialne”) odnośne zdanie nie jest oczywiste. Uznanie jego prawdziwości wymaga osobnego dowodu. Co należy powiedzieć na temat zdania: „Bóg jest”? Otóż zdanie to wzięte samo w sobie jest oczywiste samo przez się. W Bogu bowiem istnienie należy

do jego istoty, Bóg istnieje mocą własnej istoty. Ze względu na przynależność istnienia do bytu Boga, w zdaniu „Bóg jest” orzeczenie należy do treści podmiotu. W tym sensie zdanie to jest oczywiste samo przez się.

Sposób jednak ludzkiego poznawania jest taki, że nie widzimy faktycznej przynależności istnienia do bytu Boga. Wobec tego w zdaniu „Bóg jest” nie widzimy koniecznego związku między podmiotem i orzeczeniem. Przeto omawiane zdanie nie jest dla nas samo przez się oczywiste.

Co zatem należy uczynić, by zdanie „Bóg jest” uznać za prawdziwe? Jego prawdziwość należy udowodnić na podstawie tych rzeczy, które są nam bardziej znane, czyli na podstawie bytów skutkowych. Przedstawiony wyżej wywód zawiera się w środkowej części omawianego artykułu (I, 2, 1), czyli w tym fragmencie, w którym św. Tomasz wyraża swoje własne poglądy na odnośny temat.

A oto inne fragmenty danego artykułu:

1. W pierwszym punkcie poglądów przedstawionych na początku omawianego artykułu św. Tomasz odnotowuje przypuszczenie, że istnienie Boga jest samo przez się oczywiste. Te bowiem rzeczy są same przez się oczywiste, których poznanie jest nam wrodzone. A jak mówi Jan Damasceński, poznanie istnienia Boga jest wszystkim wrodzone. Wobec tego istnienie Boga jest samo przez się oczywiste. W odpowiedzi na powyższy pogląd św. Tomasz na końcu artykułu stwierdza, że człowiek ma wrodzone poznanie Boga jedynie w postaci niewyraźnej. Poznanie to dotyczy Boga o tyle, o ile Bóg stanowi szczęście dla człowieka. Człowiek bowiem z natury pragnie szczęścia, a to czego człowiek pragnie z natury, to również z natury (spontanicznie) poznaje.

Jednakże takie poznanie Boga nie jest wyraźne, czyli nie ukazuje ono Boga, chociaż faktycznie Bóg stanowi prawdziwe szczęście dla człowieka.

Omawiane poznanie nie jest też powszechne. Szczęścia bowiem pragną mocą swej natury wszyscy ludzie. Jednakże upatrują szczęścia w rozmaitych rzeczach: wielu sądzi np., że szczęście stanowią bogactwa, inni natomiast widzą szczęście w życiowych sukcesach itp.

2. Drugi pogląd przedstawiony przez św. Tomasza na początku artykułu ma treść następującą. Te zdania są oczywiste same przez się, które rozumiemy z chwilą, gdy pojmiemy treść ich składowych terminów. Przykładem takiej sytuacji może być zdanie: „całość jest większa od swej części”. Jeśli bowiem pojmiemy treść terminów „całość” oraz „część”², to rozumiemy również całe zdanie i uważamy je za prawdziwe.

Przechodząc do problemu Boga, należy uznać, że zdanie: „Bóg istnieje” uważamy za prawdziwe, gdy pojmiemy imię „Bóg”. To bowiem imię oznacza byt największy. Gdyby Bóg nie istniał, lecz był tylko pomyślany, to nie byłby bytem największym. Wobec tego jest bezpośrednio oczywiste, że Bóg istnieje. Uznajemy ten fakt, gdy pojmiemy treść imienia „Bóg”.

² Chodzi tu o „całość” oraz „część” w znaczeniu materialnym.

W dyskusji z powyższym poglądem św. Tomasz na końcu artykułu pisze, że nie wszyscy ludzie pojmują Boga w taki sam sposób, mianowicie jako byt, od którego nie można pomyśleć nic większego. Według niektórych ludzi Bóg jest bytem cielesnym, a więc nie jest ze wszystkich bytów największy.

Ale nawet wówczas, gdy ktoś uznaje, że nazwa „Bóg” oznacza byt największy, to z tego nie wynika twierdzenie o istnieniu Boga. Na podstawie analizy samych pojęć nie można wnioskować o realnym istnieniu jakiegokolwiek bytu. Człowiek przecież może utworzyć takie pojęcia, które nie mają odpowiedników realnych.

3. Jako pogląd trzeci referuje św. Tomasz następujące zapatrywanie. Istnienie prawdy jest samo przez się oczywiste, ponieważ nawet ten, kto zaprzecza prawdzie, równocześnie ją potwierdza; mówiąc, że prawdy nie ma, uważa (tym samym) ten swój pogląd za prawdziwy; wobec tego prawda istnieje.

W Piśmie Świętym czytamy, że Bóg jest samą prawdą. Wyrażają to słowa: *Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem* (J 14, 6). Skoro istnienie prawdy jest samo przez się oczywiste, a Bóg jest samą prawdą, to należy uznać, że istnienie Boga jest samo przez się oczywiste.

W dyskusji z powyższym poglądem św. Tomasz na końcu artykułu stwierdza: istnienie prawdy pojętej ogólnie jest samo przez się oczywiste. Jednakże gdy mówimy o Bogu, to mamy na uwadze PRAWDĘ PIERWSZĄ. Jej istnienie nie jest dla nas samo przez się oczywiste.

W tej odpowiedzi św. Tomasz wyróżnił dwa znaczenia terminu „prawda”: prawda w sensie ogólnym, to zgodność między umysłem a poznawaną rzeczywistością; Prawda Pierwsza to Bóg jako najdoskonalszy i osobowy Byt.

6. CZY ISTNIENIE BOGA MOŻNA UDOWODNIĆ?

(*Suma teologiczna*, część I, kwestia 2, artykuł 2)

Treść wykładu św. Tomasza przedstawia się następująco:

Istnieją dwa sposoby dowodzenia. Według jednego z nich dowodzimy, opierając się na przyczynach, czyli na tym, co jest wcześniejsze bezwzględnie (w porządku bytowania). Dowodzenie to nosi nazwę *propter quid*. W drugim sposobie dowodzenia podstawą jest skutek (czyli to, co w bytowaniu jest późniejsze). Dowodzenie to nosi nazwę *quia*.

W tym drugim sposobie dowodzenia poznawczo wcześniejszy jest skutek, tym samym jest on dla nas bardziej oczywisty niż jego przyczyna. Przez skutek zatem dochodzimy do poznania przyczyny.

Z jakiegokolwiek skutku można dowiedzieć się, że istnieje jego przyczyna. Jeśli bowiem skutek zależy od przyczyny, to stwierdzając skutek, należy uznać również, że istnieje jego przyczyna.

Wobec tego istnienie Boga, które nie jest dla nas oczywiste samo przez się, może być udowodnione na podstawie znanych nam skutków.

Przedstawiona wyżej treść jest zawarta w centralnej części artykułu (I, 2, 2 c). Na początku tego artykułu św. Tomasz przedstawia trzy (3) odmienne poglądy, z którymi przeprowadza dyskusję w końcowej części artykułu. Oto odnośne poglądy:

(1) Wydaje się, że istnienia Boga nie można udowodnić. Twierdzenie bowiem że istnieje Bóg, jest artykułem wiary. Te zaś twierdzenia, które należą do treści wiary, nie mogą być przedmiotem dowodu. Dowód bowiem jest źródłem wiedzy, natomiast wiara dotyczy takich rzeczy, które nie podpadają pod naszą wiedzę. Wobec tego istnienia Boga nie można udowodnić.

Z powyższym poglądem przeprowadza św. Tomasz następującą dyskusję: istnienie Boga i inne prawdy, które mają być poznane w sposób naturalny, nie należą do artykułów wiary, lecz stanowią twierdzenia uprzedzające wiarę (*praeambula fidei*). Wiara zakłada poznanie naturalne, tak jak łaska zakłada naturę (*gratia supponit naturam*).

Jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, aby twierdzenie, które zasadniczo jest przedmiotem dowodu i wiedzy, zostało przez kogoś uznane za przedmiot wiary, jeśli ten ktoś nie pojmuje dowodzenia.

(2) W dowodzeniu musi być użyte pojęcie istoty bytu, do którego dowodzenie to odnosi się. Jednakże przed stwierdzeniem istnienia Boga nie wiemy, jaka jest istota Boga, wiemy tylko, czym Bóg nie jest. Skoro nie znamy istoty Boga, czyli nie mamy pojęcia Jego istoty, to nie możemy udowodnić, że Bóg istnieje.

W dyskusji z powyższym poglądem św. Tomasz przeprowadza następujące rozumowanie: gdy dowodzimy istnienia przyczyny na podstawie znajomości skutku, to konieczne jest posłużyć się pojęciem utworzonym dzięki znajomości skutku. W celu udowodnienia bowiem, że coś istnieje, trzeba posłużyć się nazwą tego bytu, a nie pojęciem jego istoty (pojęcie istoty danego bytu można utworzyć dopiero wówczas, gdy się udowodni, że ten byt istnieje).

Otóż w poznawaniu Boga dzieje się tak, że dowodząc istnienia Boga, posługujemy się nazwami, które są ustalone w następstwie poznania skutków. Możemy w ten sposób przeprowadzić dowód na istnienie Boga, natomiast po tym dowodzie zając się utworzeniem pojęcia istoty Boga.

(3) Istnienia Boga nie można udowodnić inaczej niż tylko na podstawie skutków Bożego działania. Jednakże byty skutkowe są w stosunku do Boga nieproporcjonalne, Bóg bowiem jest nieskończony, a byty skutkowe są skończone. Jeśli więc istnienie przyczyny nie może być udowodnione na podstawie skutków, to wydaje się, że istnienia Boga nie można udowodnić.

Dyskusja św. Tomasza z powyższym poglądem przedstawia się następująco.

Na podstawie skutków, które są nieproporcjonalne w stosunku do ich przyczyny, nie można poznać tej przyczyny w stopniu dokładnym. Jednakże każdy skutek umożliwia wykazanie, że jego przyczyna istnieje. Byty skutkowe zatem pozwalają sformułować twierdzenie, że Bóg istnieje, chociaż na podstawie skutków nie można poznać dokładne istoty Boga.

7. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA METAFIZYCZNYCH DOWODÓW NA ISTNIENIE BOGA

1. Dowody, które mamy scharakteryzować, opierają się przejawach skutkowości realnych bytów. Otaczające nas byty mają charakter skutkowy, ponieważ nie istnieją mocą swych istot (istnienie nie należy do ich istoty). Inaczej mówiąc, są to byty przygodne.

Wyróżniamy pięć przejawów bytowej skutkowości: (1) ruch, czyli zmiana, (2) uprzyczynowanie sprawcze, (3) przygodność istnienia, (4) ustopniowanie doskonałości, (5) celowość. Do każdego z tych przejawów nawiązuje określony dowód metafizyczny, czyli określona tomistyczna droga na istnienie Boga.

2. W omawianych dowodach występuje wspólny dla nich sposób rozumowania. Przebiega ono od stwierdzenia skutkowości otaczających nas bytów do uznania, że istnieje ich przyczyna. Tego typu rozumowanie nosi tradycyjną nazwę: *quia*, a według terminologii współczesnej można je nazwać rozumowaniem redukcyjnym.

Rozumowanie redukcyjne jest stosowane również w naukach przyrodniczych. W naukach tych wyjaśnia się określone zjawiska przez odwołanie się do pewnych faktów wcześniejszych, np. ukształtowanie określonego terenu i stan przyrody na tym terenie wyjaśnia się przez wpływ lodowców w dawnych czasach. W tym rozumowaniu stosowanym w naukach przyrodniczych występuje wyjaśnianie jednych zjawisk materialnych przez inne zjawiska lub procesy również materialne; nie ma w wiedzy przyrodniczej pojęcia „przyczyny ostatecznej”, czyli takiej przyczyny, która nie ma znamion skutkowości i nie wymaga, by tłumaczyć jej istnienie.

W rozumowaniu redukcyjnym, które stosujemy w metafizyce, a ściślej mówiąc w problematyce Boga, poszukujemy „przyczyny ostatecznej”, która nie wymaga już, by tłumaczyć jej własne istnienie.

W piśmiennictwie tomistów współczesnych, którzy należą do nurtu tzw. „tomizmu egzystencjalnego”, występuje pogląd, że tłumaczenie przyczynowe, typowo metafizyczne ma następujący charakter: dla tych przejawów skutkowości realnych bytów, które obserwujemy, należy uznać istnienie właściwych przyczyn; gdyby się tych przyczyn nie uznało, to obserwowane przejawy skutkowości byłyby niezrozumiałe (absurdalne); ponieważ zaś przejawy skutkowości są nam dane jako przejawy faktyczne, należy uznać, że istnieją ich faktyczne przyczyny.

3. Na początku rozważań należących do teodycei zostało zaznaczone, że stanowi ona fragment filozofii bytu, czyli metafizyki. Ów metafizyczny charakter dociekań dotyczących Boga ujawnia się we wszystkich pięciu dowodach na istnienie Boga. Stosowane w każdym z tych dowodów zasady, pojęcia i terminy mają charakter metafizyczny. One decydują o tym, że każdy z pięciu dowodów jest prawomocny, czyli zawiera uzasadnienie poprawne pod względem metodologicznym.

Przynależność zasad, pojęć i terminów do metafizyki pociąga za sobą pewną trudność: kto nie zdobył dostatecznej orientacji co do tomistycznej metafizyki, nie jest w stanie rozumieć metafizycznych dowodów na istnienie Boga. Zatem popularyzacja tych dowodów powinna odbywać się w taki sposób, że najpierw trzeba by przedstawić metafizykę, wyjaśniając typowe dla niej zasady, pojęcia i terminy oraz sposób rozumowania. Dopiero po przedstawieniu kluczowych elementów metafizyki można formułować dowody na istnienie Boga w sposób zrozumiały dla słuchaczy lub czytelników.

Zachodzi jeszcze pytanie, czy argumenty różne od dowodów metafizycznych mogą wykazywać prawomocnie, że Bóg istnieje? Są to argumenty z historii, argumenty antropologiczne, a także oparte na danych wiedzy przyrodniczej. Otóż argumenty te zawierają w różnym stopniu zasady, pojęcia i terminy metafizyczne. W różnym przeto stopniu są prawomocne. Istotna ich rola polega na tym, że wyrażają intensywne zainteresowanie ludzkich umysłów tematem istnienia Boga. W niektórych publikacjach argumenty na istnienie Boga, różne od dowodów metafizycznych, są przedstawiane jako wprowadzenie do ściśle metafizycznych dociekań nad istnieniem Boga. Najczęściej argumenty te stanowią dodatek do metafizycznych dowodów na istnienie Boga. W taki właśnie sposób zostaną potraktowane te argumenty w niniejszych rozważaniach: nastąpią po pięciu metafizycznych dowodach, zwanych PIĘCIOMA DROGAMI.

8. METAFIZYCZNE DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

8.1. PIERWSZA DROGA: Z RUCHU

I. Tekst dowodu

1. W otaczającym nas świecie występuje różnorodny ruch, czyli zachodzą realne zmiany (zarówno substancjalne, jak i przypadłościowe). Polegają one na przechodzeniu z możliwości do aktu, czyli na powstawaniu nowych bytów lub nowych właściwości w bytach już istniejących. Ruch zatem, czyli zmianę, rozumiemy metafizycznie jako przejście z możliwości do aktu, czyli urzeczywistnienie się czegoś realnego.

Wszelkie realne zmiany mają swój realny powód – co wyraża zasada racji wystarczającej.

Powodem zmiany zachodzącej w konkretnym bycie nie może być ten sam byt. Uznanie, że dany byt porusza się, czyli zmienia sam siebie, doprowadzałoby do sprzeczności, wówczas bowiem trzeba byłoby przyjąć, że ten sam byt ma w stanie możliwości to, co osiąga, będąc już w stanie aktu (jeśli bowiem określony byt miałby osiągnąć jakiś akt własną mocą, czyli miałby sam coś urzeczywistnić, to musiałby mieć w sobie rację tego urzeczywistnienia). Ale uznanie tego byłoby

równoznaczne z przyjęciem, że dany byt jest równocześnie i pod tym samym względem w możliwości i w akcie, czyli że nie jest w akcie i jest w akcie. Taki zaś sąd byłby niezgodny z zasadą niesprzeczności.

Każdy ruch, czyli zmiana, w realnym bycie ma powód tkwiący w czymś innym od tego, co się zmieniło. Twierdzenie to wyrażamy w postaci tzw. zasady ruchu: cokolwiek się porusza, jest poruszane przez jakiś odrębny od siebie czynnik.

3. Ostatecznym powodem zmian, czyli ostateczną racją aktualizowania się nowych bytów lub nowych właściwości w bytach, może być tylko taki byt, który jest samym aktem, a więc byt całkowicie niezmienny i niezależny. W terminologii metafizycznej używamy w stosunku do takiego bytu określenia Czysty Akt. W języku religijnym byt ten nazywamy Bogiem.

II. Uwagi historyczne

W historii omawianego dowodu na szczególną uwagę zasługuje związek poglądów św. Tomasza z poglądami Arystotelesa. Święty Tomasz w swoich kolejnych dociekaniach pogłębiał rozumienie ruchu jako podstawy dowodu na istnienie Boga. Gdy czytamy dzieło św. Tomasza zatytułowane *Contra gentiles* (*Przeciw poganom*), to znajdujemy poglądy nawiązujące do przyrodniczych zapatrywań Arystotelesa; w tym właśnie dziele św. Tomasz rozpatruje ruch w znaczeniu lokalnym. Tak rozumiany ruch był dla Arystotelesa punktem wyjścia w jego rozważaniach na istnienie Boga. Arystoteles dowodził, że byt Boży jest Bytem Najdoskonalszym. Z tej racji wszystkie inne byty dążą do Boga, pociągane jego doskonałością. Zmierzają więc ku Bogu sfery stanowiące odległe od ziemi niebo; z kolei pod wpływem ruchu sfer niebieskich dokonuje się ruch na ziemi. W tej koncepcji Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, który działa podobnie, jak różne dobre rzeczy, które pociągają do siebie ludzką wolę. Nie jest natomiast Bóg w ujęciu Arystotelesa Sprawczą Przyczyną ruchu we Wszechświecie.

Poglądy Arystotelesa dotyczące istnienia Boga przejął w średniowieczu wybitny filozof żydowski Majmonides. Z jego pism i z pism Arystotelesa, przetłumaczonych z języka greckiego na łacinę, czerpał św. Tomasz jako autor wspomnianej wyżej *Sumy filozoficznej* zatytułowanej *Summa contra gentiles*.

Gdy w późniejszym czasie w ostatnich latach swego życia pisał św. Tomasz *Sumę teologiczną*, to wówczas zmienił i pogłębił swój pogląd na ruch. Nie ma w tych dociekaniach elementów starożytnego przyrodoznawstwa, lecz odwołanie się do zasad metafizycznych odnoszących się do doświadczenia. W takim świetle św. Tomasz wypracował pojęcie ruchu jako zmiany, która polega na przechodzeniu czegoś realnego ze stanu możliwości do stanu aktualizacji, czyli urzeczywistnienia. Gdy zatem obecnie interpretujemy Pierwszą Drogę na istnienie Boga, to należy ją pojmować jako dowód oparty na metafizycznie pojmomowanym ruchu, czyli zmianie.

III. Pojęcie ruchu i zasada ruchu

Aby sprecyzować metafizyczne rozumienie ruchu, jako wszelkiej realnej zmiany, należy uświadamiać sobie, że zmiany mogą być bardzo różne. Zmiany lokalne dokonują się w przestrzeni, gdy jakaś rzecz ulega przemieszczeniu z pewnego miejsca na inne miejsce. Zmiany ilościowe polegają na tym, że byty materialne ulegają wzrostowi lub zmniejszaniu się. (Łatwo zaobserwować takie procesy w konkretnej roślinie lub zwierzęciu.) Bywają także podpadające pod spostrzeżenia zmiany jakościowe (np. ptak zmienia barwę swego upierzenia, dźwięki głosu). Zmiany występują w bytach materialnych, również w ludzkim ciele, ale mają także charakter niematerialny, gdy np. człowiek zdobywa wiedzę lub wyrabia w sobie sprawności moralne (np. roztropność).

W znaczeniu metafizycznym we wszystkich realnych zmianach bierzemy pod uwagę przejście z możliwości do aktu, czyli urzeczywistnienie się aktu.

Powstaje pytanie: jaki jest stosunek metafizycznego pojęcia ruchu do fizykalnego pojmowania ruchu? Otóż są to odmienne pojęcia ruchu. Wobec tego nie można stosować fizykalnego pojęcia ruchu w rozważaniach metafizycznych, a metafizycznego pojęcia ruchu w dociekaniach fizykalnych – występują tu bowiem dwie różne dziedziny: wiedza przyrodnicza i metafizyka, które posiadają odmienne pojęcia, zasady i metody. Można tylko mówić o pewnym podobieństwie między pojęciami fizykalnymi i metafizycznymi.

Otóż w fizyce klasycznej materię pojmowało się jako rzeczywistość nieruchomą, natomiast ruch był traktowany jako zjawisko przechodnie, które z jednego bytu materialnego przedostaje się na inny byt. W najnowszej fizyce twierdzi się, że ruch jest nieodłącznie związany z naturą materii. Występuje bowiem w strukturze atomu. Rzecz interesująca, że w metafizyce tomistycznej ruch jest również traktowany jako proces związany z bytem. Mówi się bowiem filozoficznie, że ruch, czyli zmiana, jest to przejście bytu ze stanu możliwościowego do zaktualizowanego; innymi słowy, jest to urzeczywistnienie się czegoś realnego w określonym bycie (a nie jest to dodanie czegoś nowego do jakiegoś bytu).

Trzeba jednak pamiętać, że fizyka zajmuje się bytem rzeczy tylko materialnych, natomiast metafizyczne pojęcie ruchu, czyli zmiany, dotyczy również stanów psychicznych (np. uczuć) oraz stanów duchowych (myślenia i działania woli).

* * * *

Na osobną uwagę zasługuje to, że byty, które podlegają zmianom, można podzielić według dwóch różnych sposobów podporządkowania. Można mianowicie zaobserwować podporządkowanie uboczne i podporządkowanie istotne.

Podporządkowanie uboczne, gdy czynnik powodujący zmiany, czyli przyczyna pierwsza tych zmian, nie wpływa na działanie przyczyn podrzędnych, lecz wcześniej wpłynęła na ich zaistnienie, np. ojciec spowodował, że syn zaistniał na

świecie, jednakże dalsza działalność syna nie zależy już od ojca i chociaż ojciec nie żyje, to jednak syn wykonuje samodzielnie swoje działanie.

Od podporządkowania ubocznego należy odróżnić podporządkowanie istotne. Występuje ono wówczas, gdy działanie jakiegoś czynnika jest ciągle zależne od tego, że wpływa na ten czynnik przyczyna główna. Przykładem takiej zależności jest decydujący wpływ ludzkiej dłoni na piszące pióro. Przystaje pisać pióro, gdy ustaje wpływ dłoni, która nim kieruje.

Gdy rozpatrujemy na tle powyższych dwu typów podporządkowania zależność między ruchami, czyli zmianami, w bytach skutkowych a ich Pierwszą Przyczyną, czyli Bogiem – to należy stwierdzić, że zależność ta jest podporządkowaniem istotnym. Wszelkie przechodzenie z możliwości do aktu, czyli wszelkie fakty urzeczywistniania się w realnych bytach, są jakimiś faktami stawania się istniejącego bytu. Takie fakty zależą ostatecznie od Pierwszej Przyczyny, będącej Czystym Aktem, czyli Bogiem.

IV. Od stwierdzenia zmiany do afirmacji Aktu Czystego

W rozważanym dowodzie należy najpierw sprecyzować i zrozumieć w jego punkcie wyjścia podstawę całego rozumowania występującego w tym dowodzie. Tym punktem wyjścia jest stwierdzenie, że w realnych bytach występuje wieloraki ruch, czyli różne zmiany w sensie metafizycznym jako przechodzenie cokolwiek z możliwości do aktu. Na punkt wyjścia omawianego dowodu zwraca uwagę sama nazwa tego dowodu.

W każdym z pięciu metafizycznych dowodów na istnienie Boga występują metafizyczne zasady. We wszystkich omawianych dowodach występują: zasada racji wystarczającej i zasada niesprzeczności. Poza tym w każdym z tych dowodów stosuje się zasadę metafizyczną, która jest związana z punktem wyjścia danego dowodu. Zatem w dowodzie pierwszym, którego punktem wyjścia jest ruch, czyli zmiana, występuje metafizyczna zasada ruchu.

W tekście każdego dowodu, a więc również w tekście dowodu z ruchu, należy zwracać najpilniejszą uwagę na poszczególne zasady. One decydują o prawomocności odnośnego dowodzenia.

Wynik dowodzenia występuje w jego punkcie dojścia. Jest to rezultat całego dowodzenia. W dowodzie z ruchu, czyli zmiany, występuje w punkcie dojścia zdanie, które jest afirmacją, czyli stwierdzeniem istnienia bytu będącego ostateczną racją, czyli ostateczną przyczyną wszelkich zmian, które zachodzą w realnych bytach. Skoro jest to byt całkowicie niezmienny, to nie ma w nim możliwości. Dlatego w terminologii metafizycznej nazywamy ten byt Czystym Aktem.

Powstaje pytanie, jaka jest struktura Czystego Aktu? Otóż jeśli nie ma w tym bycie elementów, czy też stanów możliwościowych, lecz tylko akt, czyli bytowe urzeczywistnienie – to należy uznać, że jest to byt niezłożony, prosty. W tym też znaczeniu Czysty Akt jest także całkowicie niezmienny.

Nasuwa się również myśl o tym, że Czysty Akt jest Bytem Najdoskonalszym. To bowiem, co w rzeczywistości jest zaktualizowane, jest tym samym w danym porządku doskonale (gdy np. z jakiegoś ziarna rozwinię się roślina, to mówimy, że w postaci ziarna była ona doskonała w możliwości, natomiast po rozwinięciu się, stała się rzeczywiście rośliną w danym gatunku doskonałą).

Święty Tomasz z Akwinu kończył wykład każdej z pięciu dróg zdaniem, że filozoficzne wykazanie istnienia Najwyższej Przyczyny pokrywa się z przekonaniem religijnym, że istnieje Bóg. Należy tu mieć na względzie fakt, że pojęcie i imię Boga należą do pojęć i nazw religijnych. Jednakże treść rezultatów, czyli punktów dojścia każdej z „pięciu dróg”, pokrywa się z treścią pojęcia i imienia Boga. Dlatego współcześni autorzy mówią wprost, że w wyniku dowodzenia każdej z „pięciu dróg” dochodzimy do stwierdzenia, że istnieje Bóg.

8.2. DRUGA DROGA: Z UPZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO

I. Tekst dowodu

1. Wśród rzeczy zmysłowo postrzegalnych odkrywamy uporządkowanie przyczynowe. W świetle zasady racji wystarczającej powstaje pytanie, jak wytłumaczyć powstawanie i trwanie w istnieniu tych rzeczy, które są przyczynowo zależne? Najpierw należy ustalić, że przez byt zależny przyczynowo rozumiemy taki byt, który nie ma w sobie racji swojego istnienia, lecz powstaje i trwa w istnieniu dzięki działaniu innych bytów. Z kolei przez przyczynę sprawczą rozumiemy taki byt, który swym realnym działaniem powoduje powstanie (zaistnienie) i trwanie innej rzeczy. Za pomocą wyjaśnionych pojęć możemy sformułować zasadę przyczynowości sprawczej. Brzmi ona następująco: wszystko, co w sobie nie ma racji swego istnienia, ma przyczynę sprawczą w bycie różnym od siebie.

2. Nie można uznać, że wszystkie byty, jakie istnieją, są bytami zależnymi przyczynowo (czyli, że wyczerpują one całą rzeczywistość). Gdyby przyjęło się taką opinię, to należałoby również uznać, że byty tworzące rzeczywistość uprzyczynowaną są przyczyną sprawczą samych siebie albo, że powstają z nicości. Jednakże tego rodzaju mniemania byłyby niezgodne z zasadą niesprzeczności. Gdyby bowiem przyjęło się, że byty uprzyczynowane są sprawczą przyczyną samych siebie, to trzeba byłoby uznać, że istniały one jako przyczyna przed swym zaistnieniem, a więc trzeba byłoby przyjąć, że równocześnie nie istniały i istniały. Tego rodzaju zaś pogląd nie zgadza się z zasadą niesprzeczności.

Do takiego samego wniosku doprowadza nas hipoteza, że byty zależne przyczynowo powstają z nicości.

3. Skoro stwierdzamy, że zaistniał jakiś byt, którego uprzednio nie było, to należy uznać, że istnieje przyczyna zarówno jego zaistnienia, jak i trwania. W obrębie świata złożonego z bytów zależnych przyczynowo występują liczne czynniki potrzebne do zaistnienia i trwania każdego bytu. Jeśli jednak czynniki te również są

zależne przyczynowo, to nie mogą one być ostateczną przyczyną sprawczą istnienia bytów uprzyczynowanych. Tą przyczyną ostateczną może być tylko Pierwsza Przyczyna Sprawcza jako Byt, w którym znajduje się racja Jego istnienia, istnienie bowiem należy do Jego istoty. Uznając taki Byt, tłumaczymy fakty powstawania i trwania bytów uprzyczynowanych. Filozoficzne pojęcie Pierwszej Przyczyny Sprawczej pokrywa się treściowo z religijnym pojęciem Boga, o którym dowiadujemy się z Objawienia, że jest Stwórczą Przyczyną całego świata, powołanego do bytu z nicości. Nasuwa się zatem twierdzenie, że Pierwsza Przyczyna Sprawcza jest tym samym bytem, który nosi religijne imię Boga. Do takiego twierdzenia dochodzimy w punkcie dojścia, czyli we wniosku Drugiej Drogi.

II. Uwagi historyczne

Myśli o działaniu przyczynowym występują już u filozofów starożytnych, chociaż nie jest to jeszcze teoria rozbudowana. Platon głosił pogląd o duszy świata wpływającej przyczynowo na rzeczy materialne. Według Arystotelesa, Pierwszy Motor oddziałuje w taki sposób na rzeczy materialne, że przyciąga je ku sobie mocą swej doskonałości. W ten sposób dążące do Bytu Najdoskonalszego rzeczy oddziałują na siebie: poruszają się, chociaż nie występuje w ich szeregu Pierwsza Przyczyna Sprawcza³.

Wśród myślicieli chrześcijańskich często znajdujemy wnioskowanie o istnieniu Boga na podstawie działań, które pochodzą od Niego. Na pewno oddziałał na myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków tekst z *Listu św. Pawła do Rzymian: Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekiusta Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła* (Rz 1, 20)⁴.

Niektórzy filozofowie w okresie średniowiecza łączyli działanie przyczynowe z faktem zachodzenia w bytach zmiany. Tak ujmował tę kwestię Jan Damasceniński, który twierdził, że jeśli rzeczy są zmienne, to należy uznać, że zostały stworzone, a skoro są stworzone, to bez wątpienia przez jakiegoś Stwórcę.

Dowód z przyczynowości sprawczej, podany przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej* jako Druga Droga, nawiązuje do pism arabskiego filozofa Awicenny (X–XI w.). Aby zrozumieć poprawnie ten dowód, należy wziąć pod uwagę poję-

³ Arystoteles zajmował się przyczynowością sprawczą. Jednakże pojęcia przyczyny sprawczej nie odnosił do Boga. Już przy okazji dowodu z ruchu była o tym mowa, że według Arystotelesa Pierwszy Motor przyciągał ku sobie mocą swej doskonałości wszystkie inne byty. Pierwszy Motor – Nieruchomy Poruszytel Arystotelesa pełnił zatem rolę przyczyny celowej. W tej chwili dodajmy, że byty przyciągane przez Pierwszy Motor oddziaływały na siebie jako przyczyny sprawcze: były źródłami ruchu.

⁴ W starożytności chrześcijańskiej występowało u ówczesnych pisarzy takie wnioskowanie, które na podstawie działań i dzieł obserwowanych w świecie dowodziło istnienia Boga. Charakterystyczny pod tym względem jest np. tekst św. Augustyna: „Skąd wiesz, że żyjesz, przecież duszy nie widzisz? Odpowiedz: Ponieważ mówię, chodzę, pracuję. Nierozumny, z dzieł cielesnych poznajesz żyjącego, a z dzieł stworzeń nie możesz poznać Stwórcy?” (Św. Augustyn, *De Trinitate*, X, 7, 10)

cie przyczyny i zasadę przyczynowości sprawczej w ujęciu właściwym dla metafizyki św. Tomasza⁵.

Filozofowie, którzy uprawiają metafizykę jako realistyczną filozofię bytu, a więc wszyscy tomiści, cenią wysoko dowód z przyczynowości. Wymaga on należytego rozumienia punktu wyjścia i zasad występujących w tym rozumowaniu.

III. Pojęcie przyczyny i zasada przyczynowości sprawczej

Przez przyczynę rozumiemy w ujęciu filozoficznym⁶ taki byt, który wpływa realnie na powstanie lub trwanie jakiejś rzeczy.

W metafizyce tomistycznej rozważamy cztery postacie przyczyny. Dwie z nich są przyczynami zewnętrznymi, a dwie pozostałe mają charakter przyczyn wewnętrznych. Przyczynami zewnętrznymi są: przyczyna sprawcza i przyczyna celowa. Charakter przyczyn wewnętrznych, które występują tylko w rzeczach materialnych, mają: materia i forma substancjalna (współtworzą one każdą materialną rzecz).

W tym miejscu rozważań interesuje nas przyczyna sprawcza. Określamy ją jako byt, który swym realnym działaniem powoduje powstanie nowej rzeczy.

Zasada przyczynowości sprawczej brzmi: wszystko, co nie ma w sobie racji istnienia, ma przyczynę sprawczą (w bycie różnym od siebie).

Bardzo interesującą i ważną kwestią jest porównanie i odróżnienie od siebie dwóch zasad przyczynowości: metafizycznej i fizykalnej. Należy podkreślić, że nie istnieją dwie różne rzeczywistości: metafizyczna i fizykalna. Rzeczywistość jest jedna, ale można ją badać i wyjaśniać za pomocą dwu różnych dziedzin wiedzy: fizyki (bądź też, szerzej mówiąc, nauk przyrodniczych) i metafizyki. Każda z tych dziedzin ma własne pojęcia, terminy, zasady i odmienną metodę. Fizykalną zasadę przyczynowości stosujemy w fizyce i przyrodoznawstwie, a metafizyczną zasadę przyczynowości stosujemy w metafizyce. Fizykalna zasada przyczynowości, uwzględniana w pracach przyrodoznawczych, ma następującą postać: jeżeli dany jest stan układu materialnego w teraźniejszości, to tym samym dane są stany tegoż układu w przeszłości i przyszłości. Przykładem zastosowania tej właśnie zasady są informacje podawane nawet w popularnych kalendarzach o zaćmieniu

⁵ Stosowanie tego dowodu w czasach nowożytnych i współczesnych zależało i zależy od tego, jak dany filozof traktował i traktuje zasadę przyczynowości. Autorem radykalnej krytyki zasady przyczynowości był (pod wpływem D. Hume'a) I. Kant, który twierdził, że zasadę przyczynowości można odnosić wyłącznie do zjawisk, jeśli chcemy wyjaśnić zachodzące między nimi oddziaływania. Oczywiście, w dowodzie na istnienie Boga należy tłumaczyć istnienie bytu a nie tylko wpływy zachodzące między zjawiskami. Stanowisko zatem Kanta doprowadziło do tego, że odrzucił on możliwość poznania Boga w sposób właściwy dla filozoficznego rozumowania, które jest tłumaczeniem rzeczywistości. Kant uznał, że Boga możemy poznać tylko przy pomocy tzw. rozumu praktycznego, gdy chcemy uzasadnić potrzebę moralności. Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995.

⁶ W związku z przyczynowością zdarzają się nieporozumienia, gdy dochodzi do pomieszania dwu różnych zasad przyczynowości: zasady fizykalnej i zasady metafizycznej. Z tego względu należy najpierw obydwie te zasady sformułować, porównać i wyraźnie od siebie odróżnić.

księżycy. W konkretnym dniu można dowiedzieć się z tych informacji, kiedy w przeszłości było i kiedy w przyszłości będzie takie lub inne zaćmienie księżycy.

Ta sama fizykalna zasada przyczynowości podawana jest w publikacjach z zakresu filozofii przyrody w brzmieniu następującym: w rzeczywistości materialnej bieg zdarzeń jest tak zdeterminowany, że taka sama przyczyna i w takich samych warunkach wywołuje zawsze i z konieczności taki sam skutek. Przykładem, do którego odnosi się powyższa zasada, jest m.in. wpływ temperatury na zmianę stanu wody: pod wpływem temperatury wysokiej (w takich samych warunkach atmosferycznych) woda zamienia się w parę, a pod wpływem temperatury niskiej zamarza.

Zasadnicza treść obydwu powyższych sformułowań jest taka sama: sformułowania te wyrażają następstwo określonych faktów wywołanych przez pewne działania⁷.

Odmiennej zasadą jest metafizyczna zasada przyczynowości. Głosi ona, że każdy byt skutkowy, przygodny (byt, który nie ma w sobie racji swego istnienia), jest powołany do istnienia przez działającą przyczynę sprawczą, będącą rzeczą odmienną od odnośnego bytu. W tej zasadzie bierzemy pod uwagę nie tylko następstwo określonych faktów, ale nade wszystko pochodzenie istnienia realnego bytu.

Fizykalna zasada przyczynowości i metafizyczna zasada przyczynowości są dwiema różnymi zasadami. Każda z nich ma zastosowanie w innej sferze racjonalnego poznania, czyli w innej dziedzinie: jedna w przyrodniczej, a druga w metafizyce. Każda z tych dziedzin ma własny przedmiot, własną metodę wraz z aparaturą terminologiczną i pojęciową oraz własny cel.

Aby szczegółowo odróżnić od siebie omawiane tu zasady, należy zdać sobie sprawę z następujących ustaleń:

(A) Fizykalna zasada przyczynowości dotyczy stałości i prawidłowości związków między wielkościami fizycznymi, materialnymi.

Metafizyczna zasada przyczynowości uwzględnia wszelkie realne byty, ale nie skupia się na związkach między wielkościami tylko fizycznymi, materialnymi⁸.

(B) Fizykalna zasada przyczynowości wyraża determinizm przyrody, mianowicie określa, iż bieg zjawisk w przyrodzie nie jest bezładny. Dzięki temu zasada ta stanowi podstawę do formułowania praw przyrody.

Metafizyczna zasada przyczynowości nie zajmuje się tak rozumianym determinizmem, natomiast wyraża zależność w istnieniu między jednym bytem realnym, będącym przyczyną, a innym bytem realnym, będącym skutkiem. Liczne przykłady, do których odnosi się zasada metafizyczna, można zaobserwować w okresie wiosennym: nowe rośliny pojawiają się dzięki działaniu innych realnych bytów, a nie powstają z nicości ani same z siebie. Aby powstała nowa roślina,

⁷ Zdeterminowanie między przyczyną a skutkiem, o którym jest mowa w drugim sformułowaniu, stanowi podstawę tego, że można określać układ materialny w przeszłości i przyszłości, o czym jest mowa w sformułowaniu pierwszym.

⁸ Metafizyczna zasada przyczynowości zajmuje się rzeczywistością istniejącą w aspekcie jej bytości, aby zrozumieć jej najgłębszą strukturę i wykryć jej ostateczne przyczyny.

niezbędne są określone nasiona, gleba z właściwą wilgotnością i składem chemicznym, potrzebna jest właściwa temperatura, a także powietrze wolne od zabójczych trucizn.

Zarysowane powyżej różnice między fizyczną i metafizyczną zasadą przyczynowości prowadzą do następującej dyrektywy metodologicznej: każda z odnośnych zasad powinna być stosowana we właściwej sobie dziedzinie. Wymaga tego treść każdej z zasad.

IV. Od uprzyczynowania sprawczego do Pierwszej Przyczyny Sprawczej

Między poglądami filozofów tomistycznych, którzy zajmują się Drugą Drogą na istnienie Boga, zachodzą pewne różnice w odniesieniu do punktu wyjścia tego dowodu.

Według ks. Wincentego Granata, punktem wyjścia Drugiej Drogi jest fakt powstawania w świecie zewnętrznym i w naszej psychice rzeczy nowych uprzyczynowanych⁹.

Zdaniem angielskiego tomisty Erica Lionela Mascalla, w punkcie wyjścia Drugiej Drogi nie chodzi o zaistnienie, lecz o fakt trwania rzeczy w istnieniu. Mascall podkreśla, że przyczyna jest tak samo potrzebna do utrzymania jakiegoś bytu, jak jest potrzebna do jego powstania. Jeżeli pytanie *dlaczego coś zaistniało?*¹⁰ domaga się odpowiedzi, to również należy odpowiedzieć na pytanie *dlaczego realne rzeczy trwają w istnieniu*¹¹. Gdyby się utrzymywało, że coś nie zostało utworzone przez inny byt, to należałoby uznać, że nie wiadomo, jak zaczęło istnieć – podobnie też musiałoby się stwierdzić, że nie wiadomo, dlaczego nie przechodzi do nieistnienia.

W pracy zbiorowej pt. *Wprowadzenie do filozofii*¹² czytamy, że w punkcie wyjścia Drugiej Drogi „bierze się pod uwagę stwierdzany empirycznie i ujęty intelektualnie fakt istnienia związków przyczynowych między bytami” zarówno co do ich zaistnienia, jak i ich trwania. Innymi słowy, w punkcie wyjścia Drugiej Drogi stwierdzamy, że powstają i trwają w istnieniu byty zależne przyczynowo (byty uprzyczynowane).

Przedstawione wyżej poglądy prowadzą do pytania: czy w „drugiej drodze” należy tłumaczyć powstawanie czy trwanie bytów?

W tekście Drugiej Drogi, który znajduje się w *Sumie teologicznej*, nie występuje ograniczenie rozpatrywanych bytów tylko do ich powstawania uprzyczynowanego, bądź też do bytów, które trwają dzięki przyczynowemu działaniu. Istotny sens omawianego dowodu polega na tym, że byt nie może być przyczyną spraw-

⁹ Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968², s. 127.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ E. L. Mascall, *Ten, który jest*, Warszawa 1958, s. 101.

¹² M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński, A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 446–447.

czą samego siebie. Gdyby ktoś uznawał to za możliwe, to musiałby przyjąć, że dany byt jest wcześniejszy od samego siebie, a taki pogląd byłby niezgodny z zasadą niesprzeczności. Rozumowanie to jest słuszne w odniesieniu do bytów, które powstają pod wpływem przyczyny sprawczej, jak również w odniesieniu do bytów, które trwają w istnieniu, ponieważ utrzymują je inne byty.

Oprócz powyższych wyjaśnień dotyczących punktu wyjścia Drugiej Drogi, na osobną uwagę zasługują zastosowane w tym dowodzie zasady. Bez ich udziału nie można byłoby przeprowadzić rozumowania, które przeprowadza nas od punktu wyjścia do punktu dojścia, czyli do wniosku kończącego cały odnośny wywód.

Wniosek występujący w punkcie dojścia Drugiej Drogi brzmi: istnieje Pierwsza Przyczyna Sprawcza. Mamy tu do czynienia z częściowo innym określeniem Boga w stosunku do tego określenia, które było użyte w punkcie dojścia Pierwszej Drogi. Należy tu podkreślić, że punkt wyjścia danego dowodu decyduje o tym, jak określamy Boga w punkcie dojścia, czyli we wniosku zamykającym dowód.

Również jednak w „drugiej drodze”, podobnie jak było to w „pierwszej drodze”, podkreślamy, iż filozoficzne pojęcie Boga, którego istnienie wykazujemy w danym dowodzie, jest zgodne z religijnym pojmowaniem Boga. Obecnie w „drugiej drodze” afirmujemy istnienie Boga jako Przyczyny Sprawczej powstawania i trwania wszelkich bytów zależnych przyczynowo. Takie pojmowanie Boga zgadza się z tym, co przekazuje nam Objawienie na temat Boga: On powołał do istnienia wszelkie rzeczy i od Niego zależy cały świat i każdy byt w tym świecie.

8.3. TRZECIA DROGA: Z PRZYGDNOŚCI BYTOWEJ

I. Tekst dowodu

1. W otaczającym nas świecie poznajemy byty, które powstają i ulegają po pewnym czasie zniszczeniu, przestają istnieć. Są to więc byty, które mogą istnieć lub nie istnieć; istnienie nie należy do ich istoty. Takie byty zatem nie są bytami koniecznymi, lecz przygodnymi. W świetle zasady racji wystarczającej powstaje pytanie: jak wytłumaczyć, że istnieją byty przygodne, czyli byty nie mające w sobie konieczności istnienia?

2. Nie można uznać, że wszystkie byty, jakie istnieją, są bytami przygodnymi (czyli, że cała rzeczywistość składa się z bytów przygodnych). Gdyby przyjęło się taką opinię, to należałoby również uznać, że byty przygodne powstają własną mocą, bądź też że pochodzą z nicości. Jednakże tego rodzaju mniemania byłyby niezgodne z zasadą niesprzeczności. Gdyby bowiem przyjęło się, że byty przygodne powstają własną mocą, to trzeba byłoby przyjąć, że równocześnie nie istnieją i istnieją. Tego rodzaju zaś pogląd nie zgadza się z zasadą niesprzeczności. Do takiego samego wniosku doprowadza nas hipoteza, że byty przygodne powstają z nicości.

3. Skoro stwierdzamy, że istnieją byty, które nie są konieczne, to należy uznać, że istnieje jakiś czynnik, który powołał je do istnienia. W obrębie świata złożonego z bytów przygodnych występują liczne czynniki potrzebne do zaistnienia określonych bytów przygodnych. Jeśli jednak czynniki te są również przygodne, a nie konieczne, to nie mogą stanowić ostatecznego powodu powstawania bytów przygodnych. Tym powodem ostatecznym (racją ostateczną) może być tylko Byt Konieczny, jako Byt, w którym znajduje się racja jego istnienia, czyli byt, w którym istnienie należy do jego istoty (albo – jak powiadamy – istota i istnienie utożsamiają się ze sobą). Uznając taki Byt, tłumaczymy fakt, że istnieją byty przygodne, czyli byty, które nie mają w sobie (w swych istotach) konieczności istnienia.

Filozoficzne pojęcie Bytu Koniecznego pokrywa się treściowo z religijnym pojęciem Boga, o którym dowiadujemy się z Objawienia, że istnieje własną mocą i z nicości powołał cały świat do istnienia. Nasuwa się zatem twierdzenie, że Byt Konieczny jest tym samym Bytem, do którego odnosimy religijne imię Boga.

II. Uwagi historyczne

Aby sprecyzować tomistyczne rozumienie przygodności, należy je odróżnić od koncepcji przygodności Arystotelesa. Według Arystotelesa, przygodność dotyczyła tylko bytów materialnych¹³. Ich powstawanie miało polegać, jego zdaniem, na łączeniu się formy z materią. Niszczenie bytów materialnych następowało wówczas, gdy traciły one formę. W ujęciu św. Tomasza bytem przygodnym jest nie tylko byt materialny, lecz każdy byt, w którym istota i istnienie realnie się różnią. W swoim głośnym dziele *Summa contra gentiles* (zwanym również *Sumą filozoficzną*) św. Tomasz wyjaśnia, że złożenie z materii i formy oraz złożenie z istoty i istnienia są złożeniami odrębnymi¹⁴.

Zdaniem E. Gilsona, św. Tomasz zaczerpnął materiał myślowy do Trzeciej Drogi z dzieł filozofa arabskiego Awicenny oraz średniowiecznego filozofa żydowskiego Mojżesza Majmonidesa¹⁵. Dowód z przygodności bytowej znajduje się również we wspomnianym wyżej dziele *Summa contra gentiles*, jednakże w postaci zgodnej z metafizyką św. Tomasza, w postaci dojrzałej, dowód ten znajduje się w *Sumie teologicznej*¹⁶. W epoce nowożytnej dowód z przygodności rozwijał i głosił G. W. Leibniz¹⁷. Do koncepcji przygodności Leibniza i jego argumentacji z przygodności nawiązują wielu współczesnych autorów.

¹³ Według Arystotelesa świat podksiężycowy jest zniszczalny, świat nadksiężycowy zaś jest niezniszczalny. Szerzej na ten temat zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 106–108.

¹⁴ Zob. *Contra gentiles*, I, 42.

¹⁵ Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 106–109.

¹⁶ Zob. *Contra gentiles*, I, 15.

¹⁷ Według Leibniza charakter przygodny mają wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie.

III. Pojęcie bytowej przygodności i zasada racji bytu

W terminologii przyjętej przez tomistów byt przygodny (lub skutkowy) jest nazywany po łacinie następująco: *ens ab alio, possibile esse et non esse* (byt pochodzący od czegoś innego; to, co może istnieć i nie istnieć). Tomiści precyzują też, czym w odróżnieniu od bytu przygodnego jest Byt Konieczny. W języku łacińskim jest On określony jako: *ens a se, necessarium per se* (Byt istniejący z siebie, Byt Konieczny istniejący własną mocą).

Koncepcja bytowej przygodności w metafizyce św. Tomasza sprowadza się do tego, że – jak wyżej wspomniano – w bycie przygodnym zachodzi realna różnica między jego istotą i aktem istnienia. Afirmacja tej różnicy prowadzi do uznania, że istnienie nie należy w bycie przygodnym do jego istoty. Skoro jednak byt przygodny jako złożony z istoty i istnienia, jako aspektów realnie różnych – jest bytem rzeczywistym, to należy uznać, że zaistniał on jako skutek działania czegoś różnego od siebie. Stąd właśnie wzięło się określenie *ens ab alio*.

W podobny sposób jak czynią to tomiści – co już wyżej zasygnalizowano – pojmował przygodność bytową słynny filozof nowożytny G. W. Leibniz (na przełomie XVII i XVIII w.).

Tomiści współcześni, w dużej mierze pod wpływem E. Gilsona i J. Maritaina, dokonali w swych dziełach głębokiej analizy tego bytowego złożenia, które obejmuje istotę i istnienie. Nawiązując do dociekań św. Tomasza, współcześni tomiści stosują określenia: „możność” i „akt”, odnosząc termin „możność” do istoty, a termin „akt” do istnienia. W publikacjach współczesnych tomistów wykazano wnikliwie funkcję, jaką w bycie pełni istota i różne od niej istnienie. Istota stanowi to wszystko, czym jest dany, konkretny byt. Istnienie natomiast sprawia, że określony byt jest czymś rzeczywistym.

Na osobną uwagę zasługują w „trzeciej drodze” zastosowane w niej zasady. W tekście tego dowodu występują wyraźnie: zasada racji wystarczającej i zasada niesprzeczności. A jaka zasada wiąże się z punktem wyjścia Trzeciej Drogi, czyli z bytową przygodnością? Niektórzy utrzymują (np. M. A. Krąpiec OP), że jest to zasada bytu (zasada bytowości, zasada racji bytu)¹⁸. Jednakże ściśle mówiąc, zasada ta pokrywa się z zasadą racji wystarczającej. To właśnie należy mieć na względzie, by należycie rozumieć tekst omawianego dowodu.

¹⁸ Treść odnośnej zasady można wyrazić w następującym sformułowaniu: każdy byt, którego istota różni się od istnienia, ma rację swego istnienia w jakimś innym bycie. Powyższa zasada jest zbieżna z metafizyczną zasadą przyczynowości sprawczej. Różnica między nimi polega na tym, że w zasadzie przyczynowości sprawczej mówimy o wpływie przyczynowym, jaki zachodzi między przyczyną sprawczą a jej skutkiem. W zasadzie racji bytu zwracamy uwagę na to, iż byt będący na mocy swej złożonej struktury bytem przygodnym nie istnieje samoistnie, nie istnieje własną mocą, lecz istnieje dzięki bytowej racji różnej od niego.

IV. Od bytów przygodnych do Bytu Koniecznego

W sposób szczególnie interesujący i przekonujący pisze E. Gilson o złożeniu bytowym z istoty i istnienia jako podstawie dowodzenia istnienia Boga. Oto fragment jego wywodów: „Skoro naturą żadnej rzeczy nie jest »być«, natura żadnej rzeczy nie zawiera w sobie dostatecznego powodu dla swego istnienia. Wskazuje jednak swą jedyną, dającą się poznać przyczynę. Poza światem [...] musi być jakaś przyczyna, której istotą jest »być« (istnienie)”¹⁹.

Jest jednak inny też sposób przeprowadzenia rozumowania, które rozpoczyna się od stwierdzenia bytowej przygodności w świecie, w którym żyjemy. Zwrócił na to uwagę ks. Kazimierz Kłósak, który przedstawił następujący pogląd:

Dowodzenie istnienia Bytu Koniecznego przez tłumaczenie istnienia bytów przygodnych ma charakter dowodu nie wprost²⁰.

Przypomnijmy tu, że dowodzenie nie wprost polega na dowodzeniu przez sprowadzenie do niedorzeczności. Gdy w ten sposób dowodzimy prawdziwości tezy T, to najpierw zaprzeczamy tezę T i z tego zaprzeczenia wyprowadzamy (jako konsekwencję) jakieś zdanie fałszywe lub niedorzeczne (szczególnym jego przypadkiem jest zdanie wewnątrznie sprzeczne, czyli absurdalne). Ponieważ jest niemożliwe logicznie, by fałsz wynikał z prawdy, należy uznać, że zdanie nie-T jest również fałszywe. To zaś znaczy, że teza T jest prawdziwa. W taki sposób zdanie T zostaje dowiedzione.

Zastosujmy powyższy typ dowodzenia do zdania: **Istnieje Byt Konieczny.**

Najpierw zdanie to zaprzeczamy, czyli twierdzimy:

Byt Konieczny nie istnieje,

czyli: **wszystko co istnieje, jest przygodne.**

Z tego zdania wyprowadzamy jako konsekwencję twierdzenie:

**Jeśli istnieją tylko byty przygodne,
to powstały one własną mocą.**

¹⁹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 64.

²⁰ Ks. Kazimierz Kłósak, który zajmował się Pięcioma Drogami, był zdania, że dowód z przygodności przedstawił w sposób przekonujący Leibniz. W ujęciu Leibniza dowodzenie na istnienie Boga oparte na przygodności formułujemy następująco:

„Jeśli wszystkie istniejące byty miałyby być przygodne, to każdemu z osobna, a również wszystkim razem, brakowałoby wystarczającej racji ich zaistnienia (byty te, pojawiając się i przemijając, nie mają istnienia związanego koniecznie z istotą). Przyjmowanie nieskończonej liczby bytów przygodnych, z których każdy byłby uwarunkowany w swym istnieniu przez inny byt, nie stanowiłoby wytłumaczenia ich istnienia. Jeśli bowiem wszystkie byty stanowiące największy nawet układ byłyby przygodne, to nie posiadałyby w sobie wystarczającej racji swego zaistnienia. Wobec tego należy uznać istnienie Bytu Koniecznego, który stanowi ostateczne wytłumaczenie przyczynowe dla istnienia bytów przygodnych”, zob. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, s. 117 nn.

Treść zdania, że „byty przygodne powstały własną mocą”, jest absurdalna, bo byty przygodne – jako byty, do których istoty nie należy istnieć – nie są w stanie ani własną mocą istnieć, ani tym bardziej być ostatecznym powodem istnienia jakichkolwiek bytów.

Skoro fałszywe jest zdanie będące w powyższym rozumowaniu konsekwencją wyprowadzoną z twierdzenia:

wszystko co istnieje, jest przygodne,

to znaczy, iż owo twierdzenie jest również fałszywe. W takiej zaś sytuacji należy uznać, że prawdziwe jest zdanie:

nie wszystko co istnieje, jest przygodne

czyli: **oprócz bytów przygodnych – istnieje Byt Konieczny.**

W każdej postaci dowodzenia, które zmierza do wykazania, że istnieje Byt Konieczny, należy w punkcie wyjścia precyzyjnie ustalić, co rozumiemy przez byty przygodne i jak pojmujemy sposób dowodzenia. Dowodzenie to jest przy czynowym tłumaczeniem bytów przygodnych, jest poszukiwaniem przyczynowej racji ich istnienia. Tą Racją może być tylko Byt Konieczny.

Afirmując w punkcie dojścia omawianego dowodu istnienie Bytu Koniecznego, trzeba zdawać sobie jasno sprawę z tego, że jest to Byt radykalnie różny od bytów przygodnych. Treść pojęcia Bytu Koniecznego pokrywa się z treścią religijnego pojęcia Boga, który wszystkie byty powstające i ginące (czyli – przygodne) powołuje do istnienia, różniąc się od nich całkowicie²¹.

8.4. DROGA CZWARTA: Z USTOPNIOWANIA DOSKONAŁOŚCI BYTOWYCH

I. Tekst dowodu

1. W poznawanych przez nas realnych bytach znajdują się właściwości-doskonałości różnorodne i ustopniowane: coś jest więcej lub mniej prawdziwe (poznawalne), dobre, szlachetne itd. W świetle zasady racji wystarczającej²² powstaje pytanie: jaki czynnik może nam wytłumaczyć ustopniowanie bytowych właściwości?

2. Aby na powyższe pytanie móc odpowiedzieć poprawnie, należy uwzględnić następujące dwie okoliczności:

²¹ Pominięcie Bytu Koniecznego wymagałoby uznania, że byty przygodne powstały bądź z nicości, bądź same z siebie. Obydwa tego typu założenia byłyby niezgodne z zasadą niesprzeczności. Według takich bowiem założeń należałoby przyjąć, że gdy bytów przygodnych jeszcze nie było – już faktycznie istniały. Tego typu ewentualność jest w rzeczywistości niemożliwa.

²² W świetle wspomnianej zasady trzeba uznać, że ustopniowania właściwości są przejawem złożenia realnych bytów z istoty i istnienia, jako elementów różnych. Gdyby istnienie było w bytach identyczne z ich istotami, to struktura bytów byłaby całkowicie prosta i we wszystkich taka sama, a wówczas byty nie różniłyby się od siebie i właściwości ich nie byłyby ustopniowane.

a) właściwości bytowe, o których mowa w punkcie wyjścia niniejszego dowodu, utożsamiają się z bytem; są to właściwości transcendentalne,

b) właściwość-doskonałość, która jest zrealizowana tylko częściowo, jest uprzyczynowana przez jakiś czynnik zewnętrzny.

W tłumaczeniu ustopniowania doskonałości bytowych należy postępować zgodnie z zasadą niesprzeczności. Nie można więc tłumaczyć tego ustopniowania przez odwołanie się do pojęć kategoryalnych (nie będących, nie mogących być utożsamionymi z realnym bytem), ani tym bardziej do nicości. Gdyby ktoś tak czynił, traktowałby byt i niebyt zamiennie.

3. Bytowe ustopniowanie znajduje swe rzeczywiste wytłumaczenie w uznaniu, że istnieje jego przyczyna jako Byt Najdoskonalszy²³.

Byty mające doskonałości ustopniowane, więc każdorazowo ograniczone, partycypują, czyli uczestniczą w istnieniu i doskonałościach Bytu Najdoskonalszego.

Pojęcie Bytu Najdoskonalszego pokrywa się treściowo z religijnym pojęciem Boga. Wyznawcy Boga oddają Mu cześć jako Istocie w Pełni Doskonałej.

II. Uwagi historyczne

Większość tomistów wyraża pogląd, że Czwarta Droga św. Tomasza łączy się z tzw. teorią partycypacji, czyli uczestniczenia²⁴. Teoria partycypacji pochodzi od Platona. W jednym ze swoich dialogów, w *Uczcie*, wyklada przekonanie, że człowiek zwracający się z miłością do różnych cząstkowych postaci piękna może dojść do piękna samego w sobie, które jest niezmienne i wieczne: w nim uczestniczą wszystkie przedmioty piękne, które powstają i giną²⁵.

Oto tekst Platona:

„Kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; ogląda on piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne.

I nie ukáže mu się piękno niby twarz albo ręce jakie lub jakakolwiek cząstka cielesna ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś po-

²³ Ponieważ istnienie decyduje o doskonałości bytu, należy uznać, że Przyczyna Pierwsza jest Bytem Najdoskonalszym.

²⁴ Partycypować (od łac. *participare*) = uczestniczyć, mieć udział w czymś.

²⁵ Drogą wiodącą do piękna samego w sobie jest miłość najpierw pięknego ciała, następnie piękna duchowego, piękna czynów, praw i nauk. Wszystkie te piękna są cząstkowe, dopiero piękno samo w sobie jest nieograniczone. Piękna cząstkowe, ustopniowane uczestniczą w pięknie nieograniczonym, które nie podlega żadnej zmianie.

wiedzy stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka²⁶.

Platońską myśl o uczestnictwie tego, co doskonale cząstkowo, w tym, co jest doskonale samo w sobie, przejął św. Augustyn. Charakterystyczny pod tym względem jest następujący tekst z *Wyznań* św. Augustyna:

„Zapytałem ziemię i rzekła: »Nie jestem« i wszystkie rzeczy ziemskie to samo wyznały. Zapytałem morze, otchłanie i pełzające w nich żywe stworzenia, a odpowiedziały: »Nie jesteśmy Bogiem twoim. Szukaj ponad nami«. Zapytałem wiatry wiejące, i całe powietrze z mieszkańcami swymi odrzekło: »Myli się Anaksymenes. Nie jesteśmy Bogiem«. Zapytałem niebo, słońce, księżyc i gwiazdy: »I my nie jesteśmy Bogiem, którego szukasz« – odrzekły. I do wszystkiego, co oblega bramy ciała mego, rzekłem: »Powiedzcie mi o Nim cokolwiek!« I zawołały głosem wielkim: »On sam nas uczynił«²⁷.

Znawcy teorii partycypacji²⁸ rozróżniają dwa jej typy: partycypację związaną z przyczynowością wzorczą i partycypację związaną z przyczynowością sprawczą. Pierwszy z tych typów występuje w poglądach Platona²⁹. Gdy natomiast w tekście św. Augustyna jest mowa o tym, że rzeczy tego świata Bóg uczynił, czyli powołał do istnienia, to mamy tu afirmację partycypacji, która łączy się z przyczynowością sprawczą. Taka partycypacja występuje jeszcze wyraźniej w poglądach św. Tomasza, który na gruncie filozofii bytu realnego wykazuje, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną Sprawczą całej rzeczywistości przygodnej.

Platońska droga ku doskonałości samej w sobie, schryścianizowana przez św. Augustyna, została przyjęta i rozwinięta w średniowieczu przez św. Anzelma.

Dowód na istnienie Boga z ustąpienia bytowych doskonałości znajduje się m.in. w pismach Mojżesza Majmonidesa. Święty Tomasz z Akwinu sformułował ten dowód nie tylko w *Sumie teologicznej*, lecz również w *Sumie przeciw poganom* (*Summa contra gentiles*).

²⁶ Platon, *Uczta*, 210 E2 – 211 B7, tłum. W. Wytwicki, Warszawa 1924, s. 111–112.

²⁷ *Wyznania*, X, 6. Arystoteles również zajął się zagadnieniem partycypacji i twierdził, że rzeczy ograniczone uczestniczą w czymś, co nie ma braków.

²⁸ Zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba rozwiązania relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

²⁹ Istotną treść poglądu Platona można wyrazić w następującym zdaniu: Doskonałości bytów materialnych są odwzorowaniem, odbłaskiem bytów w pełni doskonałych, czyli idei (idee istnieją realnie poza światem materialnym). Tego rodzaju pogląd opierał się na zasadzie przyczynowości wzorczej (mówimy tu, że Platon głosił egzemplaryzm; słowo to pochodzi od łacińskiego *exemplum* = wzór, przykład).

III. Pojęcie bytowej doskonałości i zasada partycypacji

W punkcie wyjścia Czwartej Drogi rozpatrujemy doskonałości czysto transcendentalne³⁰, czyli doskonałości zamienne z bytem: jedność, prawdę, dobro (gdy doskonałości te ujmujemy poznawczo w pojęciach, to pojęcia te mają charakter transcendentalny, są zamienne z pojęciem bytu). Poza tym w punkcie wyjścia Czwartej Drogi bierzemy pod uwagę wszystkie tzw. doskonałości „czyste”, czyli takie doskonałości, które nie są związane koniecznie z przygodnością, skutkowością bytową. Do doskonałości czystych zaliczamy: zdolność do ruchu, życie, poznawanie, rozumność, wiedzę, mądrość, zdolność do działania, wolność, sprawności moralne³¹.

Otóż wszystkie wymienione wyżej doskonałości występują w różnych konkretnych bytach w postaci ustopniowanej (w rozmaitych stopniach), np. dobro przysługuje w różnym stopniu takim bytom, jak jadalny owoc, drzewo, koń, człowiek³². W odróżnieniu od omawianych tu doskonałości nie podlegają stopniowaniu właściwości, które określa się przez rodzaj i różnicę gatunkową. Na przykład nie stopniuje się faktu bycia człowiekiem, czyli zwierzęciem rozumnym; jakiś byt człowiekiem jest lub nie jest; nie zdarza się, by jakiś byt był człowiekiem w stopniu większym, a inny w stopniu mniejszym (chodzi tu o strukturę bytową właściwą dla natury człowieka, a nie o moralną wartość różnych jednostek ludzkich).

Ustopniowanie doskonałości wymaga wzięcia pod uwagę, że w poszczególnych bytach doskonałości te nie pochodzą z ich istot, lecz są uprzyczynowane przez jakieś inne czynniki. Taka sytuacja skłania do twierdzenia, że dany byt – wyposażony w określoną doskonałość pochodzącą od jakiejś przyczyny – nie stanowi tej doskonałości, lecz w niej partycypuje, uczestniczy. Taki stan rzeczy wyraża zasada partycypacji: byt, który określoną doskonałość ma dzięki przyczynie różnej od niego, partycypuje w tej doskonałości. Przykładowo mówiąc: dziecko, które wiedzę o życiu i świecie zdobywa od swych rodziców i nauczycieli, nie jest uosobieniem tej wiedzy, lecz w niej partycypuje, uczestniczy.

³⁰ Właściwości bytów realnych – jak już wyżej nadmieniono – należy podzielić na kategoriałne i transcendentalne (te zaś można podzielić na: nie ściśle transcendentalne i czysto transcendentalne). Pierwsze z nich występują w niektórych zbiorach bytów, czyli w niektórych kategoriach. Drugie, czyli transcendentalne (dokładniej – czysto transcendentalne), występują we wszystkich realnych bytach, bądź też (gdy chodzi o nie ściśle transcendentalne) w bardzo wielu bytach. We wszystkich bytach występują te właściwości, które rozpatrujemy w metafizyce, jako zamienne z bytem: jedność, prawdziwość, dobroć, piękno (czyli tzw. transcendentalia). W bardzo wielu bytach występują takie właściwości, jak zdolność do ruchu, zdolność do działania, życie wegetatywne (rośliny), życie zmysłowe (zwierzęta).

³¹ Są to właściwości nie ściśle transcendentalne albo transcendentalne w szerokim tego słowa znaczeniu.

³² Powiadamy, że dobry jest kamień, owoc, koń, człowiek – lecz bardziej zależy nam na dobrym człowieku niż na dobrym kamieniu. Również byty należące do tego samego rodzaju mają określoną właściwość w różnym stopniu, np. jeden owoc jest dobry, ale drugi z tego samego rodzaju jest lepszy.

Partycypacja – w świetle powyższych wyjaśnień – jest związana z uprzyczynowaniem sprawczym. Określony byt partycypuje w tym, co jest w nim uprzyczynowane³³.

IV. Od doskonałości ustopniowanych do Bytu Najdoskonalszego

W publikacjach zajmujących się Czwartą Drogą na istnienie Boga występują dwie wersje przyczynowego tłumaczenia bytowych doskonałości ustopniowanych. Można je nazwać tłumaczeniem esencjalnym (przebiegającym w płaszczyźnie istotowej) i tłumaczeniem egzystencjalnym (odwołującym się do istnienia).

1. Tłumaczenie esencjalne

(A) W świecie poznajemy byty o różnej skali prawdziwości, dobroci, czyli byty ustopniowane pod względem doskonałości. Otóż różne stopnie w doskonałościach bytowych świadczą o tym, że doskonałości te są uprzyczynowane. Nie można ich wytłumaczyć, odwołując się do istot poszczególnych bytów, ponieważ istota nie dopuszcza stopni (każda rzecz jest określona jednoznacznie). Należy przeto uznać, że istnieje taki byt, który będąc Pełnią Doskonałości, jest ostateczną przyczyną sprawczą ustopniowanych doskonałości występujących w realnych bytach³⁴.

(B) W bytach rozmaitych, czyli bytach o różnych istotach, znajdują się doskonałości bytowe takie same (choć ustopniowane). Nie można uznać, że pochodzą one z istot bytów, w których występują; wytwory bowiem różnych istot byłyby także różne, a w obecnym tłumaczeniu mamy do czynienia z faktem, że w bytach o różnych istotach znajdują się doskonałości bytowe takie same. Wobec tego należy uznać, że mamy do czynienia z właściwościami uprzyczynowanymi. Ich ostateczną przyczyną sprawczą może być tylko Byt, w którym doskonałości te realizują się bez żadnego ograniczenia – czyli Byt Najdoskonalszy³⁵.

2. Tłumaczenie egzystencjalne

Zróznicowane i ustopniowane doskonałości bytowe wskazują na to, że byty są złożone z istoty i istnienia. Gdyby bowiem w bytach istnienie było identyczne z istotą, to struktura ich byłaby całkowicie prosta i we wszystkich bytach taka sama, wówczas zaś w bytach ani nie byłoby różnic między doskonałościami, ani te same doskonałości nie byłyby ustopniowane.

³³ Gdy zatem rozpatrujemy występujące w bytach właściwości, to nie mówimy, że są one odbłaskiem czegoś, lecz mówimy, że są one skutkami działania jakiejś przyczyny. W ujęciu tomistycznym mówimy więc o właściwościach, doskonałościach bytowych, że są one uprzyczynowane – i ten sens występuje wówczas, gdy mówimy, że są one partycypowane.

³⁴ Zob. ks. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1953, s. 99.

³⁵ W tym sensie mówimy, że byty skutkowe partycypują, czyli uczestniczą swymi właściwościami w doskonałościach Pierwszej Przyczyny.

Skoro stwierdzamy, że w realnych bytach istnienie różni się od istoty, to trzeba uznać, że jest ono spowodowane przez jakieś czynniki zewnętrzne. Ostateczną przyczyną istnienia może być tylko Byt, który istnieje całkowicie mocą własnej istoty³⁶. Posiadając istnienie w całej pełni, Byt ten ma również wszelkie doskonałości w całej pełni.

* * *

W obydwu przedstawionych wyżej wersjach tłumaczenia bytowych doskonałości dochodzi się do stwierdzenia, że istnieje Byt Najdoskonalszy. Treść filozoficznego pojęcia Bytu Najdoskonalszego pokrywa się z religijnym pojęciem Boga, który według Objawienia ma wszelkie doskonałości w całej pełni. Doskonałość Boga wyraziła się w fakcie stworzenia świata i w dziele zbawienia ludzi.

8.5. PIĄTA DROGA: Z CELOWOŚCI DZIAŁANIA BYTÓW OŻYWIONYCH

I. Tekst dowodu

1. Obserwacja otaczającej nas przyrody doprowadza do sformułowania zasady celowości, która brzmi: wszelki byt działający działa dla osiągnięcia swego celu. Przez cel rozumiemy dobro, dla którego osiągnięcia coś się dzieje.

Wśród rozmaitych sposobów działania, wykonywanego przez realne byty, szczególnie interesujące jest działanie bytów, które nie mają zdolności poznania, a jednak działają celowo³⁷. Celowość ich działania polega na tym, że w rezultacie określonego procesu działania osiągają one to, co dla ich istnienia i rozwoju jest najkorzystniejsze. Innymi słowy, dzięki działaniu poszczególne byty ożywione wypełniają swe zadania naturalne – jednostkowe i gatunkowe.

2. Zgodnie z zasadą racji wystarczającej należy uznać, że celowość działania a także struktury bytów ożywionych nie poznających ma swą rację, przyczynę. Nie można upatrywać tej przyczyny w naturze odnośnych bytów³⁸. Gdyby ktoś taki pogląd żywił, byłby w niezgodzie z zasadą niesprzeczności. Uznawałby bo-

³⁶ Rozumowanie przedstawione wyżej w dwóch punktach: A i B (w wersji esencjalnej) – występuje w publikacjach tomistów dawniejszych. W rozumowaniu tym przeprowadza się przyczynowe tłumaczenie doskonałości bytowych, które są pewnymi przymiotami otaczających nas rzeczy. Drugie rozumowanie (w wersji egzystencjalnej), które jest tłumaczeniem istnienia bytów, występuje w publikacjach tomistów współczesnych. Jest ono zgodne z tym, co współcześni tomiści określają jako zasadniczy cel metafizyki: wyjaśnianie istnienia, dzięki któremu byty są realne.

³⁷ Byty ożywione, które nie mają poznania, mają wewnętrzną celowość w swej strukturze oraz w swym działaniu. Struktura tych bytów jest złożona z wielu różnych elementów, jednakże tworzy organiczną całość, jedność.

³⁸ Chodzi o byty, które nie mają poznania, nie można zatem w tych właśnie bytach (w ich naturze) dopatrywać się czynnika, który byłby sprawcą (dokładniej racją wystarczającą) wewnętrznego celowości.

wiem, że ożywione byty nie poznające mają poznanie, dzięki któremu kierują swym działaniem mającym charakter racjonalny.

3. Poszukując prawomocnego wyjaśnienia wewnętrznej celowości struktury i działania bytów ożywionych nie poznających, należy uznać, że istnieje Byt, który jest autorem, sprawcą wewnętrznej celowości żywej przyrody. Byt ten jest niechybnie w najwyższym stopniu rozumny, skoro w rozlicznych jestestwach ożywionych – dzielących się na mnogie gatunki – zorganizował ich natury i sposoby działania.

Należy uznać, że Najwyższy Rozum jest nie tylko twórcą wewnętrznej celowości, lecz zarazem sprawcą istnienia bytów nacechowanych celowością³⁹. Zachodzi bowiem zależność istnienia tych bytów, czyli ich życia od uporządkowania w ich strukturach oraz od celowości ich działania (jeśli w wewnętrznej, celowej strukturze bytów ożywionych wtargnie chaos – np. na drzewach uschną liście, lub też celowość działania zostanie inaczej zniweczona, to byty ożywione pozbawione poznania przestają żyć, przestają istnieć). Gdy uświadomiamy sobie ową zależność, staje się jasne, że Autor wewnętrznej celowości struktury i działania bytów pozbawionych poznania, jest również Przyczyną Sprawcą ich życia i istnienia.

Filozoficzne pojęcie Bytu, który powołał do istnienia przyrodę ożywioną i będąc Najwyższym Rozumem zorganizował jej działanie w sposób celowy, pokrywa się z religijnym pojęciem Boga. Według Objawienia, Bóg jest Stwórcą i Panem wszystkiego, co żyje na świecie.

II. Uwagi historyczne

Zagadnienie celowości należy w filozofii do zagadnień bardzo dawnych i ustawicznie analizowanych. Celowość była i jest rozpatrywana zarówno w toku wyjaśniania rzeczy nieożywionych, jak i bytów ożywionych. Takie podejście do celowości jako podstawy dowodu na istnienie Boga występuje m.in. w rozważaniach prof. Czesława Białobrzeskiego, wybitnego polskiego fizyka. Oto odnośny tekst tego autora:

„Od bardzo dawnych czasów w świadomości ludzkiej zdobył trwałe miejsce teleologiczny dowód istnienia Boga, którego moc postępowaniem nauki nie została podkopana, raczej się wzmogła. Celowość rozlana w świecie organizmów żywych jest tak oczywista i zdumiewająca w swych nieprzeliczonych objawach, że dłużej nad nią rozwodzić się nie ma potrzeby. Zuchwalstwem niemal byłoby spodziewać się, iż kiedyś zrozumiemy w zupełności wewnętrzne urządzenie żywych komórek oraz sposoby ich współistnienia, dzięki któremu wytwarza się jedność organizmu [...]. Moglibyśmy od tego mikrokosmosu atomowego przerzucić się do makrokosmosu i idąc za przewodem astronomii, podziwiać harmonię układów ciał niebieskich. Tego wszakże co powiedzieliśmy, wystarcza, aby usprawiedli-

³⁹ Wewnętrzna celowość bytów ożywionych jest koniecznym warunkiem ich życia, czyli trwania w istnieniu. Jest jednak tylko warunkiem (racją bycia) koniecznym, lecz nie wystarczającym.

wić wiarę, że w urządzenie przyrody zarówno w jej części nieorganicznej, jak organicznej, przejawia się rozumna potęga czynna, przewyższająca nieskończenie sumę rozumów tych licznych geniuszów, którzy w ciągu dziejów zdołali przyswoić umysłowi ludzkiemu nikłą cząstkę dzieła tej Boskiej potęgi”⁴⁰.

W jaki sposób dowód z celowości został potraktowany przez św. Tomasza? Zagadnienie to rozpatruje wnikliwie L. J. Elders⁴¹. Autor ten podkreśla, że św. Tomasz wybrał dla punktu wyjścia dowodu fakty niepodważalne i dostępne w prostym doświadczeniu. Fakty te występują w działaniu bytów. W ich organizmach współpracuje bezbłędnie wiele czynników w sposób zadziwiający⁴².

W wymienionej książce Eldersa omówione są także źródła Piątej Drogi i poglądy filozofów, którzy się nią zajmowali⁴³.

Wśród polskich publikacji dawniejszych poświęconych celowości zasługuje na uwagę książka M. Morawskiego SJ, *Celowość w naturze*⁴⁴. Dyskusję z poglądami autorów piszących w końcu XX wieku przeprowadził S. Ziemiański SJ w pracy *Teologia naturalna*⁴⁵.

III. Celowość i jej rodzaje

Aby poprawnie zrozumieć Piątą Drogę, trzeba zwrócić uwagę na to, iż jej punkt wyjścia ma charakter empiryczny – tak samo jak punkty wyjścia innych dróg prowadzących do stwierdzenia istnienia Boga. W „drodze piątej” rozpatrujemy w punkcie wyjścia celowość działania realnie istniejących bytów ożywionych. W tym miejscu obecnych rozważań należy najpierw rozróżnić trzy zasadnicze klasy bytów działających:

⁴⁰ Cz. Białobrzeski, *Religia i nauka*, „Nauka Polska” 13(1930), s. 14–15.

⁴¹ L. J. Elders, *Filozofia Boga*, tłum. ks. M. Kiliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 127 nn.

⁴² Zob. tamże, s. 132.

⁴³ W filozofii starożytnej Pitagoras ze swymi uczniami zachwycał się mądrym urządzeniem materialnego świata i dlatego nazwał go „kosmosem” (ład, porządek). Według szkoły pitagorejskiej wszystkie siły w świecie są niezwykle harmonijne, gdyż kieruje nimi rozumne prawo. Pitagorejczycy używali pojęcia „muzyka sfer”, głosili też przekonanie, że istotę świata stanowi liczba. Tego rodzaju poglądy wyrażały ich opinię o panującej w świecie celowości.

W poglądach Arystotelesa uwydatniona została rola przyczyny celowej. Arystoteles podkreśla to, że w działaniu cel występuje na początku, ustalając sensowność działania; zwieńczeniem działania jest również cel – jako osiągnięcie tego, ku czemu działanie zmierza.

Dowód na istnienie Boga oparty na celowości występuje u bardzo wielu myślicieli chrześcijańskich. Wnikliwe myśli na temat rozumnego urządzenia świata występują w pismach św. Augustyna. W średniowieczu powszechna była koncepcja upatrująca celowość w przyrodzie.

W czasach nowożytnych słynni uczeni: Kepler i Newton poświęcali w swych pismach wiele uwagi zagadnieniu celowości. Liczne nazwiska przyrodników idących śladami Newtona podaje ks. W. Granat (*Teodycea*, dz. cyt., s. 166 nn).

⁴⁴ M. Morawski SJ, *Celowość w naturze (Studium przyrodniczo-filozoficzne)*, wyd. 6, Kraków 1928.

⁴⁵ S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna (Filozoficzna problematyka Boga)*, Kraków 1995, s. 207 nn.

1. Byty obdarzone poznaniem intelektualnym. Ustalają one określony cel swych działań i w sposób świadomy dobierają odpowiednie środki wiodące skutecznie i najłatwiej do jego osiągnięcia. Tak działają ludzie.

2. Byty, które nie mają intelektu, ale są wyposażone w zdolność poznawania zmysłowego. Rozpoznają one konkretne rzeczy materialne, które mogą zaspokoić ich potrzeby. Działania tych bytów, zwierząt, kierowane są instynktem.

3. Byty, które nie mają żadnych zdolności poznawczych, a mimo to działają w sposób celowy. Takie działanie jest charakterystyczne dla organizmów zwierzęcych i dla świata roślin.

W punkcie wyjścia dowodu z celowości bierzemy pod uwagę działanie właściwe dla trzeciej z wymienionych wyżej klas bytów⁴⁶.

Z kolei należy rozróżnić dwie postacie celowości: zewnętrzną i wewnętrzną.

(A) Celowość zewnętrzna jest to podporządkowanie jakiegoś bytu lub zbioru bytów innemu bytowi lub zbiorowi bytów. Przykładem celowości zewnętrznej jest podporządkowanie pewnych gatunków roślin potrzebom zwierząt i ludzi. Celowość zewnętrzna jest w nauce problemem spornym i nie została dotychczas wystarczająco zbadana.

(B) Przez celowość wewnętrzną rozumiemy przystosowanie części danego bytu oraz działania danego bytu dla dobra całości tego bytu. Dzięki temu przystosowaniu odnośny byt może spełniać skutecznie swe zadania naturalne (żyć, rozwijać się indywidualnie i rozwijać się gatunkowo – rozmnażać się).

Celowość wewnętrzna przejawia się w ten sposób, że rozmaite elementy strukturalne danego bytu tworzą układ uporządkowany (organizm lub jego część), a w działaniu danego bytu można zaobserwować uporządkowane etapy. Uporządkowanie to sprawia – raz jeszcze podkreślmy – że dany byt spełnia swoje zadania naturalne i w tym sensie osiąga swój cel. Jeśli jakaś część bytu z powodu przeszkód nie działa w sposób prawidłowy, czyli nie jest przystosowana do dobra całości danego bytu, wówczas byt ten ma trudności w spełnianiu swych zadań naturalnych⁴⁷. Celowość wewnętrzna według powyższego ujęcia jest powszechnie uznawana, dlatego stanowi właściwą podstawę argumentacji zawartej w „piątej drodze”.

IV. Od celowości w ożywionej przyrodzie do Najwyższego Rozumu

Dla filozofa, a właściwie dla każdego myślącego człowieka, który przypatruje się przyrodzie, szczególnie interesujące są fakty, które występują w działaniu bytów pozbawionych wszelkiego poznawania, świadczące o celowości wewnętrznej. Oto niektóre z tych faktów:

⁴⁶ Czyli celowe działanie bytów pozbawionych poznania.

⁴⁷ Np. brak wilgoci w ziemi powoduje, że korzenie drzewa nie spełniają swej funkcji i drzewo to nie owocuje należycie, albo nawet zamiera. Podobnie, gdy z powodu zewnętrznej plagi chorobowej na drzewach ulegną zniszczeniu liście, to całe drzewo choruje albo ginie.

1. W organizmie roślinnym występuje różnorodność części, które składają się na jego całość. Każda z tych części wykonuje określoną funkcję: korzeń dostarcza wilgoci, łodyga jest kanałem prowadzącym tę wilgoć, liście czerpią tlen i korzystają ze światła, elementy dermatologiczne chronią przed uszkodzeniem, budowa kwiatów jest dopasowana do zapylających je owadów. Ta różnorodność struktury złożonej z wielu części, a równocześnie koordynacja czynności wypełnianych przez te części dla dobra całego organizmu danej rośliny – to są właśnie przejawy celowości odnośnego organizmu.

2. W każdej żywej istocie występuje seria przemian, począwszy od chwili, gdy powstało po zapłodnieniu żywe indywiduum, aż do chwili, gdy to indywiduum urodzi się. Cała ta ewolucja przebiega według stałego schematu, który nazywamy ontogenezą. Każdy gatunek roślin i zwierząt ma własną ontogenezę. Wśród licznych elementów składających się na określony organizm występuje uporządkowanie ich działań dla dobra rozwoju danej organicznej jednostki, świadczy to o celowości ontogenezy.

3. Znanе prawo korelacji, czyli współzależności organicznej, wykazuje, że w organizmie danego zwierzęcia zachodzi współzależność między strukturą całego organizmu a częściami tegoż organizmu. Dzięki tej współzależności można na podstawie szczątków, np. na podstawie analizy znalezionego w ziemi jednego zęba wywnioskować z dużym prawdopodobieństwem, jaka była struktura całego organizmu, do którego dany ząb należał. Taki fakt świadczy o wewnętrznej harmonii zachowanej między różnymi częściami organizmu. Zachodzi więc w organizmie wewnętrzna celowość.

Jak wspomniano już wyżej, między celowością wewnętrzną żywego organizmu a życiem całego organizmu – czyli jego istnieniem – zachodzi bezpośrednia zależność. Występuje ona zarówno w organizmach roślinnych, jak i zwierzęcych. Gdy np. z powodu inwazji owadów szkodników bądź wyziewów chemicznych na drzewie uschną liście i opadną – wówczas cały organizm tego drzewa pozbawiony tlenu umiera. Drzewo przestaje żyć, czyli istnieć. Podobne fakty dotyczą organizmów zwierzęcych, włącznie z organizmem ludzkim. Jeśli np. z powodu zatrucia zostanie w organizmie zwierzęcym poważnie uszkodzona wątroba, to cały organizm przestaje funkcjonować sprawnie, a w przypadkach wysokiego zatrucia i uszkodzenia wątroby cały organizm umiera.

Gdy stwierdzamy wewnętrzną celowość w bytach ożywionych pozbawionych poznania, rodzi się pytanie: jaka jest racja, przyczyna tej celowości?

Tłumacząc wewnętrzną celowość, traktujemy ją jako racjonalną organizację wewnętrznego działania, występującego w bytach ożywionych nie mających zdolności poznawczych. Otóż brak tych zdolności nie pozwala na to, by rozpatrywaną celowość, racjonalność tłumaczyć inaczej jak tylko przez uznanie, że jest ona dziełem Rozumu, i to Najwyższego. Mówimy: Najwyższego – ponieważ liczba bytów ożywionych i ich różnorodność jest niewyobrażalnie olbrzymia. Działanie Rozumu Najwyższego określamy jako zorganizowanie natur charakte-

rystycznych dla bytów ożywionych nie poznających. Ich natury wyznaczają racjonalny, celowy sposób wewnętrznygo działania.

Funkcji Najwyższego Rozumu nie pojmujemy tak, że najpierw ożywione byty zaistniały – pod sprawczym wpływem jakiejś przyczyny, a następnie Najwyższy Rozum organizował, urządzał natury tych bytów. Należy zdecydowanie rozumować następująco: byty ożywione nie poznające zostały powołane do istnienia przez Pierwszą Przyczynę Sprawczą, która będąc Najwyższym Rozumem zorganizowała ich natury w sposób racjonalny; racjonalność owych natur polega na wewnętrznej celowości ich działania. Za takim właśnie rozumowaniem przemawia wspomniany wyżej fakt bezpośredniej zależności istnienia (życia) bytów ożywionych nie poznających od ich wewnętrznego działania celowego.

9. SZÓSTA DROGA J. MARITAINA⁴⁸

Nazwa tego dowodu pochodzi stąd, że autor dodaje go do pięciu dróg św. Tomasza. W rozumowaniu Maritaina punktem wyjścia jest refleksja nad ludzkim myśleniem, które ma charakter niematerialny, duchowy. Szukanie przyczynowej racji ludzkiego myślenia dokonuje się za pomocą metafizycznej zasady racji wystarczającej. A oto zarys Szóstej Drogi:

1. Niematerialność myślenia wywołuje w nas przekonanie, że istota myśląca jest ponadczasowa, czyli że istniała zawsze. Jednakże człowiek pamięta swoje dzieciństwo i wie, że kiedyś, w określonym czasie przyszedł na świat, jego życie miało początek.

2. W świetle zasady racji wystarczającej należy uznać co następuje: materialne składniki natury człowieka pochodzą od jego rodziców, a wcześniej od dalszych przodków. Myślenie niematerialne jest w człowieku czynnością podmiotu niematerialnego (zawsze tak się dzieje, że jaki jest charakter czynności, taki też jest charakter podmiotu, który ją wykonuje). Nie można uznać, że niematerialny podmiot myślący jest w człowieku wytworem czynników organicznych, materialnych. Przyjęcie takiego poglądu byłoby niezgodne z zasadą niesprzeczności, wymagałoby bowiem przyjęcia założenia, że czynniki organiczne są materialne i zarazem niematerialne. Ponieważ myślący intelekt jest niematerialny, więc jego substancjalne podłoże, czyli dusza, jest także niematerialne.

3. Aby wytłumaczyć pochodzenie myślącego podmiotu niematerialnego, należy uznać, że został on powołany do istnienia przez Byt, który jest niematerialny i myślący, a więc osobowy. Ta Pierwsza Przyczyna ludzkich podmiotów myślących jest tożsama z Bogiem.

⁴⁸ Zob. T. Michałek, *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga. Analiza szóstej drogi*, Lublin 1996.

10. ARGUMENT OPARTY NA HISTORII KULTURY LUDÓW PIERWOTNYCH

1. Badania dotyczące wierzeń ludów pierwotnych⁴⁹ (ludów wolnych od wpływów krajów cywilizowanych) wykazują, że u ludów tych panowały wierzenia monoteistyczne (uznawały one istnienie jednego Boga).

2. Powstaje pytanie: jak doszło do monoteistycznych przekonań ludów pierwotnych?

3. W odpowiedzi na powyższe pytanie wskazuje się na dwa możliwe źródła monoteizmu u ludów pierwotnych.

■ Myślenie ludzkie oparte na przyczynowości

Z chwilą, gdy człowiek pierwotny wpadł na pomysł wytwarzania nowych rzeczy (narzędzi pracy, broni do polowania, sprzętów domowych), mógł domyśleć się, że otaczający go świat ma swego Sprawcę (Sprawcę Przyrody), podobnie jak wytwarzane przez ludzi przedmioty mają swego sprawcę.

■ Pierwotne Objawienie (hipoteza praobjawienia), czyli pouczenie ludzi przez Boga

Wiara w takie pouczenie przez Boga występuje w przekonaniach ludów pierwotnych. A o tym, że właśnie pierwotne objawienie należy traktować jako źródło monoteizmu – świadczy sposób pojmowania Boga przez ludy prymitywne. Ludy te pojmują Boga jako kogoś godnego największej czci⁵⁰.

11. ARGUMENT Z PRAW MORALNYCH

1. W ludzkiej naturze (w wielu różnych ludziach żyjących w rozmaitych czasach i w różnych kulturach) znajdujemy głęboko zakodowane przeświadczenie, że należy przestrzegać wiernie zasad moralnych, które nakazują czynić dobro, a unikać zła⁵¹. Ponadto spostrzegamy w każdym człowieku głos obowiązku (powinności) o wielkiej wewnętrznej sile (obowiązek nie spełniony powoduje wyrzuty sumienia)⁵².

⁴⁹ Zob. H. Zimoń SVD, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, (Materiały i Studia Księży Werbistów, nr 22), Warszawa 1984.

⁵⁰ Jeśli uzna się pierwotne objawienie jako źródło monoteizmu ludów pierwotnych, to tym samym uznaje się Boga jako autora tego objawienia. Uznanie pierwotnego objawienia wymaga również uznania, że począwszy od tych ludzi, którzy otrzymali pierwotne objawienie, była jego treść przekazywana z pokolenia na pokolenie. Całość tego rodzaju teorii o pierwotnym objawieniu i jego przekazywaniu ma pewność prawdopodobieństwa. Hipotezie tej nie można jednak przeciwstawić zastrzeżeń historycznych (etnologicznych).

⁵¹ O tego rodzaju przekonaniach dowiadujemy się z licznych dokumentów prawnych, z tekstów na temat wychowania, także z dzieł literackich.

⁵² Zdolność przeżywania powinności oraz moralnej samooceny nazywamy „sumieniem”. Przekonania dotyczące dramatu moralnego są tak powszechne, że można powiedzieć, iż należą one do ludzkiej natury.

2. Jak wytłumaczyć pochodzenie tych psychicznych faktów, należących do dziedziny życia moralnego? Nie można przyjąć, by były one wytwarzane przez jakieś czynniki nierozumne, ponieważ czynniki nierozumne są obojętne na moralne dobro i zło⁵³.

3. Jedyne zadowalające wytłumaczenie pochodzenia moralnych zasad i poczucia obowiązku – to uznanie, że ludzka natura została stworzona przez Istotę Rozumną, która wyposażała człowieka w umiejętność moralnego życia. Tego rodzaju rozstrzygnięcie pytania o pochodzenie moralnych zasad i poczucia obowiązku jest równoznaczne z afirmacją istnienia Boga.

12. ARGUMENT Z PRAGNIENIA SZCZĘŚCIA

1. W ludzkiej naturze (w wielu różnych ludziach żyjących w rozmaitych czasach i w różnych kulturach) występuje głęboko zakodowane pragnienie szczęścia⁵⁴.

2. Jeśli uznamy, że ludzka natura jest zorganizowana celowo, a wobec tego naturalne dążenie ku szczęściu jest również celowe, to należy oczekiwać, że dążenie to będzie się spełniać. Gdyby się przyjęło, że naturalne dążenie do szczęścia może pozostać niezaspokojone, wówczas dążenie to trzeba byłoby potraktować jako bezsensowne. Ale takie jego ujęcie podważałoby koncepcję celowego zorganizowania ludzkiej natury.

3. W doczesnym ludzkim życiu pragnienie szczęścia nigdy nie osiąga całkowitego zaspokojenia. Człowiek bowiem ustawicznie dąży do tego, by być coraz szczęśliwszym, a niekiedy ma poczucie zupełnego braku szczęścia. Nasuwa się wobec tego myśl, że całkowite i trwałe zaspokojenie naturalnego pragnienia szczęścia może nastąpić w życiu przyszłym dzięki Bytowi pełnemu dobroci. Takie rozwiązanie problemu pragnienia szczęścia wymaga uznania, że istnieje Bóg jako Istota Najlepszta.

13. ARGUMENT Z POCZUCIA SPRAWIEDLIWOŚCI

1. W ludzkiej naturze (w wielu różnych ludziach żyjących w rozmaitych czasach i w różnych kulturach) występuje głęboko zakodowane pragnienie⁵⁵, by sprawiedliwości stawało się zadość.

⁵³ Próbę odmetafizycznienia sumienia podjął np. W. Szewczuk w swojej pracy: *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988.

⁵⁴ Każdy normalny człowiek dąży do tego, by być szczęśliwy, chociaż różni ludzie upatrują osobiste szczęście w rozmaitych rzeczach. Pragnienie szczęścia jest jednak tak powszechne, że można powiedzieć, iż należy ono do ludzkiej natury.

⁵⁵ Przekonanie to towarzyszyło ludziom w epokach minionych (jak świadczy o tym obfite piśmiennictwo), a zarazem występuje ono także w dzisiejszym moralnym nastawieniu ludzi.

2. Jeśli uznamy, że ludzka natura jest zorganizowana celowo i że wobec tego naturalne oczekiwanie sprawiedliwości jest również celowe, to należy spodziewać się, że oczekiwanie to będzie się spełniać. Gdyby się przyjęło, że tego naturalne oczekiwanie sprawiedliwości nie będzie się spełniać, wówczas oczekiwanie to trzeba byłoby potraktować jako bezsensowne. Ale takie ujęcie podważałoby koncepcję celowego zorganizowania ludzkiej natury.

3. Skoro w życiu ziemskim sprawiedliwości nie zawsze dzieje się zadość, przeto nasuwa się myśl o życiu przyszłym, w którym sprawiedliwość zostanie całkowicie wyrównana. Uznając w ten sposób życie pozaziemskie, uznać trzeba tym samym istnienie Boga, który wszystko wie, ocenia sprawiedliwie i w życiu pozaziemskim dokonuje owego wyrównania sprawiedliwości.

* * *

Przedstawione powyżej argumenty z badań nad historią kultury ludów pierwotnych oraz z różnych faktów psychicznych (z praw moralnych, z pragnienia szczęścia i z poczucia sprawiedliwości) są argumentami prawdopodobnymi. Zależą one od pewnych koncepcji, które nie są powszechnie uznawane, np. argument z pragnienia szczęścia (i każdy z pozostałych argumentów) jest wówczas przekonywający, jeśli uzna się celowość ludzkiej natury⁵⁶. W każdym jednak razie argumenty wykazują potrzebę przekonania o istnieniu Boga doznawaną przez ludzi.

Według niektórych rzeczników filozofii teistycznej, argumenty prawdopodobne należałoby przedstawić przed Pięcioma Drogami, jako zabieg przygotowujący umysł człowieka na filozoficzne dowody na istnienie Boga, dające pewność.

Według innych, rola argumentów prawdopodobnych sprowadza się do tego, iż z różnych punktów widzenia potwierdzają one dociekania metafizyczne, dotyczące istnienia Boga. Potwierdzenie to ma wprawdzie tylko wartość prawdopodobieństwa, ale wykazuje, iż twierdzenie afirmujące istnienie Boga odpowiada ludzkiemu intelektowi.

⁵⁶ W połowie XX w. nasiliły się w Europie poglądy filozofów i pisarzy egzystencjalistycznych. W tym nurcie znajdowali się myśliciele nastawieni po chrześcijańsku (Marcel), ale również nastawieni ateistycznie (Sartre, Camus). Ci ostatni nie uznawali żadnej celowości w ludzkiej naturze i żadnego sensu w ludzkim życiu. Głosili więc, że człowiek jest istotą tragiczną. W takim traktowaniu ludzkiej natury nie ma żadnej podstawy, by zajmować się pragnieniem szczęścia czy przekonaniem o potrzebie sprawiedliwości. Obecnie, pod koniec XX w., egzystencjalizm przestał być modny. Pozostawił jednak bardzo obfite piśmiennictwo, a ponieważ autorzy tego nurtu tworzyli głównie dramaty teatralne, powieści i eseje, przeto ich wpływ na szerokie kręgi czytelnicze był bardzo rozległy. W wielu przeto środowiskach panują poglądy, które ukształtowali egzystencjaliści.

14. ZAGADNIENIE ISTOTY BOGA⁵⁷

Etienne Gilson w swej rozprawie pt. *Bóg i filozofia* przeprowadził następującą analizę bytów poznawanych empirycznie:

„Istnienie nie jest definicją żadnej rzeczy danej empirycznie, stąd jej istota nie jest istnieniem, lecz istnienie musi być ujmowane jako różne od niej. Jak więc mamy wyjaśnić istnienie świata utworzonego z takich rzeczy? Możecie je rozpatrywać wszystkie, jedno po drugim i pytać dlaczego każda z nich jest, czyli istnieje. Istota każdej rzeczy nie udzieli nam odpowiedzi na nasze pytanie. Skoro naturą każdej z nich nie jest »być«, nawet najbardziej wyczerpujące poznanie naukowe o tym, czym one są, nie doprowadzi do odpowiedzi na pytanie: dlaczego one są? Świat nasz jest światem zmian. Fizyka, chemia, biologia mogą nas uczyć praw zależnie od tego, jaka zmiana w świecie zachodzi. Ale nauki te nie mogą nas nauczyć, dlaczego ten świat – ujęty razem ze swoimi prawami, porządkiem i zrozumiałością – jest, czyli istnieje. Skoro naturą żadnej znanej rzeczy nie jest »być«, natura żadnej rzeczy nie zawiera w sobie dostatecznego powodu dla swego istnienia. Wskazuje jednak ową jedyną, dającą się poznać przyczynę. Poza światem, w którym »być« jest na każdym kroku i gdzie każda natura tłumaczy to, czym są inne rzeczy, lecz nie tłumaczy ich wspólnego istnienia, musi być jakaś przyczyna, której istotą jest »być« (istnienie). Wyłonić taki byt, którego istotą jest czysty Akt istnienia, to jest, którego istotą nie jest być tym, czy tamtym, lecz »być« – znaczy także uznać chrześcijańskiego Boga jako najwyższą przyczynę wszechświata. Najgłębiej zakryty Bóg, »Ten, który jest«, jest także najbardziej oczywistym Bogiem. Wszystkie rzeczy, jakie objawiają się metafizykowi, jako nie mogące uzasadnić swego istnienia, wskazują na fakt, że jest jakaś najwyższa przyczyna, której istota i istnienie utożsamiają się»⁵⁸.

Przytoczony wyżej tekst Gilsona dotyczy istnienia Boga, wskazuje jednocześnie na to, iż istotą Boga jest istnienie. Rozumowanie Gilsona, dotyczące istnienia Bytu, jako Aktu czystego istnienia, opiera się na stwierdzeniu, że w bytach nas otaczających istnienie różni się od istoty i nie można wytłumaczyć pochodzenia istnienia tych bytów przez odwołanie się do ich istot.

Postawmy obecnie pytanie, jaki związek zachodzi między Pięcioma Drogami na istnienie Boga a pojęciem istoty Boga?

⁵⁷ Chrześcijańska prawda o Bogu, który jest Jeden, w Trzech Osobach, jest prawdą teologiczną. Czerpiemy tę prawdę z Objawienia. W żadnym systemie filozoficznym nie zdołano odkryć tej prawdy. Jej nauczycielem jest Chrystus jako Syn Boży, który stał się Człowiekiem. Do wyjaśnienia tej prawdy posługujemy się filozoficznymi pojęciami natury i osoby, jednakże o samym fakcie, że Bóg jest Jeden w Trzech Osobach, dowiadujemy się wyłącznie z Objawienia. W dociekaniaх filozoficznych na temat Boga, które przeprowadzamy w teodycei, dochodzimy do ustalenia, że istnieje Bóg jako Pierwsza Przyczyna rzeczywistości skutkowej.

⁵⁸ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 64–65.

U kresu każdej z Pięciu Dróg występuje wniosek, który jest zdaniem stwierdzającym istnienie Boga. Formułowanie każdego z tych egzystencjalnych zdań jest dostosowane do punktu wyjścia danej drogi (gdy np. w Pierwszej Drodze rozpatrujemy w punkcie wyjścia ruch, czyli zmiany, to we wniosku tej drogi stwierdzamy istnienie bytu, który powoduje wszelkie zmiany, a sam jest niezmienny, jest czystym aktem). Końcowe wnioski Pięciu Dróg są sformułowane w sposób różnorodny, jednakże wyrażają taki sam sąd: istnieje Byt, który jest Sprawcą bytów skutkowych, a sam jest Bytem Samoistnym.

Byt Samoistny, którego istnienie stwierdzamy u kresu każdej z Pięciu Dróg, to byt istniejący własną mocą, niezależnie od jakichkolwiek innych bytów. Byt taki należy pojmować jako wewnętrznie niezłożony, skoro bowiem istnieje własną mocą, czyli skoro istnienie należy do Jego istoty, to w Jego istocie nie ma żadnych wewnętrznych złożzeń z elementów różnych. Tę myśl wyrażamy, mówiąc, że Bóg jest Czystym Istnieniem (takie określenie nie oznacza, że w Bogu nie ma istoty, oznacza ono, że do istoty Boga należy istnienie, a więc Bóg nie jest w swym bycie złożony z istoty i istnienia jako elementów różnych).

W filozoficznych rozważaniach na temat istoty Boga występuje określenie łacińskie: *ens a se*. Określenie to jest trudne do zwięzłego przetłumaczenia na język polski. W tłumaczeniu dosłownym należałoby powiedzieć: byt od siebie. W poprawnym tłumaczeniu trzeba byłoby wyrazić formułą następującą: byt istniejący własną mocą. W języku łacińskim znajduje się także interesujący termin: *aseitas*. Termin ten również nie ma jednosłownego odpowiednika w języku polskim. Wyraża ten termin pojęcie istnienia niezależnego od innych bytów. Takie właśnie istnienie przysługuje tylko Bogu.

W odróżnieniu od określenia *ens a se* znane jest w filozofii określenie *ens ab alio*. W przetłumaczeniu na język polski używamy sformułowania: byt pochodzący od czegoś innego.

Zarówno określenie Boga jako Czystego Istnienia, jak i określenie Boga jako *ens a se* odnoszą się do tej samej istoty Boga.

Pierwsze z tych określeń dotyczy tego, że Bóg jako byt nie jest złożony. Drugie z powyższych określeń dotyczy tego, że Bóg nie pochodzi od jakiegoś innego bytu, że jest w swym istnieniu absolutnie niezależny.

Współczesny filozof amerykański Mortimer Adler zaproponował bardzo interesujące określenie Boga złożone z trzech aspektów:

- 1) Bóg jest bytem transcendentnym, tzn. bytem istniejącym niezależnie ode mnie i od świata;
- 2) Bóg jest zarazem bytem koniecznym, czyli takim bytem, że po znalezieniu Go nie ma potrzeby szukania Jego przyczyny;
- 3) Bóg jest przyczyną wszystkiego, co składa się na istniejący świat.

W powyższym określeniu znajdujemy trzy istotne przymioty Boga pojmowanego filozoficznie. Na szczególną uwagę zasługuje w tym określeniu punkt drugi. Zdarzały się bowiem w pewnych światopoglądowych dyskusjach takie

opinie, że skoro wszystko ma swoją przyczynę, to również musi ją mieć Bóg. Otóż przyczynę mają te wszystkie byty, które są przygodne, a więc są złożone z istoty i różnego od niej istnienia. Jeśli zatem rozważamy, jak wytłumaczyć, że istnieje jakiś realny byt, do którego istoty, nie należy istnieć – to wówczas szukamy przyczyny tego bytu. Bóg natomiast istnieje mocą swej istoty, czyli jest Bytem Koniecznym. Gdy uświadamiamy sobie tę prawdę o Bogu, to nie ma sensu pytać o przyczynę Boga. Byt Konieczny nie ma przyczyny.

15. ZAGADNIENIE PRZYMIOTÓW BOGA

15.1. WSTĘP DO ZAGADNIENIA PRZYMIOTÓW BOGA

Bóg jest bytem absolutnie niezłożonym (takie twierdzenie opiera się na ustaleniu, że do istoty Boga należy istnienie). Nie zachodzi bowiem żaden motyw, który by przemawiał za różnicą między istotą Boga a przymiotem Boga lub za różnicą między poszczególnymi Bożymi przymiotami. Zachodzi jednak potrzeba, by w poznawaniu bytu Boga osobno określać Jego Istotę i osobno Jego przymioty. Potrzeba ta pochodzi stąd, że Bóg jest w swej rzeczywistości transcendentnej (różnej od świata) bardzo trudny do poznawczego ujęcia przez ludzki rozum i bardzo trudny do określenia za pomocą terminów, którymi dysponujemy. W takim stanie rzeczy staramy się o to, by wypracować najpierw pojęcie i określenie samej istoty Boga, a następnie pojęcia i określenia przymiotów Boga.

Pożyteczne jest podkreślenie, że podobnie jak istnienie Boga, tak również istotę i przymioty Boga poznajemy pośrednio, posługując się pojęciami, które uzyskujemy w toku poznawania bytów przygodnych. Pojęcia te są niewspółmiernie słabe (nieadekwatne) w stosunku do Boga. Dlatego odnosimy do Boga nie jedno pojęcie, lecz liczne pojęcia, aby uzyskać dokładniejszą orientację co do tego, kim jest Bóg. W ten sposób powstaje zestaw pojęć i określeń przymiotów Boga.

Gdy uświadamiamy sobie trudności poznania Boga, to jednak nie stajemy na stanowisku, tzw. *agnostycyzmu*. Agnostycyzm skrajny głosi, że nie jesteśmy w stanie poznać zarówno istnienia, jak i przymiotów Boga. W nowożytnej epoce filozofii agnostycyzm głosił Immanuel Kant, który utrzymywał, że Boga możemy poznać tylko ze względu na potrzebę uzasadnienia nakazów moralnych. Bóg zatem może być uznany tylko przez tzw. rozum praktyczny. Natomiast rozum teoretyczny, spekulatywny nie jest w stanie poznać Boga. Rozumowo bowiem poznajemy tylko fenomeny, czyli zewnętrzne zjawiska rzeczy, a na takiej płaszczyźnie Bóg nie jest dostępny poznawczo.

Agnostycyzm umiarkowany utrzymuje, że potrafimy stwierdzić, że Bóg istnieje, ale nie jesteśmy w stanie poznać istoty i przymiotów Boga.

W odróżnieniu od agnostycyzmu twierdzimy, że jesteśmy w stanie poznać Boga – chociaż jest to poznanie tylko pośrednie, a więc niedoskonałe.

Stanowisko filozofów tomistycznych w kwestii poznania Boga różni się również od tzw. *antropomorfizmu*. Pogląd ten jest niestety bardzo rozpowszechniony wśród ludzi, którzy nie mają odpowiednich pojęć filozoficznych. Antropomorfizm polega na tym, że Bóg jest pojmowany na wzór człowieka – tyle, że doskonałego. Antropomorficzne określenia Boga przypisują Mu cechy podobne do cech ludzkich. Stąd biorą się światopoglądowe i religijne załamania. Gdy bowiem ktoś prosi Boga o potrzebną mu na bieżąco pomoc i jej nie otrzymuje, wówczas ma do Boga pretensję, jak gdyby Bóg był „bogatym wujkiem”, który jest zobowiązany do wspierania swych „krewnych”.

Tomistyczne poznanie Boga uwydatnia transcendencję Bytu Bożego, czyli Jego odmienność w stosunku do bytów stworzonych. Tę właśnie odmienność należy mieć na uwadze, gdy orzekamy o Bogu poszczególne przymioty.

Przez przymiot Boga rozumiemy doskonałość, która przysługuje Bogu i którą według naszego sposobu pojmowania możemy poznać dzięki wcześniejszemu poznaniu istoty Boga.

Gdy mówimy tu o istocie Boga, to należy dokonać refleksji dotyczącej doskonałości bytu Bożego. Według metafizyki tomistycznej największą doskonałością w bycie jest istnienie, od niego bowiem zależy to, iż dany byt jest czymś rzeczywistym. Gdy w dociekaniach na temat istoty Boga ustalimy, że jest ona identyczna z istnieniem, to dochodzimy do stwierdzenia, że Bóg jest czystym istnieniem. W świetle takiej koncepcji Boga dochodzimy do ustalenia, że Bóg jest Pełnią Doskonałości, jest Bytem Najdoskonalszym.

Takie właśnie ustalenie wytycza nam dwojaką metodę określenia przymiotów Boga. W języku przyjętym od wielu wieków określamy te dwie metody jako: „drogę zaprzeczania” oraz „drogę afirmacji i przewyższania”.

15.2. DROGA ZAPRZECZANIA

Pojęcie przymiotów Boga urabiamy pośrednio – za pomocą takich pojęć, które uzyskujemy, gdy poznajemy otaczający nas świat i samych siebie. Pojęcia, które odnosimy do Boga, aby ukształtować sobie pogląd na Boże przymioty, wyrażamy w określonych nazwach. Te zatem nazwy wchodzi w grę, gdy mówimy o tym, jakim bytem jest Bóg, czyli gdy orzekamy o przymiotach Boga.

Na metodę orzekania o przymiotach Boga składają się: droga zaprzeczania (negacji) oraz droga afirmacji.

Droga zaprzeczania polega na formułowaniu zdań określających, czym Bóg nie jest. W zdaniach tych używamy nazw, które odnoszą się do cech negatywnych, np. śmiertelność, podleganie chorobom i wypadkom, uleganie poznawczym pomyłkom, podejmowanie błędnych decyzji, uleganie moralnym wadom, takim np. jak pycha, nienawiść, złośliwość, mściwość, okrucieństwo, lenistwo, szerzenie fałszu itd. Wszystkie tego rodzaju określenia odnosimy do Boga przez zaprzeczanie. Formułujemy zatem twierdzenia negatywne: ‘Bóg nie jest śmiertelny’, ‘Bóg nie jest omylny’, ‘Bóg nie błędzi’, ‘Bóg nie jest pyszny’, ‘Bóg nie jest złośliwy’ itd.

W taki sam sposób, czyli przez zaprzeczanie, odnosimy do Boga nazwy tych właściwości, które przysługują bytom przygodnym (skutkowym) jako przygodnym. Do właściwości tych należą: zmienność, zależność od czasu i od przestrzeni, podleganie wpływom innych bytów, ograniczenie zdolności działania, w bytach materialnych ożywionych – ograniczenie rozwoju biologicznego, uleganie zniszczeniu, w bytach mających uczucia – zmienność emocjonalna, w bytach mających zdolność poznawania – ograniczenie poznania i wiedzy, ograniczenie doskonałości moralnej itd. Określenia tego rodzaju odnosimy do Boga również przez zaprzeczanie. Dokonuje się to za pomocą twierdzeń negatywnych: ‘Bóg nie jest zmienny’, ‘Bóg nie zależy od czasu i przestrzeni’, ‘Bóg nie ulega zniszczeniu’, ‘Bóg nie jest ograniczony w swym poznaniu’ itd.

Co uzasadnia stosowanie orzekania zaprzeczającego? Otóż wcześniej, w toku omawiania istoty Boga, zostało ustalone, że Bóg jest Bytem Najdoskonalszym, Pełnią Doskonałości. Ustalenie to wymaga, by określenia mające treść ujemną odnosić do Boga przez zaprzeczenie.

Uzyskanie szeregu zaprzeczających określeń Boga ma bardzo ważne znaczenie dla opracowania właściwej koncepcji Boga. W ten bowiem sposób zabezpieczamy się przed przypisywaniem Bogu przymiotów, które na pewno w Bycie Bożym nie znajdują się.

15.3. DROGA AFIRMACJI

Droga afirmacji polega na formułowaniu zdań określających, czym Bóg jest. W zdaniach tych używamy nazw tzw. doskonałości czystych, czyli doskonałości, które nie są związane z przygodnością (skutkowością) bytową. Zatem używamy przede wszystkim nazw ściśle transcendentalnych: byt, jedność, prawda, dobro, piękno. Nazwy te przysługują każdemu realnie istniejącemu bytowi, dlatego mówimy, że mają zakres transcendentalny, czyli najszerszy.

W twierdzeniach afirmujących, które wypowiadamy o Bogu, używamy również nazw, które nie mają zakresu ściśle transcendentalnego, ale w swej treści są dodatnie, pozytywne. Do doskonałości tych zaliczamy: działanie, życie, poznanie, rozum, wiedzę, mądrość, miłość, miłosierdzie, świętość.

Wszystkie nazwy, które odnosimy do Boga w twierdzeniach afirmujących, są w swej treści analogiczne według analogii proporcjonalności właściwej⁵⁹. Oznaczają one desygnat, czyli realną treść urzeczywistniającą się w rozmaitych bytach w różnym stopniu.

⁵⁹ Należy przypomnieć, iż obok analogii proporcjonalności właściwej dysponujemy analogią atrybucji i metafory. Zob. B. Bejze, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 59 (1959) s. 579–587; tenże, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 1, s. 105–118; tenże, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 1, s. 41–53; tenże, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 105–120.

W Bogu treść oznaczana przez odnośne nazwy urzeczywistnia się w całej pełni, Bóg bowiem – jak była już o tym mowa – jest Bytem Najdoskonalszym, Pełnią Doskonałości. Z tej właśnie racji afirmujące orzekanie o Bogu wymaga zabiegu zwanego „przewyższaniem”. Zabieg ten polega na formułowaniu określeń o Bogu w następujący sposób: twierdzimy, że Bóg jest dobry; ponieważ jednak wcześniej ustalono, że Bóg jest Pełnią Doskonałości, należy zatem stwierdzić, że Bóg jest Pełnią Dobroci, że jest samą Dobrocią.

Tak samo formułujemy wszystkie określenia przymiotów Boga – przez zabieg „przewyższania”.

15.4. PODZIAŁ PRZYMIOTÓW BOGA

Określenia przymiotów Boga ujmujemy w pewne zestawienia. Najczęściej są to zestawienia następujące:

- 1.a) określenia negatywne – są to określenia, które wyrażają, czym Bóg nie jest (np. Bóg nie jest materialny),
- b) określenia pozytywne – wyrażające czym Bóg jest (np. Bóg jest Miłością);
- 2.a) określenia dotyczące sposobu istnienia Boga (np. Bóg istnieje wiecznie),
- b) określenia dotyczące sposobu działania Boga (np. Bóg jest wszechmocny);
- 3.a) określenia dotyczące tego, czym Bóg jest w sobie (np. Bóg jest bytem istniejącym własną mocą),
- b) określenia wyjaśniające stosunek Boga do bytów stworzonych (np. Bóg jest miłosierny).

15.4.1. Określenia dotyczące sposobu istnienia Boga

(1) NIEZŁOŻONOŚĆ BYTU BOŻEGO

Powiedziano wyżej, w rozważaniach na temat istoty Boga, że w bycie Boga istnienie należy do istoty. Dlatego formułujemy twierdzenie, że Bóg jest czystym Istnieniem. Na tej właśnie podstawie należy orzec, że byt Boga jest niezłożony. Nie ma zatem w Bogu żadnych składników. Struktura przeto bytu Boga jest zupełnie inna od struktury bytów przygodnych (przygodne byty materialne mają w sobie cząstki rozciągle; przygodne byty duchowe nie mają materii, lecz mają akt i możliwość).

(2) NIEZMIENNOŚĆ BOGA

Z punktu widzenia filozoficznego zmiana jest przejściem z możliwości do aktu. W Bogu nie ma żadnej możliwości, jest tylko bytowy akt. Nie ma zatem w Bogu procesu jakiegokolwiek zmiany.

W bytach przygodnych zmiana prowadzi często do większej doskonałości (np. małe dziecko, nabywając wiadomości, czyli zmieniając swój umysł, dosko-

nali się). Jeśli w Bogu nie ma zmiany, to nie znaczy to, że Bóg nie jest doskonały. Jako pełnia bytowego aktu, Bóg jest Pełnią Doskonałości – nie ma więc potrzeby, by Bóg nabywał jakiejś doskonałości.

(3) WIECZNOŚĆ BOGA

Kategorię czasowości można odnosić tylko do tych bytów, które podlegają zmianie (np. siedem zmian złożonych z nocy i dnia określamy jako tydzień). Jeśli byt Boga nie zmienia się, to nie podlega określeniom czasowym. Bóg istnieje niezależnie od czasu.

Gdy mówimy jednak o wieczności, to chodzi nie tylko o niezależność od czasu, chodzi o to, że byt Boga, jako istniejący mocą swej istoty, nie ma początku i nie ma końca. W terminologii filozoficznej używany jest termin „wiekuistość”. Przysługuje ona tylko Bogu.

(4) WSZECHOBECNOŚĆ BOGA

Bóg jest obecny wszędzie tam, gdzie działa jako przyczyna powołująca skutkowe byty do istnienia i utrzymująca je w istnieniu. Wszędzie zatem, gdzie istnieją byty skutkowe, jest obecny Bóg jako ich Przyczyna Sprawcza.

(5) BÓG JAKO PIERWSZA PRAWDA

Za prawdziwe uznajemy takie sądy, które są zgodne z rzeczywistością, w której są formułowane. W Bogu występuje najdokładniejsze poznanie własnej istoty Boga, a przez własną istotę Bóg poznaje wszystko, co powołuje do istnienia i w istnieniu utrzymuje. W tym znaczeniu Bóg jest Pierwszą Prawdą.

(6) NAJWYŻSZE DOBRO

W znaczeniu metafizycznym każdy byt realny jest dobry⁶⁰. Bóg jest Pełnią Bytu (jako Czysty Akt, Bóg jest w swej bytowości wolny od wszelkiego ograniczenia). W takim znaczeniu Bóg jest Pełnią Dobra.

Gdy mówimy jednak, że Bóg jest dobry, to mamy na względzie nie tylko Pełnię Bytu, lecz również to, że Bóg powołał do istnienia wszystkie byty, które są od Niego różne. Od Boga zatem pochodzą wszelkie doskonałości występujące w świecie stworzonym.

(7) JEDNOŚĆ I JEDYNOŚĆ

W ujęciu metafizycznym jednością Bytu nazywamy to, że byt jest w sobie niepodzielny, tzn. nie składa się z bytowości i nicości. Wszystko co jest realne,

⁶⁰ Trzeba wyraźnie odróżnić tutaj metafizyczną Dobroć Boga od Jego Dobroci moralnej, czyli Doskonałości Moralnej.

jest bytem. Dlatego mówimy, że byt realny jest zamienny z jednością (tak jak byt realny jest zamienny z prawdą i dobrem). W tym znaczeniu Bóg jest jeden i to absolutnie jeden, byt Boga bowiem jest przeciwieństwem bezwzględny nicości.

Gdy mówimy, że Bóg jest jedyny, to mamy na względzie, że nie ma wielu bogów. Akcentujemy tę prawdę, aby przeciwstawić się zapatrywaniom przyjmującym wielobóstwo. Wiadomo z historii filozofii, że w starożytnej Grecji i starożytnym Rzymie, mimo wysokich osiągnięć w licznych dziedzinach kultury, przyjmowano istnienie wielu bogów. Chrześcijaństwo jest monoteizmem, czyli uznaje istnienie Boga Jedynego. Podstawą chrześcijańskiego monoteizmu jest Objawienie zawarte w Piśmie Świętym i będące podstawą teologii. Również filozofia chrześcijańska wykazuje, że Bóg jest jedyny. Zasadniczy dowód jedyności Boga brzmi następująco:

Bóg jest bytem najdoskonalszym; gdyby się przyjmowało, że istnienie wielu bogów, należałoby uznać, że różnią się od siebie pewnymi właściwościami, wówczas jednak żaden z tych bogów nie byłby Bytem Najdoskonalszym. Pełnia Bytowa może być tylko jedna.

15.4.2. Określenia dotyczące sposobu działania Boga

(1) PEŁNIA ŻYCIA

Życie jest działalnością wsobną, czyli działalnością mającą na celu rozwój jednostkowy i gatunkowy danego bytu. W roślinach jest to działalność wegetatywna nie mająca poznania. W zwierzętach występuje działalność wegetatywna i zmysłowa, zwierzęta bowiem mają poznanie odnoszące się do rzeczy materialnych potrzebnych do zaspokojenia organicznych potrzeb zwierzęcia. Człowiek ma zdolność działania wegetatywnego, zmysłowego i duchowego; to ostatnie jest umysłowym poznaniem i wolną działalnością woli.

W bycie Bożym, czyli bycie, który istnieje całkowicie niezależnie od innych bytów, działanie ma charakter absolutnie duchowy, niczym nie uzależniony. Wszystkie wymienione wyżej sposoby życia właściwe dla bytów przygodnych są zależne (życie każdej rośliny, zwierzęcia, człowieka zależy od różnych okoliczności i czynników). Absolutnie duchowe życie Boga jest wolne od wszelkiej zależności.

(2) WSZECHWIEDZA BOGA

Bóg ma wiedzę o wszystkim, co powołał do istnienia i w istnieniu utrzymuje. Jako byt niezłożony, Bóg posiada wiedzę, która nie różni się od Jego działania, zatem Bóg wie o wszystkim, co podlega Jego działaniu.

Trzeba zauważyć, że jako byt niezłożony, Bóg ma istotę, która nie różni się od Jego działania i od Jego wiedzy.

(3) WOLNOŚĆ I WSZECHMOC BOGA

W stosunku do wszystkich bytów istniejących poza Bogiem, czyli w stosunku do wszystkich bytów przygodnych, ograniczonych w swej doskonałości Bóg jest całkowicie wolny. Jako byt, który jest najdoskonalszy Bóg nie jest nastawiony z konieczności do miłowania czy chcenia jakiegokolwiek innego bytu. Bóg z konieczności poznaje i kocha tylko siebie samego jako Pełnię Doskonałości Bytowej.

Wszechmoc Boga polega na tym, że Bóg może uczynić wszystko, co nie jest sprzeczne samo w sobie lub z decyzjami Bożej woli. Sprzeczne same w sobie są takie koncepcje, które mają cechy wykluczające się wzajemnie. Taka jest np. koncepcja kwadratowego koła – można ją wyrazić, ale nie można urzeczywistnić ani nawet wykreślić; taka również jest koncepcja bytu, który jest nicością. Bóg nie działa również w sposób sprzeczny z własnymi decyzjami. Jako byt niezłożony, Bóg jest absolutnie jednolity w swym działaniu.

(4) MORALNA DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Była już wyżej mowa o tym, że Bóg jest Bytem Najdoskonalszym, ponieważ istnieje mocą swej istoty. Obecnie chodzi nam o doskonałość moralną, a nie tylko bytową Boga. Otóż działalność jest wówczas moralnie dodatnia, gdy jest zgodna z moralnymi normami, prawami. W Bogu, jako bycie niezłożonym, normy moralne są identyczne z istotą Boga i również z istotą Boga jest identyczne działanie Boga. W takim sensie moralna doskonałość Boga jest absolutna.

Gdy rozpatrujemy doskonałość Boga zarówno bytową, jak i moralną, to narzuca się pytanie: Jak można pogodzić istniejące w świecie zło zarówno fizyczne, jak i moralne z tym, że Wszechwiedzący, Wszechmocny i Najdoskonalszy Bóg powołał do istnienia świat i w istnieniu go utrzymuje?

Otóż fizyczne zło w świecie (np. choroby, katastrofy, kataklizmy w przyrodzie), a jeszcze bardziej zło moralne (nienawiść, pycha, złośliwość) jest bardzo trudne do wyjaśnienia w zestawieniu z prawdą o Bogu. Nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, dlaczego Bóg dopuszcza zło w świecie. Natomiast jesteśmy w stanie zrozumieć, że Bóg daje ludziom umiejętności naturalne i dary nadprzyrodzone, które służą do działalności przeciwko złu. Tak się zresztą często dzieje, np. dzięki działalności rozumowej wynaleziono wiele lekarstw likwidujących choroby, podobnie opracowano systemy wychowawcze, społeczne dla dobra moralnego wielkich rzesz ludzi. Gdy chodzi o dary nadprzyrodzone, to na ich czele znajduje się Pismo Święte i Kościół, w którym mamy do dyspozycji Sakramenty Święte. Korzystanie z nich umożliwia człowiekowi przeciwstawianie się wielu postaciom zła i upowszechnianie dobra – zgodnie z nauką moralną pochodzącą od Boga.

Rozważania na temat nadprzyrodzonych darów Boga należą już do teologii, która czerpie potrzebną dla siebie treść z Objawienia.