

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 2

O BOGU

CZĘŚĆ II
(1, 13 - 26)

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył
o. Pius BŁECH, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 2

1.	Traktat O BOGU (1, 13-26)
2.	Odośniki do tekstu (wykaz źródeł)
3.	Objaśnienia tłumacza
8.	Skorowidz rzeczowy i nazwisk	
9.	Spis rzeczy	

ZAGADNIENIE 13

NAZWY BOGA /1/

Uporawszy się z zagadnieniem: Jak poznajemy Boga, przystępujemy z kolei do pytania: Jak Go nazywamy; tak bowiem rzecz nazywamy, jak ją poznajemy. temat wyczerpiemy w dwunastu pytaniach:

1. Czy w ogóle Bóg może być przez nas nazywany? 2. Czy niektóre nazwy nadane Bogu oznaczają Jego jestestwo? 3. Czy niektóre nazwy nadano Bogu w sensie właściwym, czy też wszystkie w sensie przenośnym? 4. Czy liczne nazwy Bogu nadane są synonimami? 5. Czy są takie nazwy, które by orzekały o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie lub różnoznacznie? 6. Przyjawszy że orzekają analogicznie, o kim najpierw orzekają: o Bogu czy też o stworzeniach? 7. Czy są takie nazwy, które przysługują Bogu dopiero od zaistnienia czasu? 8. Co oznacza nazwa Bóg: naturę? działanie? 9. Czy jest to nazwa przekazywalna? 10. A jeśli ta nazwa oznacza: Boga w Jego naturze, Boga w udziale, Boga rzekomego, to jak o nich orzeka: jednoznacznie czy różnoznacznie? 11. Czy najwłaściwszą nazwą własną Boga jest: Jestem? 12. Czy można tworzyć o Bogu zdania twierdzące?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE JAKĄS NAZWA ODPOWIEDNIA DLA BOGA ?

Zdaje się, że nie sposób jest znaleźć jakąś nazwę odpowiednią dla Boga, bo:

1. Dionizy tak pisze: "Ani nie sposób Go jakoś nazwać, ani urobić sobie o Nim jakieś zdanie"¹; a w Księdze Przysłów czytamy: "Jakie jest jego imię?

- A jakie syna? Wiadomo ci może?"²

2. Wszystkie nazwy są oderwane albo konkretne. /2/ Otóż nazwy konkretne nie mogą przysługiwać Bogu, bo jest niezłożony; nie mogą Mu również przysługiwać i nazwy oderwane, bo nazwy te nie oznaczają czegoś doskonałego i samoistnego; a więc zgoła żadna nazwa nie nadaje się do oznaczenia Boga.

3. Nazwy rzeczownikowe oznaczają jestestwo wraz z jego jakościami; czasowniki i imiesłowy oznaczają coś napomykającego o czasie; zaimki, jak wiadomo, dzielą się na wskazujące i względne; żadna jednak z tych części mowy nie stosuje się do Boga; czemu? bo Nie istnieją w Nim jakości czy inne przypadłości; jest poza czasem; nie podpada pod zmysły, przeto nie da się Go wskazać; nie stosują się Doń i zaimkiwzględne, skoro używa się ich po to, by nie powtarzać nio wymienionych nazw rzeczownikowych, i zaimków wskazujących. Nie ma więc takiej nazwy, którą by można było nazwać Boga.

Wbrew temu pisze Księga Wyjścia: "Jahwe, mocarz wojny, Jahwe jest imię Jego"³.

Odpowiedź: Według Filozofa⁴ słowa (voces) są znakami pojęć myśli, te zaś są podobieństwami rzeczy; z tego, że z przeznaczenia swego słowa mają wprawdzie oznaczać rzeczy, ale za pośrednictwem pojęć myśli. Wypływa z tego zasadniczy wniosek, mianowicie : tak możemy tylko komuś nadawać nazwy, jak go myślą poznać zdołamy. /3/

Otóż, jak to już wykazaliśmy⁵, za życia doczesnego nie możemy widzieć Boga w Jego istocie, a tylko poznajemy Go ze stworzeń: 1. O ile jest ich początkiem (drogą przyczynowości); 2. Drogą uznania Jego przodowania i wyższości nad wszystkim; 3. Drogą rugowania czy negacji Zeń.

I tak też możemy Mu nadawać nazwy, podkreślam, o ile Go ze stworzeń poznać zdołamy; nie możemy Mu zaś nadawać w ten sposób, by nazwa użyta na Jego oznaczenie wyrażała Jego istotę: czym jest, a więc tak, jak nazwa "człowiek" ze swego znaczenia wyraża istotę człowieka: czym jest; wiadomo przecież, że oddaje jego określenie, a to jego istotę; czymże bowiem jest określenie rzeczy ? Jest tą istotną treścią rzeczy, którą oznaczamy nazwą.

Na 1. Zdania: Bóg nie ma nazwy, jest niewysłowny, nadanie nazwy Bogu przekracza nasze możliwości, mają taki sens: Istota Boga góruje nad tym wszystkim, czego zdołamy się dowiedzieć o Bogu i co oznaczamy dźwiękami.

Na 2. Ponieważ poznajemy i nadajemy nazwy Bogu ze stworzeń, dlatego nazwy, jakie Mu nadajemy, muszą mieć taki sposób oznaczania, jaki przysługuje stworzeniom materialnym, boć wiadomo⁶ że ich poznawanie jest nam rodzime czy swoiste; /4/ a ponieważ w świecie stworzeń materialnych to, co doskonałe i samoistne, jest zarazem i złożone, forma zaś tychże stworzeń nie jest jakimś zupełnym bytem samoistnym (*completum subsistens*), ale raczej tym, dzięki czemu coś jest, dlatego wszystkie nazwy, jakie nadajemy na oznaczenie jakiegoś zupełnego bytu samoistnego, oznaczają byt w konkretności, a więc w tej postaci, jaka

przysługuje składom materii z formą (*compositum*); natomiast te nazwy, które nadajemy na oznaczenie form niezłożonych, oznaczają je nie jako coś samoistnego, ale jako to, dzięki czemu coś jest [takie czy inne]; np. białość oznacza to, dzięki czemu coś jest białe.

Bóg zaś jest i niezłożony i samoistny; dlatego też nadajemy Mu zarówno nazwy oderwane, a to na oznaczenie Jego niezłożoności, jak i nazwy konkretne, a to na oznaczenie Jego samoistności i doskonałości;⁷ jasne, że ani jedno, ani drugie nie dociągają do sposobu bytowania Boga, skoro i myśl nasza za życia doczesnego nie poznaje Go takim, jakim jest.

Na 3. „Oznaczać jestestwo wraz z jakością” znaczy: Nazwa oznacza osobnika z naturą lub formą określoną, w której samoistnie bytuje; /5/ i dlatego, jak wśród nazw Bogu nadanych są nazwy konkretne dla oznaczenia Jego samoistności i doskonałości, o czym dopiero co była mowa⁸, tak też są i nazwy rzeczownikowe, które oznaczają jestestwo wraz z jakością.

Czasowniki i imiesłowy, jako że w swej treści znaczeniowej zawsze wiążą się z czasem, orzekają o Bogu dlatego, że wieczność zawiera wszelki czas⁹; jak bowiem nie zdołamy pojąć i oznaczyć niezłożonych bytów samoistnych inaczej, jak tylko na sposób bytów złożonych, tak też i niezłożonej wieczności nie możemy inaczej pojąć lub głosem wyrazić, jak tylko na sposób rzeczy doczesnych, a to dlatego, że rodzimym przedmiotem naszej myśli są rzeczy złożone i doczesne.

Zaimki wskazujące rzekają o Bogu, wskazując na to, co da się myślą poznać, a nie na to, co pod zmysł podpada. To tylko bowiem daje się wskazać czy wykazać, co się myślą pojęło. /6/ W ten sam też sposób, w jaki nazwy, imiesłowy i zaimki wskazujące orzekają o Bogu, można oznaczać Boga i zaimkami względnymi.

Artykuł 2

CZY NIEKTÓRE Z NAZW BOGA OZNACZAJĄ JEGO JESTESTWO ?

Zdaje się, że żadna z nazw Boga nie oznacza Jego jestestwa, bo:

1. Damascen pisze: "Mówiąc to i owo o Bogu, nie silimy się znaczyć Jego jestestwa, ale pokazać, czym nie jest, względnie wskazać na Jego związki z tym czy owym, lub ujawnić coś z tego, co płynie z Jego nazwy, albo jest owocem Jego działania"¹.

2. Dinizy zaś tak się wypowiada: "Z ust świętych teologów rozbrzmiewa całe morze hymnów na cześć pochodzeń Boga, a w hymnach tych zobaczysz jawnie i chwalebnie wymienione i podzielne nazwy Boga"², co znaczy: nazwy, którymi święci doktorowie posługują się ku chwale Bożej, dzielą się według pochodzeń samego Boga. Aliści to, co oznacza pochodzenie czy pochodne jakiejś rzeczy, nie oznacza czegoś należącego do istoty tejże rzeczy. A więc nazwy nadane Bogu wcale nie oznaczają jestestwa Bożego.

3. Tak rzecz nazywamy, jak ją poznajemy. Ale w życiu doczesnym nie da się poznać jestestwa Boga. Żadna więc nazwa nadana Bogu nie może oznaczać Jego jestestwa.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Augustyna: "Cokolwiek byś powiedział o niezłożoności Boga gwoli oznaczenia Jego jestestwa, zawsze dla Niego "być" znaczy tyle, co "być potężnym", "być mądrym" itd."³. A więc wszystkie tego pokroju nazwy oznaczają jestestwo Boga.

Odpowiedź: Jeśli idzie o nazwy które przeczą czemuś w Bogu, lub które wyrażają Jego stosunek do stworzeń, /7/ to jasne, że w żadnym razie nie mogą oznaczać Jego jestestwa; one tylko rugują coś Zeń lub wskazują na Jego stosunek do czegoś, a raczej czegoś do niego. /8/ Natomiast jeśli idzie o bezwzględne i twierdzące nazwy Boga, takie jak: dobry, mądry itp., to różni różnie na to się zapatrywali. I tak:

Jedni głosili, że chociaż wszystkie te nazwy coś twierdzą o Bogu, to jednak nadaje się je raczej dla wyrugowania czegoś z Boga, niż dla uznania czegoś pozytywnego w Nim. Według nich np. nazwa Boga: "żyjący" ma sens: Bóg nie istnieje tak, jak rzeczy martwe; podobnie ma się sprawa z innymi podobnymi nazwami; takiego zdania był rabin Mojżesz. /9/

Drudzy tak utrzymują: Nazwy te nadano Bogu na oznaczenie Jego związku ze stworzeniami; mówiąc np. Bóg jest "dobry", chcemy powiedzieć: Bóg jest przyczyną dobroci rzeczy. to samo z innymi.

Żadne jednak z tych zdań nie ma słuszności, a to z trzech powodów. Pierwsze: Żadne z tych zdań nie zdoła podać racji, czemu raczej te, a nie inne nazwy nadaje się Bogu; /10/ wszak Bóg tak samo jest przyczyną ciała, jak i dobra; jeśli przeto zdanie: Bóg jest dobry, nic innego nie ma oznaczać, jak tylko, że Bóg jest przyczyną wszystkiego co dobre, wówczas można by było również powiedzieć: Bóg jest ciałem, skoro jest przyczyną ciała; podobnie, nazywając Boga ciałem, odmówiło by Mu się jedynie tego, że nie jest czystą możliwością, jak jest nią materia pierwsza.

Drugie: wynikało by z tego, że wszystkie nazwy nadane Bogu orzekają o Nim wtórnice, a więc tak, jak to dopiero wtórnice mówi się o lekarstwie, że jest zdrowe; a mówi się tak dlatego tylko, że jest przyczyną zdrowia ciała, do którego przede wszystkim stosuje się nazwa "zdrowy"⁴.

Trzecie: Bo to nie jest po myśli tych, co mówią o Bogu; co innego bowiem mają na myśli mówiąc: Bóg jest żywy, a co innego mówiąc: Bóg jest przyczyną naszego życia, lub że się różni od ciał martwych.

Nasza odpowiedź jest inna. Oto ona: Nazwy te oznaczają wprawdzie jestestwo Boga i orzekają o nim istotowo, nie zdołają Go jednak przedstawić, czyli wypowiedzieć. Uzasadnienie :

Nazwy nadane Bogu tak Go oznaczają, jak Go nasza myśl poznaje; nasza zaś myśl poznaje Boga ze stworzeń; zatem tak Go poznaje, jak stworzenia zdołają Go przedstawić; aliści, jak to poprzednio wykazaliśmy⁵, w Bogu istnieją uprzednio wszystkie doskonałości spotykane u stworzeń, jako że jest bezwzględnie i wszechstronnie doskonały. Wszelkie przeto stworzenie o tyle zdoła przedstawić Boga - no i jest Doń podobne - o ile jest obdarzone jakąś doskonałością; ma się rozumieć, że przedstawia Go nie jako coś, z czym jest tego samego gatunku lub rodzaju, ale jako

praźródło, gorące nad wszystkim; wiadomo, stworzenia to skutki, które nigdy nie dociągają do formy, czyli doskonałości swojej przyczyny, aczkolwiek mają na sobie wyciśnięte jakoweś do niej podobieństwo: tak jak formy ciał niższych przedstawiają moc słońca ; zresztą wszystko to zostało już wyłożone w zagadnieniu: O doskonałości Boga⁶.

Ostatecznie więc: Nazwy te oznaczają wprawdzie jestestwo Boże, ale niedoskonałe, jako że i stworzenia przedstawiają Go niedoskonałe; gdy więc mówię: Bóg jest dobry, to nie w sensie: Bóg jest przyczyną dobroci, lub że Bóg nie jest zły, ale w znaczeniu: co w świecie stworzeń zwiemy dobrocią, istnieje uprzednio [formalnie] w Bogu i to w najwyższy sposób. Z tego wyprowadzamy taki wniosek: Nie dlatego przysługuje Bogu nazwa "dobry" że jest przyczyną dobroci, ale raczej odwrotnie: Dlatego, że jest Dobry, udziela rzeczom dobroci. Augustyn tak tę myśl oddaje: "Iż Bóg Dobry, istniejemy"⁷. /11/

Na 1. Damascen dlatego mówi, że nazwy nie oznaczają czym Bóg jest, bo żadna z tych nazw nie wyraża doskonale czym Bóg jest; każda więc z nich oznacza Boga niedoskonałe, jak i stworzenia przedstawiają Go niedoskonałe.

Na 2. W nazewnictwie, czyli w oznaczaniu nazwami, co innego niekiedy jest: skąd się bierze nazwa, a co innego: na oznaczenie czego jej się używa. Np. łacińska nazwa *lapis* (kamień) bierze się od *laedere pedem* - kaleczyć nogę; wszelako nie daje się jej na oznaczenie tego, co kaleczy nogę, gdyż w takim razie wszystko, co kaleczy nogę, musiało by się zwać kamieniem, ale wiadomo, nazwa "kamień" oznacza określony gatunek ciał.

Stosownie do tego odpowiadamy. Owszem, tego typu nazwy Boga bierzemy od tego, co od Boga pochodzi: od Jego przejawień i udzielań się stworzeniom; stworzenia bowiem, choć niedoskonałe, udostępniają nam Boga dzięki różnym udzielonym sobie, a pochodzącym Odeń doskonałościom; a myśl nasza poznaje Boga i nadaje Mu nazwy właśnie od tychże poszczególnych pochodzących Odeń doskonałości. Ale, i to istotne, tych nazw nasza myśl nie używa na oznaczenie tego, co od Boga pochodzi! A więc zdania: Bóg jest żyjący, nie trzeba brać w sensie: Od Niego pochodzi życie; używa się ich bowiem na oznaczenie samego Początku rzeczy, o ile przede wszystkim w Nim istnieje życie i to o wiele bogatsze, niż to pojąć lub oznaczyć zdołamy.

Na 3. Owszem, w tym życiu nie zdołamy poznać istoty Boga takiej, jaką jest sama w sobie. Możemy jednak poznać ją, o ile udostępniają ją doskonałości stworzeń; i w ten sposób oznaczają ją nazwy przez nas jej nadane.

Artykuł 3

CZY JAKAŚ NAZWA PRZYSŁUGUJE BOGU WE WŁAŚCIWYM SENSE ? /12/

Zdaje się, że żadna nazwa nie orzeka o Bogu we właściwym znaczeniu, bo:

1. Jak to już powiedziano¹, wszystkie nazwy nadane Bogu bierzemy od stworzeń. Lecz nazwy stworzeń orzekają o Bogu przenośnie; mówimy przecież: Bóg jest skałą, lwem itp. A więc wszystkie nazwy nadane Bogu mają znaczenie przenośne.

2. Nie może być w znaczeniu właściwym nazwą Boga taka nazwa, której należało by Mu raczej odmówić, niż Mu ją nadać. Ale, jak mniema Dionizy², takich nazw, jak: dobry, mądry itp. raczej należało by Bogu odmówić niż Mu je przyznać. A więc żadna z tych nazw nie przysługuje Bogu we właściwym znaczeniu.

3. Bóg jest bezcielesny; zatem nazwy ciał mogą orzekać o Nim li tylko przenośnie; lecz wszystkie tego typu nazwy zawierają w sobie niektóre przynależności ciał; oznaczają bowiem coś związanego z czasem, złożeniem itp., a to są przynależności ciał. Chyba więc jasne, że tego typu nazwy muszą przysługiwać Bogu przenośnie.

Wbrew temu tak pisze Ambroży. "Istnieją takie nazwy, które wyraziście ujawniają właściwość Bóstwa; są i takie, co wyrażają jasną prawdę o majestacie Bożym; są jeszcze inne nazwy, które mówią o Bogu przenośnie i przez podobieństwo"³. Nie wszystkie więc nazwy orzekają o Bogu przenośnie, ale są i takie, co przysługują Mu we właściwym znaczeniu.

Odpowiedź: Jak to już powiedziano⁴, Boga poznajemy z doskonałości udzielonych Przezeń stworzeniom; doskonałości te, jak wiadomo, istnieją w Bogu w o wiele wybitniejszej postaci niż w stworzeniach, myśl zaś nasza tak je poznaje, jak bytują w stworzeniach; a jak je poznaje, tak też i nazwami oznacza.

Otóż jeśli idzie o nazwy Bogu przyznawane trzeba wyodrębnić: pierwsze to, co oznaczają, a więc same owe doskonałości oznaczone nazwą, jako to: dobroć, życie itp.; drugie, sposób oznaczania.

Tak więc, biorąc pod uwagę to, co te nazwy oznaczają, powiadamy: Nazwy te przysługują Bogu w sensie właściwym, i to bardziej właściwym niż stworzeniom. Wszak orzekają przede wszystkim o Bogu⁵. Biorąc zaś pod uwagę sposób oznaczania, powiadamy. Nazwy te nie orzekają o Bogu w sposób właściwy. Czemu? Bo ich sposób oznaczania jest taki, jaki przysługuje stworzeniom. /13/

Na 1. Niektóre nazwy oznaczające doskonałości udzielone przez Boga rzeczom stworzonym oznaczają je w ten sposób, że także i ów niedoskonały sposób, w jaki stworzenia mają udział w doskonałości Bożej, zawiera się w samym znaczeniu nazwy. Tak to np. "skała" oznacza jakiś byt materialny; tego typu nazwy można nadawać Bogu li tylko przenośnie. Niektóre zaś nazwy oznaczają aame doskonałości i to bezwzględnie; tzn. że w samym znaczeniu tychże nazw nie zawiera się jakiś sposób udziału w tychże doskonałościach; np. byt, dobro, żywy itp.; i tego typu nazwy przysługują Bogu w sensie właściwym.

Na 2. Dlatego Dionizy twierdzi, że takich nazw trzeba raczej odmówić Bogu, ponieważ to, co oznacza nazwa Bogu nadana, nie przysługuje Mu w takiej mierze, w jakiej nazwa ta oznacza, ale w o wiele wyższej postaci. Stąd też w tymże miejscu pisze, że Bóg góruje nad wszelkim jestestwem i życiem.

Na 3. Nazwy nadane Bogu w sensie właściwym zawierają wprawdzie przynależności cielesne, ale nie w samej treści oznaczonej nazwą, ale tylko "co do sposobu oznaczania". Natomiast nazwy orzekające o Bogu przenośnie, zawierają przynależności cielesne także i w samej treści oznaczonej nazwą.

Artykuł 4

CZY NADAWANE BOGU NAZWY SĄ SYNONIMAMI ? /14/

Zdaje się, że nazwy nadane Bogu są synonimami, bo:

1. Synonimy to nazwy, które zupełnie to samo oznaczają. Lecz wszystkie nazwy nadawane Bogu zupełnie to samo w Bogu oznaczają; np. dobroć Boga, to istota Boga; tak samo mądrość i inne. A więc nazwy te zupełnie wyglądają na synonimy.

2. Powiesz: Nazwy te oznaczają wprawdzie tę samą rzecz, ale wyrażają różne jej ujęcia, czyli treści. Odpowiadam: Ujęcie, któremu nic nie odpowiada w rzeczy, jest puste, bez treści; jeśli przeto tych ujęć jest więcej, a rzecz jeda, wyjdzie na to, że te ujęcia będą puste, bez treści.

3. Bardziej jedno jest to, co jest jedno rzeczowo i w ujęciu myśli niż to, co będąc jedną rzeczą, ujmowane jest przez rozum wielorako. Lecz Bóg jest jeden w najwyższym stopiu; nie jest więc jedą rzeczą ujmowaną wielorako przez rozum. A zatem nazwy Boga wcale nie oznaczają różnych Jego ujęć, treści; są więc synonimami.

Wbrew temu: Synonimy, to nazwy położone obok siebie, które innymi słowami wyrażają to samo; ot, jak np. odzież, ubranie. Gdyby przeto wszystkie nazwy Boga były synonimami, wcale nie można by było poprawie wyrazić się: Bóg dobry lub coś takiego; a tymczasem Jeremiasz pisze: "Najmocniejszy, wielki i możny, Pan zastępów imię Twoje"¹.

Odpowiedź: Nazwy Boga o jakich mowa, bynajmniej nie są synonimami. Wyjaśnienie:

Łatwo by nam przyszło to zrumieć, gdybyśmy przyjęli opinię, że te nazwy nadano gwoli odmówienia Bogu czegoś, lub gwoli oznaczenia Jego związku jako przyczyny ze stworzeniami; w takim bowiem razie nazwy te oznaczałyby tyle różnych ujęć, treści, ile by odmówiono Bogu, i ile by stwierdzono Jego skutków.

Aliści my już wyżej² stanęliśmy na stanowisku, że te nazwy oznaczają jestestwo Boga choć niedoskoale; i tak też ujmując sprawę również z dotychczasowych wywodów widać³, że nazwy te oznaczają różne treści, a więc nie są synonimami. Czymże bowiem jest ta treść, jaka kryje się pod nazwą? Jest pojęciem, jakie myśl wytwarza sobie o rzeczy nazwą waczoną. Nasza zaś myśl poznaje Boga ze stworzeń, tzn. tworzy sobie pojęcia o Bogu, o Jego doskonałościach, z doskonałości znajdujących się w stworzeniach a pochodzących od Boga. Wiadomo, doskonałości te w Bogu istnieją uprzednio jako jedność i niezłożość, w stworzeniu zaś występują rozdzielnie i jako wielość. Jak więc różnym doskonałościom stworzeń odpowiada jeden niezłożony

ich Początek, który jest wielorako i rozmaicie przez różne doskonałości stworzeń przedstawiony tak rozlicznym i rozmaitym pojęciom naszej myśli odpowiada jakies "jedno" bezwzględnie niezłożone dające się pojąć niedoskonale za pomocą tychże pojęć.

I dlatego nazwy Boga, aczkolwiek oznaczają jedną rzecz, nie są synonimami; oznaczają bowiem też rzecz różnymi i licznymi treściami.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1. Wiadomo bowiem, że synonimy to nazwy oznaczające jedną rzecz według jednej treści; te bowiem nazwy, które oznaczają różne treści jednej rzeczy wcale nie oznaczają czegoś jednego wprost i bezpośrednio, bo jak to już powiedzieliśmy⁴ nazwa oznacza rzecz poprzez pośrednictwo pojęć myśli.

Na 2. Nie, te rozliczne ujęcia, treści oznaczone różnymi nazwami, bynajmniej nie są puste, beztreściowe, wszak dotyczą czegoś jednego niezłożonego, co właśnie wielorako i niedoskonale przedstawiają.

Na 3. O doskonałej jedności Boga to właśnie świadczy, że to, co w stworzeniach występuje wielorako i rozdzielnie, w Nim stanowi jedno i jest niezłożone. Dlatego to właśnie jeden rzeczowo Bóg dla rozumu staje się wieloraki, bo myśl nasza tak wielorako pojmuje Boga, jak Go stworzenia wielorako przedstawiają⁵.

Artykuł 5

JAK ORZEKAJĄ O BOGU I STWORZENIACH NAZWY IM WSPÓLNE: CZY JEDNOZNACZNIE? /15/

Zdaje się, że nazwy spółem Bogu i stworzeniom nadawane, orzekają o nich jednoznacznie, bo:

1. Każda nazwa różnoznaczna sprowadza się do jednoznacznej, tak jak wielość do jedności. Jeśli bowiem nazwa "pies" różnoznacznie orzeka o psie domowym i o psie morskim, foce, to chyba jasne, że o jednym z nich musi orzekać jednoznacznie, mianowicie o wszystkich psach domowych; inaczej w poszukiwaniu właściwego znaczenia szło by się w nieskończoność.

Otóż na świecie nieraz tzw. twórców jednotypowych, czyli sjednoznacznych; cechą ich jest to, że mają tę samą nazwę i określenie, co i ich skutki; np. człowiek rodzi człowieka. Spotykamy także i twórców różnotypowych, czyli różnoznacznych; przykładem słońce, które powoduje ciepło, choć samo nie jest ciepłe, chyba w jakimś innym znaczeniu, czyli różnoznacznie. /16/ Wygląda więc na to, że pierwszy, naczelný twórca, do którego sprowadzają się wszyscy twórcy, powinien być twórcą jednotypowym, czyli jednoznacznym; a jeśli tak, to wszystko, co orzeka o Bogu i o stworzeniach, orzeka o nich jednoznacznie.

2. Między rzeczami różnoznacznymi nie zachodzi podobieństwo. Lecz między stworzeniem a Bogiem istnieje jakoweś podobieństwo; pisze o tym Księga Rodzaju: "Uczynmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam"¹. A więc, jak się zdaje, jest coś, co orzeka o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie.

3. Filozof uczy², że miara i rzecz mierzona są jednorodne i że Bog jest miarą pierwszą wszystkich bytów. Wynika z tego, że Bóg i stworzenia są jednorodni; jest więc coś, co może jednoznacznie orzekać o Bogu i o stworzeniach.

Wbrew temu: 4. Orzekanie różnoznaczne zachodzi wtedy kiedy jedna i ta sama nazwa orzeka o kilku rzeczach według zgoła różnych znaczeń. Lecz żadnej nazwy nie daje się Bogu w tym znaczeniu, w jakim otrzymuje ją stworzenie. wszak w stworzeniach mądrość jest jakością, w Bogu nie; a wiadomo, inny rodzaj, to i inna treść i znaczenie, gdyż rodzaj jest częścią określenia. /17/ To samo trzeba rzec i o innych nazwach. Wszelka więc nazwa spółem orzekająca o Bogu i o stworzeniach orzeka o nich różnoznacznie.

5. Większa przepaść dzieli Boga od stworzeń niż jakiegokolwiek stworzenie od stworzenia. Ale z powodu różnicy dzielącej niektóre stworzenia może się zdarzyć, że żadna nazwa nie będzie mogła o takich orzekać jednoznacznie. Np. o tych, co nie są objęte jednym rodzajem; /18/ a więc tym mniej jakaś nazwa będzie mogła orzekać jednoznacznie o Bogu i o stworzeniach, ale wszystkie muszą orzekać różnoznacznie.

Odpowiedź: Niemożliwością jest, by coś orzekało jednoznacznie o Bogu i o stworzeniach. uzasadnienie:

Każdy skutek, nie dorównujący swojej przyczynie sprawczej, w mocy nosi w sobie podobieństwo do tejże przyczyny. wszelako nie aż tak dalekie, by był tej samej istotnej treści, co i ona, ale daleko od niej tak, że co znajduje się w skutkach w postaci rozdrobnionej i rozlicznej, w przyczynie przyiera postać niezłożoną i stanowi jedno; przykładem słońce: swoją jedną [i niezłożoną] siłą powoduje tu na ziemi tak liczne i rozmaite postacie istnienia. W ten sam też sposób, jak to już wyżej powiedziano³, wszystkie doskonałości rzeczy występujące w rzeczach stworzonych w postaci rozdrobnionej i rozlicznej, w Bogu istnieją uprzednio jako jedno.

Jeśli więc jakaś nazwa, świadcząca o doskonałości, orzeka o stworzeniu, to doskonałość tę oznacza jako treściowo odrębną od wszystkiego innego; gdy np. mówimy człowieku: 'mądry' mamy na myśli jakąś jego doskonałość odrębną od jego istoty, mocy istnienia i wszystkich innych tego pokroju wartości.

Jeśli natomiast nazwę tę nadajemy Bogu, to przede wszystkim nie chcemy oznaczyć czegoś odrębnego od Jego istoty, mocy i istnienia. Tak więc nazwa "mądry", jeśli orzeka o człowieku, to poniekąd wyczerpująco opisuje i ogarnia to, co oznacza; nie czyni zaś tego, gdy orzeka o Bogu, ale pozostawia rzecz jakby nieogarnioną i przekraczającą możliwości oznaczenia nazwą. Jasno z tego widać, że nazwa "mądry" nie orzeka o Bogu i o człowieku według tej samej treści znaczeniowej; dla tej samej racji nie mogą tego czynić i inne podobne nazwy. Żadna więc nazwa nie orzeka o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie.

Nie orzeka też o nich całkiem różnoidalnie, jak to niektórzy mniemali, bo w takim razie nie można by było ze stworzeń ani poznać, ani udowodnić Boga; zawsze popełniło by się błąd w rozumowaniu, zwany w logice czterech wyrazów; /19/ a temu sprzeciwia się zarówno fakt, że filozofowie wiele rozumowo dowodzą o Bogu, jak i słowa Apostoła: "Niewidzialne Jego przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła"⁴.

Prawidłowa odpowiedź brzmi: Nazwy te orzekają o Bogu i o stworzeniach analogicznie, czyli z zachowaniem proporcji. Trzeba zaś wiedzieć, że analogiczne orzekanie nazw występuje w podwójnej postaci: pierwsza, gdy nazwa orzeka o wielu rzeczach odnoszących się do jednej; w ten sposób np. nazwa "zdrowy" orzeka o lekarstwie i o moczu, o ile jedno i drugie odnosi się i ma związek ze zdrowiem ciała: pierwsze jako przyczyna zdrowia, drugie jako jego znak. Wtóra, gdy nazwa orzeka o dwóch rzeczach, z których jedna odnosi się do drugiej; w ten sposób, jak np. nazwa "zdrowy" orzeka o lekarstwie i o ciele, jako że lekarstwo jest przyczyną zdrowia, którego siedzibą jest ciało. /20/

I właśnie w ten drugi sposób analogii niektóre nazwy orzekają o Bogu i o stworzeniach; więc nie jednoznacznie i nie całkiem różnoidalnie. /21/ Uzasadnienie:

Jak to wyżej powiedziano⁵, Bogu możemy dawać nazwy li tylko ze stworzeń; a więc racją tłumaczącą nadawanie tych samych nazw Bogu i stworzeniom jest fakt stosunku stworzenia do Boga: swego początku i przyczyny, w której istnieją odwiecznie, to najbogaciej, wszystkie doskonałości rzeczy. A ta wspólnota nazw zajmuje pośrednie miejsce między różnoidalnością a zwykłą jednoznacznością. Wszak są to nazwy analogiczne, a te nie orzekają według jednego znaczenia - jak to czynią nazwy jednoznaczne, ani też według zgola różnego znaczenia - jak to czynią nazwy różnoidalne, ale te nazwy, orzekając o wielu rzeczach, wyrażają różne proporcje, czyli odnoszenia tychże rzeczy do jakiejś jednej; jak nazwa "zdrowy" dotyczy zarówno moczu, jak i lekarstwa; w pierwszym wypadku jest oznaką zdrowia ciała, w drugim oznacza przyczynę powodującą toż zdrowie.

Na 1. Owszem, w orzekaniu i nazewnictwie nazwy różnoidalne sprowadzają się do nazw jednoznacznych. Inaczej w sferze działania; tu bowiem z konieczności twórca różnotypowy, czyli niejednoznaczny, ma pierwszeństwo przed jednotypowym, jednoznacznym; wszak twórca różnotypowy-różnoidalny jest przyczyną powszechną całego gatunku, tak jak słońce jest przyczyną powodującą rodzenie wszystkich ludzi; natomiast jednotypowy, jednoznaczny wcale nie jest przyczyną powszechną całego gatunku (gdyby tak było, byłby przyczyną samego siebie, jako że i sam jest objęty gatunkiem), ale jest przyczyną partykularną względem tej jednostki, o której udziale w gatunku stanowi. Jasne więc, że przyczyna powszechna całego gatunku nie jest przyczyną jednotypową, jednoznaczną, i że ma pierwszeństwo przed przyczyną partykularną.

Przyczyna powszechna nie jest twórcą jednotypowym - jednoznacznym! Ale też i nie jest całkowicie twórcą różnotypowym - różnoidalnym! Gdyby tak było, nie mogła by powodować czegoś do siebie podobnego. czymże więc jest? Jest twórcą analogicznym! Podobnie jak w orzekaniu i nazewnictwie wszystkie nazwy jednoznaczne sprowadzają się do jednej naczelnej, nie jednoznacznej, ale analogicznej, mianowicie do bytu. /22/

Na 2. Owszem, istnieje podobieństwo stworzeń do Boga; ale jest ono niedoskonałe; nie może więc być mowy o jednoznaczności. Jak to już bowiem powiedziano⁶, stworzenia nie są podobne do Boga nawet co do tego samego rodzaju.

Na 3. Wprawdzie Bóg jest miarą wszechrzeczy ale jest to miara nieproporcjonalna, [górująca nieskończenie nad rzeczami mierzonymi]. A więc Bóg i stworzenia wcale nie stanowią jednego rodzaju: [nie są jednorodni, nie może więc coś orzekać o nich jednoznacznie].

Obie racje podane we Wbrew temu prowadzą jedynie do wniosku, że wspomniane nazwy nie orzekają o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie; nie dowodzą jednak, że orzekają różnoidalnie.

Artykuł 6

CZY NAZWY NADAWANE SPOŁEM BOGU I STWORZENIOM ORZEKAJĄ NAJPIERW O STWORZENIACH A DOPIERO Z KOLEI O BOGU ?

Zdaje się, że te nazwy orzekają najpierw o stworzeniach, a dopiero z kolei o Bogu, bo:

1. Nazywanie rzeczy idzie za jej poznaniem, ponieważ, jak uczy Filozof¹, nazwy są znakami pojęć. Aliści człowiek najpierw poznaje stworzenie, a dopiero potem Boga. A więc nazwy nadawane prze nas Bogu i stworzeniom najpierw odnoszą się do stworzeń, a dopiero z kolei do Boga.

2. Zdaniem Dioniego² Bogu nadajemy nazwy od stworzeń. Lecz nazwy przeniesione ze stworzeń na Boga najpierw oznaczają stworzenia, a dopiero potem Boga; np. lew, skała itp. A więc wszystkie nazwy społem orzekające o Bogu i o stworzeniach najpierw orzekają o stworzeniach.

3. Jak tenże Dionizy pisze³, wszystkie nazwy nadawane społem Bogu i stworzeniom są nadawane Bogu jako przyczynie wszechrzeczy. Tymczasem w nazewnictwie cokolwiek otrzymuje nazwę z tego tytułu, że jest przyczyną czegoś, nosi tę nawę wtórną, z kolei; wszak przede wszystkim, najpierw o ciele zwierzęcia mówimy, że jest zdrowe, a dopiero wtórną, z kolei, mówimy o "zdrowym", leku, jako że lek jest przyczyną zdrowia. A więc nazwy te najpierw przysługują stworzeniom, a dopiero wtórną Bogu.

Wbrew temu są następujące słowa św. Pawła: "Kłękam na koana moje przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi"⁴. A co tu powiedziano o ojcostwie, bodajże trzeba rozciągnąć i na wszystkie inne nazwy orzekające społem o Bogu i o stworzeniach. A więc tego pokroju nazwy orzekają najpierw o Bogu, a dopiero wtórną o stworzeniach.

Odpowiedź: Wszystkie nazwy orzekające analogicznie o wielu rzeczach mają to do siebie, że zawsze orzekają o wielu ze względu i w odniesieniu do czegoś jednego - pierwszego; dlatego też i to jedno - pierwsze winno się znaleźć w określeniu reszty. A ponieważ, jak uczy Filozof⁵, treść oznaczona nazwą stanowi określenie, dlatego nazwa analogiczna winna najpierw orzekać o tym, co jako pierwsze wchodzi w określenie innych, a dopiero wtórną o innych, i to w zależności od większego lub mniejszego stopnia związania z owym pierwszym. Tak np. analogiczna nazwa "zdrowy" orzekająca jako o pierwszym o ciele zwierzęcia, wchodzi zarówno w określenie nazwy "zdrowy" orzekającej o leku, który dlatego zwie się "zdrowy" że jest przyczyną powodującą zdrowie ciała, jak i w określeniu nazwy "zdrowy" nadanej moczowi, który o tyle zwie się "zdrowy", o ile jest znakiem zdrowia ciała.

Odpowiadamy więc tak: 1. Przenośne nazwy Boga orzekają najpierw o stworzeniach, a dopiero z kolei o Bogu. Czemu? Bo zastosowane do Boga nic innego nie oznaczają, jak tylko podobieństwo do danych stworzeń. Tak np. powiedzenie "łaka się śmieje", ma sens: łaka, kwitnąca swoim pięknem podobna jest do uśmiechającego się człowieka - oczywiście z zachowaniem granic podobieństwa. Podobnie nazwa "lew", nadana Bogu, po prostu oznacza to, że Bóg taką moc przejawia w swoich poczynaniach, jaką lew w swoich. Jasno z tego widać, że sens tych nazw Bogu nadawanych nie może być inaczej określony jak tylko poprzez sposób w jaki nadawane są stworzeniom.

Tak samo należałoby powiedzieć i o nieprzenośnych nazwach Boga, jeśliby się przyjęło zdanie, że te nazwy Bóg otrzymuje jako przyczyna; w takim bowiem razie zdanie: Bóg jest dobry, miało by sens: Bóg jest przyczyną dobroci stworzeń; a jeśli tak, to nazwa "dobry" nadana Bogu w pojęciu swoim zawierałaby dobroć stworzenia; i wtedy nazwa "dobry" najpierw odnosiłaby się do stworzeń, a dopiero z kolei do Boga. Aliści już wyżej wykazaliśmy⁶, że te nazwy oddają nie tylko Boga jako przyczynę, ale Boga w Jego istocie. Gdy bowiem mówię: Bog jest dobry lub mądry, nie tylko znaczy to: Bóg jest przyczyną mądrości czy dobroci, ale że te przymioty istnieją w Nim odwiecznie i to w sposób doskonalszy niż w stworzeniach.

Mając to na uwadze, odpowiadamy dalej: 2. Nazwy nieprzenośne z punktu ich treści znaczeniowej najpierw odnoszą się do Boga, a dopiero z kolei do stworzeń. Czemu? Bo doskonałości te płyną ku stworzeniom od Boga. /23/ 3. Natomiast z punktu samego ich nadawania, czyli ich pochodzenia, najpierw je nadajemy stworzeniom, ponieważ je najpierw poznajemy; wiadomo przecież z powyższych⁷, że te nazwy mają sposób oznaczania przysługujący stworzeniom.

Na 1. Racja podana jest zasadniczo słuszna, gdyż mówi o samym sposobie nadawania nazwy, czyli o jej pochodzeniu.

Na 2. Jak już powiedziano⁸, inaczej trzeba mówić o nazwach nadawanych Bogu przenośnie, a inaczej o nazwach nieprzenośnych.

Na 3. Zarzut ten byłby słuszny gdyby tego rodzaju nazwy przyznawano Bogu li tylko jako przyczynie, a więc tak, jak mówimy o leku, że jest zdrowy, a nie o Bogu w Jego istocie.

Artykuł 7

CZY NAZWY WYRAŻAJĄCE STOSUNEK DO STWORZEŃ PRZYSŁUGUJĄ BOGU DOPIERO OD ZAISTNIENIA CZASU? /24/

Zdaje się, że nazwy wyrażające stosunek do stworzeń nie przysługują Bogu dopiero od zaistnienia czasu, bo:

1. Według powszechnego mniemania nazwy te oznaczają Boże jestestwo. Potwierdza to wypowiedź Ambrożego: według niego¹ nazwa "Pan" oznacza władzę, a ta stanowi jestestwo Boże; również i nazwa "Stwórca" oznacza działanie Boga, a to utożsamia się z istotą Boga. Lecz jestestwo Boże nie jest doczesne, ale wieczne. A więc nazwy te przysługują Bogu odwiecznie, a nie od zaistnienia czasu.

2. Co można powiedzieć o takim, któremu coś przysługuje dopiero od jakiegoś czasu? Że podlega stawaniu się; co bowiem jest białe od jakiegoś czasu, stało się białym. Ale stawać się, to rzecz zgoła obca Bogu. A więc zgoła obce Bogu są nazwy zależne od czasu.

3. Jeżeli są takie nazwy które przysługują Bogu od zaistnienia czasu, a to dlatego, że wyrażają stosunek do stworzeń, to czemuż by nie można powiedzieć tego samego o wszystkich nazwach wyrażających stosunek do stworzeń? Alіści faktycznie są takie nazwy, co wyrażają stosunek do stworzeń i zarazem przysługują Bogu odwiecznie: wiedza i miłość. Wszak Bóg odwiecznie zna i kocha stworzenie, jak pisze Jeremiasz. "Ukochałem cię odwieczną miłością"². A więc i inne nazwy wyrażające stosunek do stworzeń, takie jak "Pan", "Stworzyciel", winny przysługiwać Bogu odwiecznie.

4. Skoro te nazwy oznaczają stosunek, to stosunek ten albo jest czymś w Bogu, albo jest czymś w stworzeniu tylko. Otóż nie może być on czymś li tylko w samym stworzeniu. Czemu? Bo w takim razie Bóg otrzymałby nazwę "Pan" od strony przeciwstawnej, a więc od tej, która jest w stworzeniu. Alіści żadna rzecz nie otrzymuje nazwy od strony sobie przeciwstawnej. wychodzi na to, że stosunek jest czymś także w Bogu; lecz w Bogu nic nie może być doczesnego, czasowego, gdyż stoi On ponad czasem. A więc, jak widać, nazwy te nie przysługują Bogu dopiero od zaistnienia czasu.

5. Wtedy coś przybiera nazwę wyrażającą stosunek, gdy ma ów stosunek. Np. mam panowanie, więc zwę się panem; podobnie jak z białością: mam białość, więc jestem biały. Jeśli przeto stosunek "panowanie" nie istnieje w Bogu realnie, a tylko myślnie, wyjdzie na to, że Bóg nie jest realnie Panem, co jest jawnym fałszem.

6. Może istnieć jedna strona stosunku, a druga nie, w wypadku, gdy z natury obie strony nie istnieją równocześnie. Przykładem na to, według Filozofa³, jest przedmiot wiedzy, który istnieje, choć wiedza o nim nie istnieje. Otóż Bóg i stworzenia to dwie strony stosunku, które z natury nie istnieją równocześnie. Może więc Bóg przybrać jakąś nazwę wyrażającą stosunek Jego do stworzeń, mimo ich nieistnienia. Wychodzi na to, że takie nazwy, jak Pan i Stwórca przysługują Bogu odwiecznie, a nie dopiero od zaistnienia czasu.

Wbrew temu jest powaga Augustyna; twierdzi on⁴, że nazwa względna "Pan", przysługuje Bogu dopiero od zaistnienia czasu.

Odpowiedź: Niektóre nazwy wyrażające stosunek do stworzeń przysługują Bogu od zaistnienia czasu, a nie odwiecznie.

Uzasadniając rzecz przypomnijmy nasamprzód opinię głoszącą, że stosunek nie istnieje w naturze, ale jest tylko tworem samego rozumu. Opinia ta jest błędna dlatego, że my w samych rzeczach stwierdzamy wzajemne naturalne powiązania i ustosunkowania. Dla zrozumienia tego trzeba nam tu podać nieco danych o stosunku. Ponieważ stosunek musi mieć dwie strony, dlatego sprawa stosunku: kiedy jest rzeczą natury, a kiedy tworem rozumu, ma potrójne rozwiązanie.

Niekiedy bowiem obie strony stosunku są tworem rozumu tylko; zachodzi to wtedy, gdy owo wzajemne powiązanie czy ustosunkowanie stron może istnieć li tylko w ujmowaniu samego rozumu. Np. to samo dla siebie jest tym samym. /25/ Tutaj rozum ujmuje coś jedno dwa razy i uważa za dwie strony; w ten sposób tworzy jakiś stosunek jednego do siebie samego. Podobnie ma się rzecz z wszystkimi stosunkami zachodzącymi między bytem a niebytem; tworzy je rozum, ujmując niebyt jako stronę stosunku. Tego są również wszystkie stosunki zachodzące między takimi wytworami rozumu jak: rodzaj, gatunek itd. /26/

Niekiedy zaś obie strony stosunku są rzeczami natury, czyli są rzeczowe: wtedy mianowicie, gdy związek zachodzący między jakimiś dwiema stronami opiera się na czymś, co realnie, rzeczowo, znajduje się w obu stronach; tego typu są wszystkie stosunki, oparte o ilość, a więc: wielki - mały połowa całości - całość itp.; należą tu także stosunki, które są następstwem działania - doznawania, a więc: poruszyciel - rzecz poruszana, ojciec - syn itp.

Niekiedy wreszcie jedna strona stosunku jest rzeczą natury, druga jest li tylko tworem rozumu. Zachodzi to zawsze wtedy, ilekroć obie strony nie są jednego rzędu czy obrębu. Tak np. zmysł i wiedza odnoszą się do przedmiotów podpadających pod zmysł i wiedzę; te zaś, o ile są rzeczami istniejącymi swoim bytem naturalnym, wcale nie mają w sobie tego, żeby podpadały pod zmysł i wiedzę, a więc by stały się bytami poznawalnymi. Stąd też ze strony wiedzy i zmysłu jest stosunek rzeczowy, jako że prą do poznania rzeczy myślą czy zmysłami, natomiast owe rzeczy same z siebie stoją poza tego rodzaju obrębem czy rzędem. /27/ I dlatego z ich strony nie istnieje jakowyś stosunek do wiedzy i zmysłu; istnieje w nich tylko stosunek myślny, o ile myśl ujmuje je jako odpowiedniki czy kresy rzeczowych stosunków wiedzy i zmysłów. Stąd też Filozof o tychże rzeczach powiada⁵: Nie dlatego uważa się je za stosunki, że same odnoszą się do czegoś, ale dlatego, że coś

innego do nich się odnosi. Tak np. mówi się: "prawy słup" li tylko dlatego, że stoi po prawej stronie zwierzęcia; to nie ze strony słupa, ale ze strony zwierzęcia istnieje stosunek rzeczowy.

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

Na 1. Niektóre nazwy względne nadawane są w pierwszym rzędzie na oznaczenie samych odnośności, czyli samego stosunku do; należą tu nazwy takie, jak: pan - sługa, ojciec - syn itp.; potocznie zwiemyje *relativa secundum esse*, co oznacza nazwy, w których na pierwszy plan wybija się stosunek do czegoś. Niektóre zaś nadane są w pierwszym rzędzie na oznaczenie samych rzeczy a w następstwie dopiero ich powiązań, czyli stosunków; należą tu takie nazwy jak: poruszyciel - rzecz poruszana, głowa - podległe członki itp.; otrzymały miano *relativa secundum dici*; co oznacza nazwy, w których na pierwszy plan wybija się sama rzecz. /28/

Rozróżnienie to należy zastosować i do nazw Boga. I tak: jedne nazwy oznaczają w pierwszym rzędzie sam stosunek, czyli związek zachodzący między Bogiem a stworzeniem, np. Pan. Nazwy te nie oznaczają jestestwa Bożego wprost, ale niewprost, mianowicie o ile je zakładają, tak, jak "panowanie" zakłada władzę, która stanowi jestestwo Boga. Inne zaś oznaczają wprost jestestwo Boże, a dopiero w następstwie wyrażają stosunek. Tak właśnie nazwy: Zbawiciel, Stwórca itp. oznaczają na pierwszym planie działanie Boga, które stanowi istotę Jego. Oba jednak typy nazw przysługują Bogu od zaistnienia czasu, o ile oznaczają i wyrażają stosunek do stworzeń, czy to w pierwszym rzędzie, czy "w następstwie"; nie przysługują zaś, o ile oznaczają istotę: wprost czy niewprost.

Na 2. Jak stosunki, które przysługują Bogu od zaistnienia czasu, istnieją w Bogu jako stosunki myślnie, tak samo i wyrażenia: Bóg staje się, stał się; np. słowa Psalmisty. "Panie, stałeś się nam ucieczką"⁶ - stosują się do Boga li tylko w ujmowaniu naszego rozumu. Nie ma więc mowy o jakiejś zmianie w Nim zachodzącej.

Na 3. Czynności myśli i woli są wsobne; dlatego też i nazwy stosunków, które powstają w następstwie ich działania, przysługują Bogu odwiecznie. Natomiast nazwy stosunków które powstają jako następstwo czynności przechodzących według naszego sposobu pojmowania w zewnętrzne skutki, przysługują Bogu od zaistnienia czasu; takimi właśnie są nazwy: Zbawiciel, Stwórca itp.⁷

Na 4. Stosunki oznaczone tego rodzaju nazwami, przysługujące od zaistnienia czasu, w Bogu istnieją li tylko jako stosunki myślnie, natomiast przeciwstawne im strony istnieją w stworzeniach rzeczowo; są więc stosunkami rzeczowymi.

Nie powinno też budzić zastrzeżeń to, że Bóg otrzymuje nazwy od stosunków istniejących rzeczowo w stworzeniach; przecież to tylko o myśl naszą ujmuje - wytwarza równoległe odpowiednie im przeciwstawne stosunki w Bogu, w sensie: dlatego tylko mówi się o stosunku Boga do stworzeń, że stworzenia wyrażają stosunek do Boga, stosownie do nauki Filozofa⁸, że przedmiot poznawany wchodzi w stosunek z wiedzą w tym znaczeniu, że wiedza się nim zajmuje. /29/

Na 5. Dla tej racji Bóg jest w stosunku do stworzeń, dla której stworzenie jest w stosunku do Boga. A ponieważ w stworzeniu stosunek poddaństwa wobec Boga istnieje rzeczowo, jasne, że i Bóg jest rzeczowo Panem, a nie tylko myślnie. W ten bowiem sposób zwie się Panem, w jaki stworzenie jest Mu podległe.

Na 6. Aby dowiedzieć się, czy strony stosunku istnieją, czy nie istnieją równocześnie "z natury", nie trzeba patrzeć na porządek czy kolejność bytowania tych rzeczy, którym nadano nazwy względne, ale na znaczenie tychże nazw. Jeżeli bowiem jedna strona w pojęciu swoim zawiera drugą i na odwrót, wówczas istnieją równocześnie "z natury", tj. z pojęcia samego stosunku. Takimi właśnie są stosunki: całość - połowa, ojciec - syn itp. Jeżeli natomiast jedna strona zawiera w swoim pojęciu drugą, ale nie na odwrót, wówczas nie istnieją równocześnie "z natury". I tak właśnie ma się wiedza do przedmiotu poznawalnego. Czemu? Bo przedmiot poznawalny istnieje w obrębi możliwości, w sensie. przedmiot może być poznawany; natomiast wiedza jest albo już nabytym usprawnieniem, albo w swoich przejawach; stąd też przedmiot poznawalny ze znaczenia czy z pojęcia swego istnieje wcześniej niż wiedza. Jeśli natomiast tenże przedmiot stanie się przedmiotem aktualnego poznawania, wtedy musi istnieć równocześnie z wiedzą, gdyż o tyle przedmiot uchodzi za poznawany, o ile zajmuje się nim wiedza.

Aczkolwiek więc Bóg istnieje pierwiej niż stworzenie, to jednak w pojęciu "Pan" zawiera się posiadanie sługi i na odwrót, a więc są to dwie strony stosunku istniejące równocześnie z natury. Tak więc Bóg nie był Panem póki nie miał podległego sobie stworzenia.

Artykuł 8

CZY NAZWA "BOG" JEST NAZWĄ NATURY?

Zdaje się, że nazwa "Bóg" nie jest nazwą natury, bo:

1. Damascen tak pisze: Łacińska nazwa Boga *Deus*, pochodzi z greckiego, i to albo od *thein*, co znaczy dbać i troszczyć się o wszystko, albo od *aithen*, co znaczy płonąć (Nasz Bóg, to ogień, co trawi wszelką złość), albo od *theastai*, co znaczy patrzeć na wszystko! Wszystko to zaś oznacza działanie. A więc nazwa "Bóg" oznacza działanie, a nie naturę.

2. Jak rzecz znamy, tak ją nazywamy. Ale natura Boga jest dla nas nieznaną. A więc nazwa "Bóg", wcale nie oznacza natury Bożej.

Wbrew temu jest powaga Ambrożego: twierdzi on, że "Bóg" jest nazwą natury².

Odpowiedź: Jeśli idzie o oznaczanie nazw, to nie zawsze stanowi jedno: to, skąd się nazwa bierze, i to na oznaczenie czego jej użyto. Jak bowiem jestestwo rzeczy poznajemy z jej właściwości lub działania, tak też i niekiedy zdarza się, że jakaś właściwość lub działanie jestestwa narzuci jej nazwę; tak np. jestestwo łacińskiego *lapis* (kamień) otrzymało nazwę od jego czynności, mianowicie *laedit pedem* - rani nogę; jednakowoż nie użyto tej nazwy na oznaczenie tejże czynności, ale na oznaczenie samego jestestwa kamienia - *lapis*.

Są jednak takie rzeczy, które są nam znane same z siebie, jako to: ciepło, zimno, białe itp.; tego pokroju rzeczy nie otrzymują nazw skąd inąd; w takich też wypadkach wychodzi na jedno: skąd się bierze nazwa i co oznacza.

Ponieważ zaś Bóg nie jest nam znany w swojej naturze, ale daje się nam poznać ze swojej działalności lub skutków, dlatego też, jak to już powiedziano³, z nich właśnie możemy brać Jego nazwy. Jeśli więc idzie o to, skąd się bierze ta nazwa "Bóg", odpowiadamy: jest to nazwa działania, mianowicie powszechnej opatrności Boga nad rzeczami. Cóż bowiem wszyscy uznający Boga rozumieją przez nazwę Bóg? To, że rozciąga opatrność Swoją nad wszystkim; i tak też mniema Dionizy, pisząc: "Czym jest Bóstwo? Tym, co czuwa nad wszystkim z troskliwością i doskonałą dobrocią"⁴. I właśnie z tej działalności wzięto nazwę "Bóg" by z kolei oznaczyć nią naturę Bożą.

Na 1. Wszystko, co wymienił Damascen, mówi o opatrności; od niej też wywodzi się nazwa Bóg.

Na 2. [Niepoznawalność Boga w samym sobie sprawia, że i Jego nazwa, Bóg, nie zdoła Go w pełni oznaczyć. Czemu? Bo:] Naturę rzeczy poznajemy z jej właściwości i skutków. otóż zależnie od tego, jak ją w ten sposób poznać możemy, tak ją też i nazwą oznaczyć zdołamy. Ponieważ więc z właściwości kamienia możemy poznać jego jestestwo same w sobie, znając czym jest kamień, dlatego też i nazwa kamień oznacza samą naturę kamienia, tak jak istnieje sama w sobie; oznacza przecież określenie kamienia; to zaś jest odpowiedzią na pytanie: czym jest kamień, a wiemy z Arystotelesa⁵, że określenie zawiera istotną treść rzeczy oznaczonej nazwą.

Inaczej z poznaniem Boga. Wszak z Jego skutków nie zdołamy poznać natury Bożej takiej, jaką jest sama w sobie, a więc tak, byśmy wiedzieli o niej czym jest. Jak to bowiem już wyżej powiedzieliśmy⁶, Boga możemy jedynie poznać potrójnym sposobem: przodowania, tj. uznania Jego wyższości we wszystkim, przyczynowości i rugowania. W tym też sensie nazwa "Bóg" oznacza naturę Boga; nadano bowiem tę nazwę gwoli oznaczenia bytu, który góruje nad wszystkim, jest początkiem wszystkiego, stoi zdala od wszystkiego. To bowiem mają na myśli i oznaczają nazwą "Bóg" wszyscy uznający Boga. /30/

Artykuł 9

CZY NAZWA "BÓG" JEST PRZEKAZYWALNA ?

Zdaje się, że nazwa "Bóg" jest przekazywalna, bo:

1. Komu przekazuje się treść oznaczoną nazwą, temu przekazuje się i samą nazwę. Aliści, jak to wyżej powiedziano¹, nazwa Bóg oznacza naturę Boga, która jest innym przekazalna: świadczą o tym słowa św. Piotra: "Zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury"². A więc nazwa 'Bóg' jest przekazalna.

2. Tylko nazwy czy imiona własne są nieprzekazalne. Aliści nazwa Bóg wcale nie jest nazwą - imieniem własnym, ale pospolitym. /31/ Czemu? Bo ma liczbę mnogą; świadczą o tym słowa Psalmisty. "Ja rzekłem: Jesteście bogami"³. A więc nazwa Bog jest przekazalna.

3. Jak wyżej powiedziano⁴ nazwa Bóg pierwotnie oznacza działalność Boga. Tymczasem inne nazwy Boga, które pierwotnie też oznaczają Jego działanie czy też Jego dzieła, jako to: dobry, mądry itp., są przekazywalne. A więc i nazwa Bóg jest przekazywalna.

Wbrew temu pisze Księga Mądrości: "Nadali imię kamieniom i drewnom"⁵; a ma na myśli nazwę Bóstwa. A więc nazwa Bóg jest nieprzekazywalna.

Odpowiedź: W dwojaki sposób może jakaś nazwa stać się przekazywalną: pierwsze: we właściwym sensie; drugie, dzięki podobieństwu.

Wtedy nazwa jest przekazywalna we właściwym sensie, kiedy całą swoją treść, jaką oznacza, przekazuje innym. Natomiast nazwa jest przekazywalna dzięki podobieństwu w tym wypadku, gdy jedynie niektóre cechy zawarte w treści oznaczonej przez nią, są przekazywane innym. Np. nazwa "lew": we właściwym sensie przekazywalna jest tym wszystkim, w których znajduje się natura, jaką ta nazwa oznacza. Natomiast dzięki podobieństwu jest przekazywalna tym, którym coś z lwa przypadło w udziale, np. odwaga lub męstwo - i ci też przenośnie zwą się lwami.

Aby zaś wiedzieć, które nazwy są we właściwym sensie przekazywalne, trzeba poczynić dalsze rozróżnienia :

Każda forma istniejąca w poszczególnym osobniku (*suppositum singulare*) który też stanowi o jej ujednostkowieniu, jest wspólną dla wielu: albo faktycznie (rzeczowo), albo przynajmniej myślnie - w możliwości. Tak np. natura ludzka jest wspólną dla wielu i rzeczowo - faktycznie, i myślnie - w możliwości; natomiast natura słońca nie jest wspólną dla wielu rzeczowo - faktycznie, ale tylko myślnie - w możliwości; można bowiem myśleć o słońcu, że istnieje w wielu osobnikach; a można dlatego, że z zasady myśl pojmuje naturę każdego gatunku poprzez oderwanie jej od materii jednostkowej; zatem istnieć w jednym pojedynczym osobniku lub w wielu, stoi poza pojęciem natury gatunku. Stąd też, pozostawiając nienaruszonym pojęcie natury gatunku, można pomyśleć, że istnieje w wielu.

Natomiast poszczególnik, dlatego właśnie, że jest poszczególnikiem, odcięty jest od wszystkich innych. Stąd też wszelka nazwa oznaczająca jakiś poszczególnik jest nieprzekazywalna i rzeczowo - faktycznie, i myślnie - w możliwości. Po prostu nawet pomyśleć nie można, by istniała wielość tejże jednostki. /32/ Żadna przeto nazwa oznaczająca jaką bądź jednostkę nie może być przekazywalna wielu we właściwym sensie. może, ale tylko dzięki podobieństwu; można bowiem kogoś przenośnie nazwać Achillesem, jako że cieszy się posiadaniem którejs z zalet Achillesa, np. męstwa.

Jeśli natomiast idzie o te formy, o których ujednostkowieniu nie stanowi poszczególny osobnik, które same sobą się ujednostkowiają (jako że są to formy samoistne),⁶ to gdyby się je pojęło tak, jak istnieją same w sobie, nigdy by nie mogły być przekazywalne ani rzeczowo - faktycznie, ani myślnie - w możliwości; chyba tylko z racji podobieństwa, w takim sensie, jak to powiedziano o jednostkach.

Ponieważ jednak samoistnych form niezłożonych nie możemy pojąć tak jak są, ale pojmujemy je na sposób, rzeczy złożonych, mających formę w materii, jak to już powiedziano⁷, nadajemy im nazwy konkretne oznaczające naturę w jakimś osobniku. Wychodzi więc na to, że w nazewnictwie tak samo ma się rzecz z nazwami używanymi do oznaczenia natury rzeczy złożonych, jak z nazwami używanymi do oznaczenia natury niezłożonych, samoistnych.

A ponieważ, jak to wyżej powiedzieliśmy⁸, nazwę Bóg nadano dla oznaczenia natury Bożej, tej zaś, jak to już wykazano⁹, powielić się nie da, dlatego nazwa nieprzekazywalna rzeczowo - faktycznie; a jeśli jest przekazywalna wielu, to tylko w mniemaniu pogan; w ten sposób, jak nazwa "słońce" dałaby się przekazać w mniemaniu tych, co uznają większą ilość słońc. Jest to po myśli św. Pawła, piszącego: "Nie znając Boga, służyliście tym, którzy z natury nie są bogami"¹⁰, co glosa tak wyjaśnia: "Nie są bogami z natury, ale w mniemaniu ludzi".

Dodajmy, że mimo wszystko nazwa Bóg jest przekazywalna, ale nie według całej swej treści znaczeniowej, a tylko według znikomej jej części, mianowicie z racji jakowegoś podobieństwa, w sensie: ci poniekąd zwą się bogami, którym przypada w udziale coś boskiego, jakieś podobieństwo do Boga, w myśl słów Psalmisty: "Ja rzekłem: jesteście bogami"¹¹. /33/

Atoli gdyby istniała taka nazwa Boga, która by oznaczała Go nie od strony natury, ale od strony osobnika, a więc, o ile jest tym oto, wówczas takiej nazwy w żaden sposób nie można by było przekazać. Taką bodajże nazwą był w judaizmie *tetragrammaton*¹². Tak by też było i z nazwą "słońce", gdyby tą nazwą oznaczano czy nazwano słońce jako jednostkę.

Na 1. Natura Boża jest nam przekazywalna [i stajemy się uczestnikami Boskiej natury o tyle], o ile mamy udział w niej, polegający na jakowymś do niej podobieństwie.

Na 2. Nazwa "Bóg" jest nazwą pospolitą, a nie własną; wszak oznacza naturę Boską, jako istniejącą w tym podmiocie, który ją posiada; chociaż sam Bóg w rzeczy samej nie jest ani ogólną, ani poszczególną naturą. Czemu? Bo nazwy nie wyrażają sposobu bytowania rzeczy - tak jak istnieje w rzeczywistości - ale wyrażają

sposób bytowania ich tak, jak są przez nas poznawane. Jednakowoż według prawdy rzeczy, nazwa Bóg jest nieprzekazalna w tym sensie, jak to wyżej powiedziano o nazwie słońce.

Na 3. Owszem, nazwy: dobry, mądry itp. oddają doskonałości przechodzące od Boga na stworzenia; nadajemy je jednak Bogu nie dla oznaczenia natury Boskiej, ale po prostu dla oznaczenia samych owych doskonałości, a więc bezwzględnie. Stąd to, według prawdy rzeczy, nazwy te są przekazalne wielu. Natomiast nazwa "Bóg" wzięta jest od działalności Bogu właściwej, której błogosławionych przejawów stale doświadczamy, i nadana Mu jest na oznaczenie natury Bożej.

Artykuł 10

CZY NAZWA "BOG" ORZEKA JEDNOZNACZNIE O BOGU PRAWDZIWYM, tj. W SWOJEJ NATURZE, O BOGU WEDŁUG MNIEMANIA POGAN I O BOGU W UDZIALE ?

Zdaje się, że nazwa Bóg orzeka jednoznacznie o Bogu prawdziwym, o Bogu według mniemania pogan i o Bogu w udziale, bo:

1. Gdzie są różne znaczenia, tam nie ma sprzeczności między twierdzeniem a przeczeniem, gdyż różnoznaczność nie dopuszcza do sprzeczności. /34/ Lecz gdy katolik rzecze: bożek nie jest Bogiem, przeczy poganinowi twierdzącemu: bożek jest Bogiem. A więc nazwa Bóg orzeka jednoznacznie w obu zdaniach.

2. Jak bożek jest Bogiem w mniemaniu pogan, a nie według prawdy, tak używanie rozkoszy cielesnych uchodzi za szczęście w mniemaniu rozpustników, a nie według prawdy. Aliści nazwa "szczęście" orzeka jednoznacznie o rzekomym i prawdziwym szczęściu. Przeto i nazwa "Bóg" orzeka jednoznacznie o Bogu według prawdy i o Bogu według mniemania pogan.

3. Za jednoznaczne uchodzą te nazwy, które mają jedną treść znaczeniową. Otóż katolik, gdy mówi: Bóg jest jeden, nazwą "Bóg" oznacza kogoś wszechmocnego, godnego najwyższej czci. Ale i poganin to samo rozumie przez nazwę "Bóg", gdy mówi: bożek jest Bogiem. A więc w obu wypadkach nazwa Bóg orzeka jednoznacznie.

Wbrew temu. 4. Zdaniem Filozofa¹, to, co istnieje w myśli, jest podobizną tego, co istnieje w rzeczywistości. Otóż nazwa "zwierzę" orzeka różnoznacznie o zwierzęciu prawdziwym i namalowanym. A więc i nazwa Bóg orzeka różnoznacznie o Bogu prawdziwym i o Bogu według mniemania pogan.

5. Nikt nie zdoła oznaczyć tego, czego nie zna. Lecz poganin nie zna prawdziwego bóstwa; gdy więc mówi bożek jest Bogiem, nie wyraża prawdziwego bóstwa. Katolik natomiast wyraża i oznacza je, gdy mówi: Bóg jest jeden. A więc nazwa Bóg nie orzeka jednoznacznie, ale różnoznacznie o Bogu prawdziwym i o Bogu według mniemania pogan.

Odpowiedź: Nazwa Bóg nie orzeka o owych trzech znaczeniach Boga wymienionych w tytule, ani jednoznacznie, ani różnoznacznie, ale analogicznie. Uzasadnienie:

Nazwy jednoznaczne mają zgoła tę samą treść znaczeniową; nazwy różnoznaczne mają zgoła różną treść znaczeniową; z nazwami zaś analogicznymi jest tak:

nazwa wzięta w jednym znaczeniu musi znajdować się w określeniu tejże nazwy, ale już branej w innych znaczeniach; np. "byt" orzekający o jestestwie znajduje się w określeniu bytu orzekającego o przypadłości; podobnie i nazwa "zdrowy" orzekająca o ciele zwierzęcia, znajduje się w określeniu "zdrowy", orzekającego o moczu i o lekarstwie; tegoż bowiem zdrowia, które jest w ciele, mocz jest znakiem, a lek sprawcą.

To samo zachodzi i tu: Nazwę "Bóg" o ile się ją bierze na oznaczenie Boga prawdziwego, bierze się i na oznaczenie Boga pojmowanego przez pogan i na oznaczenie Boga posiadanego w udziale. Gdy bowiem kogoś zaszczycamy nazwą "Bóg" z racji jego udziału w Bóstwie przez tę nazwę rozumiemy coś, co ma podobieństwo do Boga prawdziwego; podobnie, gdy bożka nazywa koś Bogiem, rozumiemy, że tu nazwa "Bóg" oznacza coś, co w mniemaniu niektórych ludzi jest Bogiem. Jasno z ego widać, że inne znaczenie ma ta nazwa tu, a inne tam; zawsze jednak jedno z tych znaczeń zawiera się w pozostałych znaczeniach. Wynika więc z tego jasno, że nazwa "Bóg" orzeka o tych rzeczach znaczeniach analogicznie.

Na 1. O mnogości nazw nie sanowi orzekanie nazwy, ale znaczenie nazwy. Np. nazwa "człowiek" o kimkolwiek by orzekała prawdziwie czy błędnie, zawsze orzeka w jeden sposób; wtedy by orzekała w wieloraki sposób, świadomie nazwą "człowiek" oznaczali różne rzeczy; np. gdyby koś świadomie nazwą "człowiek" oznaczył to, co prawdziwie za człowieka uchodzi, koś inny zaś tą nazwą oznaczyłby kamień czy coś innego.

Jak więc z ego widać, kaolik mówiący. Bożek nie jest Bogiem, przeczy poganinowi, który tak właśnie wierdzi; obaj bowiem posługują się nazwą "Bóg" dla oznaczenia prawdziwego Boga. Poganin bowiem mówiąc: Bożek jest Bogiem" nie używa tu nazwy Bóg na oznaczenie Boga rzekomego; gdyby tak było, mówiłby prawdę; wszak i katolicy niekiedy w takim znaczeniu posługują się tą nazwą, czego przykładem są słowa Psalmisty. "Wszyscy bogowie pogan, to ułuda"².

Podobną jest odpowiedź na drugi i trzeci zarzu. Argumentacja ich mówi o różnym orzekaniu nazwy, a nie o różnym jej znaczeniu.

Na 4. Tego orzekania nazwy "zwierzę" o prawdziwym i namalowanym zwierzęciu nie można uznać za czysto różnoznaczną. A co do Arystotelesa, to trzeba wiedzieć, że dla niego nazwa "różnoznacznym" ma szerszy zakres³; gdyż obejmuje także i nazwy analogiczne. Toć i "byt" ponoć orzeka różnoznacznym o różnych działaniach bytu, choć wiadomo że jest nazwą analogiczną.

Na 5. Ani katolik, ani poganin nie zna samej natury Boga takiej, jaką jest sama w sobie; obaj jednak znają ją potrójnym sposobem wyżej wymienionym⁴, a mianowicie przyczynowości, przodowania i rugowania. W myśl tego poganin może w tym samym znaczeniu używać nazwy "Bóg" mówiąc. Bożek jest Bogiem, co i katolik mówiący. Bożek nie jest Bogiem.

Gdyby zaś ktoś w żaden sposób nie znał Boga, zgoła nie mógłby Go nazwać, chyba żeby w ten spowymawiał nazwę Boga, w jaki wypowiada się nazwy, których znaczenia nie znamy.

Artykuł 11

CZY 'JESTEM' JEST NAJWŁAŚCIWSZĄ NAZWĄ WŁASNĄ BOGA ?

Zdaje się, że nazwa "Jestem" wcale nie jest najwłaściwszą nazwą własną Boga, bo:

1. Jak widać z powyższych¹, nazwa "Bóg" jest nazwą nieprzekazywalną; nazwa zaś "Jestem", raczej jest przekazywalna; a więc nie jest najwłaściwszą nazwą własną Boga.

2. Dionizy tak pisze: "Nazwa 'dobry' przedstawia Boga jako źródło, od którego wszystko pochodzi"². Cóż zaś uchodzi za najbardziej właściwy rys Boga, jeśli nie to, że jest powszechnym początkiem rzeczy? A więc raczej nazwa "dobry" winna być najbardziej właściwą nazwą własną Boga, a nie "Jestem".

3. Skoro Boga możemy poznać jedynie ze stworzeń, wszystkie nazwy nadawane Bogu winny wyrażać stosunek do stworzeń. Lecz nazwa "Jestem" nie wyraża żadnego związku ze stworzeniami; nie jest więc najbardziej właściwą nazwą własną Boga.

Wbrew temu, Mojżeszowi pytającemu: "Gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to coż im mam powiedzieć?" Odpowiedział Pan: "Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mię do was"³. A więc nazwa "Jestem" jest najwłaściwszym imieniem własnym Boga.

Odpowiedź: Nazwa "Jestem" jest najwłaściwszym imieniem własnym Boga; przemawiają za tym trzy racje:

Pierwsza wypływa z samego jej znaczenia; nie oznacza bowiem jakiejś tam formy ale samo istnienie. A ponieważ, jak to już wykazaliśmy⁴, istotą Boga jest właśnie samo Jego istnienie - co nikomu innemu nie przysługuje - jasne, że spośród innych nazw, ta właśnie zasługuje na najwłaściwsze imię własne Boga; wszak każda rzecz otrzymuje nazwę od swojej formy.

Dруга, to jej powszechność. Wszystkie bowiem inne nazwy albo nie są tak powszechne, albo, choć są równoważne, kryją w sobie jakiś dodatek myślą tylko uchwytne, który poniekąd nadaje jej inny odcień i determinuje. /35/ Wszak myśl nasza za życia doczesnego nie zdoła poznać samej istoty Boga takiej, jaką jest sama w sobie⁵ a w jakikolwiek by sposób wyraziła czy określiła to, co się dowie o Bogu, nigdy nie będzie to dociągało do sposobu, w jakim Bóg jest sam w sobie. Im przeto nazwy Bogu nadane są mniej określone, im bardziej są ogólne i bezwzględne, tym lepiej służyć nam będą do właściwego nazywania Boga; tę myśl Damascen tak oddaje: "Spośród wszystkich nazw Bogu nadawanych najpocześniejszą nazwą jest "Jestem"; w nazwie tej bowiem wszystko się mieści; wszak obejmuje sobą samo istnienie, ten jakby ocean nieskończony i bezbrzeżny jestestwa"⁶. I słusznie . każda bowiem inna nazwa określa i wskazuje na jakiś sposób istnienia jestestwa; atoli nazwa "Jestem" nie określa, ani nie wyznacza żadnego określonego sposobu istnienia; wobec wszystkich zajmuje stanowisko czegoś nieokreślonego, nieograniczonego; dlatego też powiedziano o niej, że jest "oceanem nieskończonym jestestwa".

Trzecią nasuwa to, co współznacza; chodzi o to, że ta nazwa współznacza istnienie w teraźniejszości, a to właśnie przysługuje Bogu w najwłaściwszy sposób; jak to mówi Augustyn: Istnienie Boga nie zna co to przyszłość lub przeszłość⁷.

Na 1. Która z nazw jest najwłaściwszą Bogu? Jeśli chodzi o to, skąd się nazwa wywodzi, to "Jestem" jest właściwszą nazwą niż "Bóg"; pochodzi bowiem od "istnieć", to zaś, jak dopiero co powiedzieliśmy⁸, i ze swojego sposobu oznaczania, i ze związanego z nim znaczenia lepiej rzecz oddaje. Natomiast jeśli idzie o to, na oznaczenie czego daje się nazwę, to właściwszą nazwą jest "Bóg"; nadaje się ją bowiem na oznaczenie natury Bożej. Jednakowoż jeszcze bardziej niż tamtą nazwą właściwą Boga jest *tetragrammaton*, które nadano dla oznaczenia samego nieprzekazalnego i - jeśli tak wolno powiedzieć - poszczególnego jestestwa Boga. /36/

Na 2. Owszem, nazwa 'dobry jest nazwą główną i odpowiednią dla Boga jako przyczyny; ponieważ jednak myślowo najpierw jest "istnieć", a dopiero potem "być przyczyną", dlatego zasadniczo nazwa "dobry" nie jest główną nazwą Boga.

Na 3. Niekoniecznie wszystkie nazwy Boga winny wyrażać stosunek do stworzeń; całkiem dobrze mogą być Bogu nadane nazwy od niektórych doskonałości, płynących od Boga ku stworzeniom. Wśród nich czołowe miejsce zajmuje samo istnienie; od niego to właśnie wywodzi się nazwa "Jestem" - istnieję.

Artykuł 12

CZY MOŻNA TWORZYĆ O BOGU ZDANIA TWIERDZĄCE ?

Zdaje się, że nie można tworzyć o Bogu zdań twierdzących, bo:

1. Dionizy tak pisze: "Przeczenia o Bogu są prawdziwe; twierdzenia swobodne"¹.
2. U Boecjusza czytamy. "Forma niezłożona nie może być podmiotem"². Lecz Bóg, jak wykazaliśmy³, jest formą niezłożoną i to jak najbardziej; nie może więc być podmiotem. Aliści wszystko to, o czym tworzy się zdania twierdzące, uważane jest za podmiot. A więc zgoła nie można utworzyć o Bogu zdania twierdzącego.
3. Każda myśl pojmująca rzecz inaczej niż faktycznie jest, jest w błędzie. Otóż istnienie Boga, jak to już udowodniono⁴, wyklucza wszelkie złożenie. A ponieważ każda myśl twierdząca coś, pojmuje to, co twierdzi, w sposób złożony, dlatego, jak aię zdaje, nie można na temat Boga utworzyć zdania twierdzącego, zgodnego z prawdą.

Wbrew temu: Wiara nie może mylić⁵. Otóż do prawd wiary należą też i niektóre zdania twierdzące, np. Bóg jest jeden w trzech Osobach, Bóg jest wszechmocny itp. A więc można tworzyć zgodne z prawdą zdania twierdzące o Bogu.

Odpowiedź: Tak, można tworzyć zgodne z prawdą zdania twierdzące o Bogu.

Aby się o tym przekonać zauważmy, że w każdym prawdziwym zdaniu twierdzącym orzeczenie i podmiot muszą oznaczać pod jednym względem to samo, mianowicie rzeczowo, pod innym względem coś różnego, mianowicie myślnie, pojęciowo. Widać to na przykładzie zarówno zdań, których orzeczeniem jest przypadłość, jak i zdań, których orzeczeniem jest jestestwo. Każdy bowiem widzi, że w zdaniu: Człowiek jest biały, "człowiek" i "biały" rzeczowo, podmiotowo, stanowią jedno; ale myślnie, pojęciowo, różnią się; a różnią się dlatego, że inne jest pojęcie człowieka, a inne "biały". Podobnie i w zdaniu: Człowiek jest zwierzęciem; czymże bowiem jest sam człowiek?

Także i prawdziwym zwierzęciem! Przecież w tym samym osobniku: człowiek, znajduje się zarówno natura zmysłowa, stąd nazwa "zwierzę" jak i rozumna, od czego otrzymuje nazwę "człowiek". I dlatego w tymże zdaniu orzeczenie i podmiot są tym samym, bo stanowią jednego osobnika; ale są i czymś różnym, bo są to różne pojęcia.

Także i w tych zdaniach, w których dana rzecz orzeka sama o sobie, zasada ta w jakiś sposób się ziszcza; mianowicie w tym sensie, że myśl to, co kładzie po stronie podmiotu, wiąże z osobnikiem, to zaś, co kładzie po stronie orzeczenia, wiąże z naturą formy istniejącej w osobniku; w myśl zasady. Orzeczenia przybierają charakter formy, podmioty charakter materii. Odpowiednikiem tej różności wytworzonej przez rozum jest wielość orzeczenia i podmiotu; tożsamość zaś rzeczy nasza myśl oznacza za pomocą samego ich złączenia w jedno.

Otóż aczkolwiek Bóg, rozważany sam w sobie, jest bezwzględnie jeden i niezłożony, to jednak nasza myśl poznaje Go za pomocą różnychpojęć, a to dlatego, że nie może Jego samego widzieć tak, jakim jest sam w sobie. I chociaż pojmuje Go przy pomocy różnych pojęć, to jednak jest świadoma, że tym wszystkim swoim pojęciom odpowiada zasadniczo jedna i ta sama rzecz. I tę właśnie wielość, która jest tworem rozumu, nasza myśl oddaje za pomocą wielości orzeczenia i podmiotu; tę jedność zaś oddaje za pomocą ich złączenia.

Na 1. Dionizy, mówiąc że twierdzenia o Bogu są swobodne, a według innego przekładu niezgodne, chce powiedzieć, że - jak to już wyłożyliśmy⁶ - żadna nazwa nie przysługuje Bogu według tego sposobu oznaczania, w jakim przysługuje stworzeniom.

Na 2. Nasza myśl nie zdoła uchwycić niezłożonych form samoistnych tak, jak same w sobie istnieją ; pojmuje je więc na sposób składów⁷, w których jest coś, co ma charakter podmiotu, i coś, co w nim tkwi. Ujmując więc formę niezłożoną na sposób podmiot i coś mu przypisuje.

Na 3. Zdanie: "Myśl, która pojmuje rzecz inaczej niż faktycznie jest, jest w błędzie", można dwojako rozumieć, zależnie od tego, czy przysłówek "inaczej" określa czasownik "pojmuje" od strony rzeczy pojmowanej, czy też od strony pojmującego podmiotu. Jeżeli od strony rzeczy pojmowanej, zdanie to jest prawdziwe i ma taki sens: każda myśl poznająca rzecz inaczej niż faktycznie jest, jest w błędzie. Ale w naszym

wypadku to nie zachodzi, gdyż nasza myśl, tworząc zdania o Bogu, bynajmniej nie mówi, że jest złożony; przeciwnie, twierdzi, że jest niezłożony. Jeżeli zaś od strony pojmującego podmiotu, zdanie to jest fałszywe. Czemu? Bo inny jest sposób działania myśli, a inny jest sposób istnienia rzeczy. Jasnym bowiem jest, że myśl nasza pojmując rzeczy materialne, niższe od siebie, w sposób niematerialny. Poznając je, nie uważa ich wszakże za niematerialne, a tylko jej sposób poznawania ich jest niematerialny.

Podobnie i gdy poznaje rzeczy niezłożone, wyższe od siebie, poznaje je na swój sposób, a więc w sposób złożony; a poznając je tak, nie uważa ich za złożone. W ten to właśnie sposób nasza myśl, tworząc zdania o Bogu, nie jest w błędzie.

ZAGADNIENIE 14

WIEDZA BOGA

Wszystko, czym dotychczas zajmowaliśmy się, dotyczyło jestestwa Bożego. Obecnie będziemy rozpatrywać zagadnienia dotyczące działania Bożego. A ponieważ rozróżniamy takie działanie, które pozostaje w działaczu, i takie, które przechodzi w zewnętrzny skutek, dla tego najpierw będziemy rozprawiać o wiedzy i woli (bo "myśleć" zostaje w myślącym, "chcieć", w podmiocie chcącym), a potem o potędze Boga, jako że uchodzi ona za początek działania Bożego przechodzącego w zewnętrzny skutek.

"Myśleć" - to jakowyś przejaw życia. Dlatego po rozpatrzeniu wiedzy Boga zastanowimy się nad Jego życiem; a skoro wiedza zajmuje się tym, co prawdziwe, będziemy także musieli zająć się prawdą i fałszem. Wreszcie dołączymy się do tego zagadnienia idei, ponieważ rzecz poznawana jest w poznawcy, a pomysły rzeczy, o ile są w Bogu poznającym, noszą miano: idee.

Co do samej wiedzy Boga nasuwa się szesnaście pytań: 1. Czy w Bogu jest wiedza? 2. Czy Bóg poznaje siebie samego? 3. Czy ogarnia (złębia) siebie samego? 4. Czy w Bogu "myśleć" utożsamia się z jestestwem? 5. Czy poza sobą poznaje i wszystkie inne rzeczy? 6. Czy poznaje je właściwym dla każdej rzeczy poznaniem, a więc każdą z osobna? 7. Czy wiedza Boża dopuszcza bieg myśli? 8. Czy jest przyczyną rzeczy? 9. Czy obejmuje to, co nie istnieje? 10. Czy ma za przedmiot zło? 11. Czy zna poszczególne? 12. Czy zna to, co nieskończone? 13. Czy zna przyszłe przygodniki? 14. Czy zna sądy i wypowiedzi ludzkie? 15. Czy wiedza Boża jest zmienna? 16. Jaką jest wiedza Boga o rzeczach: spekulatywna czy praktyczna? /37/

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTNIEJE WIEDZA ?

Zdaje się, że w Bogu wiedza nie istnieje, bo:

1. Wiedza, to sprawność, która zajmuje pośrednie miejsce między możliwością a rzeczywistością, mając coś z jednego i drugiego. Czy może zaś w ogóle być mowa o czymś takim w Bogu? Żadną miarą!

A więc w Bogu wiedza nie istnieje. /38/

2. Wiedza, jako że jest znajomością wniosków, jest poznaniem spowodowanym przez coś innego, mianowicie przez znajomość zasad. Lecz w Bogu nic nie może być spowodowane. A więc wiedza w Bogu nie istnieje.

3. Wszelka wiedza jest albo ogólna, albo szczegółowa. Lecz w Bogu, jak widać z powyższych¹, nie istnieje ani ogół, powszechnik, ani poszczególne. A więc żadna wiedza w Nim nie istnieje.

Wbrew temu pisze Apostoł: „o głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga !”²

Odpowiedź: W Bogu istnieje wiedza i to w najdoskonalszej postaci.

Aby się o tym przekonać, zwróćmy uwagę na różnicę, zachodzącą między istotami poznającymi a nie poznającymi; istoty niepoznające, krom swojej, innej formy nie mają. Istoty poznające mogą także przyjmować formę innej rzeczy, jako że podobizna rzeczy poznawanej znajduje się w poznawcy. /39/ Widać z tego, że natura istoty nieobdarzonej poznaniem jest nader zawężona i ograniczona, podczas gdy natura istot poznających cieszy się większą pojemnością i zasięgiem, i to tak dalece, że Filozof nie wahał się powiedzieć: "Dusza poniekąd staje się wszystkim"³ /40/

A co sprawia owo zawężenie i ograniczenie formy? Materia! Stąd też już wyżej⁴ powiedzieliśmy o formach, że w miarę jak stają się niematerialne, jak zrywają z materią, wstępują na jakiś stopień nieskończoności. Jasne więc, że to niematerialność stanowi o tym, czy ktoś może poznawać, czy nie; i że stopień poznawania zależy od stopnia niematerialności. Stąd też czytamy u Filozofa⁵ że rośliny są pozbawione poznania z powodu swojej materialności. Natomiast zmysł..poznaje, bo przyjmuje wrażenia ogołocone z materii; myśl jest na jeszcze wyższym poziomie, bo jest bardziej oderwana od materii, i, jak mówi Filozof⁶ "niezmieszana" z nią.

A Bóg? Ponieważ jest u szczytu niematerialności, co wyżej uzasadniliśmy¹, jest na najwyższym szczeblu poznania. /41/

Na 1. Jak to wyżej powiedzieliśmy⁸ doskonałości spotykane u stworzeń, a pochodzące od Boga, znajdują się w Bogu w sposób o wiele wyższy. Wynika z tego, że ilekroć przypisujemy Bogu jakąś nazwę zaczerpniętą z jakiegokolwiek doskonałości stworzenia, musimy usunąć z jej znaczenia wszystko, co dotyczy niedoskonałego sposobu, jaki przysługuje stworzeniu. Tak więc w Bogu wiedza nie jest jakością lub sprawnością, ale jestestwem i czystą rzeczywistością.

Na 2. Jak już powiedziano⁹, co w stworzeniach występuje rozdzielnie i rozlicznie, w Bogu stanowi jedno i ma postać niezłożoną. W człowieku np., stosownie do różnych przedmiotów, rozróżniamy różne poznania czy usprawienia poznawcze. I tak: do poznawania pierwszych zasad, ma, jak się to mówi, inteligencję czy intuicję; do poznawania wniosków służy mu wiedza; mądrość służy mu do poznania najwyższej przyczyny. zaradność lub roztropność do poznania i obracania się w dziedzinie postępowania¹⁰. Bóg zaś, jak to niżej zobaczymy¹¹, wszystko to zna jednym niezłożonym poznaniem; i dlatego zasadniczo poznanie Boga może otrzymać wszystkie owe nazwy, byleby tylko z każdej z nich, gdy się ją Bogu nadaje, usunąć wszystko, co trąci niedoskonałością, a zostawić, co doskonałe. Tak należy rozumieć słowa Joba: „On ma potęgę i rozum, rozsądek znać w Jego planach”¹².

Na 3. Charakter wiedzy zależy od sposobu istnienia poznawcy; albowiem rzecz poznawana jest w poznawcy, dostrajając się do jego sposobu. A ponieważ sposób istnienia Boga przewyższa wszelki sposób, w jaki istnieją stworzenia, dlatego i wiedza Boga nie ma takich cech i takiego sposobu, jak wiedza stworzenia; nie jest więc ogólną lub szczegółową, nie ma charakteru sprawności, wyklucza wszelką możliwość czy inne podobne cechy ludzkiej wiedzy.

Artykuł 2

CZY BÓG POZNAJE SIEBIE SAMEGO ?

Zdaje się, że Bóg nie poznaje siebie samego, bo:

1. Dziełko *O przyczynach* tak pisze: "Wszelki poznawca, który poznaje swoją istotę, dokonuje zupełnego nawrotu ku swojej istocie"¹. Lecz Bóg nie może wyjść poza swoją istotę; nie istnieje też w Nim jakaś postać ruchu; nie może więc być mowy o jakimś nawrocie Boga ku swojej istocie, zatem Bóg nie poznaje siebie.

2. Myślenie, zdaniem Filozofa², to też jakaś postać doznawania i poruszania się; wiedza jest również upodobnieniem do rzeczy poznawanej, a to, co się wie, doskonali poznawcę. Nikt jednak, jak zauważa Hilary³, nie porusza się, nie doznaje i nie doskonali samego siebie, ani też nie może być podobnym do siebie. A więc Bóg nie zna siebie samego.

3. To zwłaszcza myślą jesteśmy podobni do Boga, bo, jak poucza Augustyn⁴, właśnie umysłem stajemy się na obraz Boga. Lecz nasza myśl, jak twierdzi Filozof⁵, wtedy tylko poznaje siebie, gdy poznaje inne rzeczy. A więc i Bóg wtedy tylko poznaje siebie, gdy wypadnie Mu poznawać inne rzeczy.

Wbrew temu tak pisze Apostoł: "Tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży"⁶.

Odpowiedź: Bóg poznaje siebie poprzez samego siebie. /42/

Dla zrozumienia tego trzeba wiedzieć, że w czynnościach przechodzących w zewnętrzny skutek, przedmiot działania, znaczy się: jego kres, znajduje się nazewnątrż działacza; natomiast w czynnościach dokonujących się w samym działaczu, przedmiot działania to znaczy: jego kres, pozostaje w samym działaczu, i póty w nim pozostaje, póki działanie to aktualnie trwa⁷. W związku z tym pisze Filozof⁸, że zmysł zaktualizowany jest tym, co aktualnie poznaje, a myśl zaktualizowana jest tym, nad czym aktualnie myśli. Na tym bowiem polega aktualne poznanie zmysłowe czy myślowe, że myśl czy zmysł przyjmuje za swoją formę, formę poznawczą zmysłową czy myślową; wtedy zaś tylko zmysł czy myśl jest czymś innym niż ich przedmiot poznania, gdy są w możliwości. /43/

Atoli w Bogu nie ma żadnej możebności (*potentialitas*); jest przecież samą aktualnością. Musi więc w Nim pod każdym względem stanowić jedno: myśl i jej przedmiot, i to tak, że nigdy nie brak jej formy poznawczej - jak to się niekiedy zdarza naszej myśli, gdy jest w możliwości - i że owa forma poznawcza w niczym się nie różni od jestestwa myśli Boga - a różnicę tę stwierdzamy w myśli naszej, gdy aktualnie nad czymś myśli - bo przecież ta forma poznawcza jest właśnie samą myślą Boga; skoro tak, to Bóg poznaje siebie poprzez samego siebie.

Na 1. Ów "nawrót ku swojej istocie" znaczy tyle, co: "Rzecz samoistnieje w sobie". Forma bowiem, o ile do skonałi materię dając jej istnienie, w jakiś sposób rozchodzi się po niej [i ma w niej istnienie], o ile zaś ma istnienie w samej sobie [odwraca się od ma-terii] wraca ku samej sobie. Otóż władze poznawcze niesamoistne,

czyli takie, które wiążą się zawsze z jakimś narządem w charakterze czynnika aktualizującego, nie poznają samych siebie; łatwo to stwierdzimy badając poszczególne zmysły. Natomiast poznawcze władze samoistne, i to istniejące same przez się, poznają same siebie. To właśnie ma na myśli autor dziełka *0 przyczynach*; pisząc: "Każdy, kto poznaje swoją istotę, nawraca myślą ku swojej istocie". /44/ Lecz is tnieć samoistnie, i to sam przez się, to przede wszystkim rzecz Boga. Zatem, trzymając się tego sposobu ujmowania, nie kto inny, ale przede wszystkim Bóg jest tym, kto nawraca myślą ku swojej istocie i poznaje samego siebie.

2. Filozof, mówiąc "myślenie, to też jakoweś poruszanie i doznawanie", bierze "poruszanie i doznawanie" różnoznacznie. Przecież myślenie nie jest zwykłym ruchem, czyli czynnością, względnie ziszczaniem się bytu niedoskonałego, przechodzącego z jednego etapu w drugi, ale czynnością bytu doskonałego pozo-

stającą w samym myślicielu⁹.

Że myśl jest doskonała tym, co poznaje, i że jest do tego podobną, ma swoje uzasadnienie w niej samej, mianowicie bo często jest w możności; z tego bowiem powodu, że jest w możności: 1. Różni się od tego co poznaje. 2. Jest podobną do tego, co poznaje, a to dzięki formie poznawczej, która jest podobizną rzeczy poznawanej. 3. Przez tę formę jest doskonała tak, jak możność przez czynnik aktualizujący. Lecz myśl Boga żadnym sposobem nie jest w możności; nie jest więc doskonałą przez przedmiot swojego poznania, ani też doń się nie upodabnia; ona bowiem sama jest swoją doskonałością i tym, co myślowo poznaje.

Na 3. Materia pierwsza, jako że jest czystą możnością, nie istnieje w przyrodzie; istnieje dopiero wtedy, gdy ją forma przeniesie z możności do rzeczywistości. Otóż nasza bierna, możnościowa myśl¹⁰, wobec tego, co myślą poznawalne, zachowuje się tak, jak materia pierwsza wobec rzeczy istniejących w przyrodzie. Tak bowiem jest w możności wobec tego, co myślą poznawalne, jak materia pierwsza wobec istnienia w przyrodzie. Stąd to nasza bierna - możnościowa myśl wtedy tylko może zdobyć się na czynność myślenia, gdy zostanie zarysowana - zaktualizowana jakąś formą poznawczą; i dopiero poprzez formę poznawczą poznaje siebie, tak jak i wszystko inne. Poznając bowiem swój przedmiot, poznaje i swoją własną czynność myślenia, a to wiedzie ją do poznania samej władzy myślenia¹¹. Ale Bóg jest czystą rzeczywistością, zarówno w sferze istnienia, jak i w sferze myślowego poznania; dlatego poznaje siebie poprzez samego siebie.

Artykuł 3

CZY BÓG OGARNIA (ZGŁĘBIA) MYŚLĄ SIEBIE ?

Zdaje się, że Bóg nie ogarnia myślą siebie, bo:

1. Augustyn pisze: "Taki, co siebie ogarnia, jest dla siebie skończony"¹. Lecz Bóg jest ze wszech miar nieskończony. Nie zdoła więc siebie myślą ogarnąć.

2. Powiesz, że Bóg jest dla nas nieskończony, dla siebie skończony. Odpowiadam: Prawdziwsze jest to, co uchodzi za takowe wobec Boga, niż wobec nas. Jeśli przeto Bóg jest dla nas nieskończony, dla siebie skończony, wyjdzie na to, że zdanie: Bóg jest skończony, będzie prawdziwsze niż zdanie: Bóg jest nieskończony, a to jest sprzeczne z tym, co już wyżej ustaliliśmy². A więc Bóg nie ogarnia siebie myślą.

Wbrew temu tak się Augustyn wypowiada: "Każdy, kto siebie myślą poznaje, ogarnia (z głębia) siebie"³. Lecz Bóg poznaje siebie myślą, a więc i z głębia siebie⁴.

Odpowiedź: Bóg doskonale ogarnia myślą (z głębia) siebie.

Uzasadnienie :

Wtedy mogę po wiedzieć: zgłębiłem rzecz, gdy doszedłem do granic jej poznania. To zaś dzieje się wtedy, gdy rzecz tę tak doskonale poznaję, jak tylko jest poznawalna. Wtedy np. mogę powiedzieć o jakimś zdaniu dającym się udowodnić: zrozumiałem, zgłębiłem je, kiedy przekonał mnie o nim dowód ścisły; nie mogę zaś tak powiedzieć, gdy jego znajomość opieram na przypuszczeniu czy prawdopodobieństwie⁵.

I właśnie Bóg poznaje siebie tak doskonale, jak tylko może być doskonale poznawalny. Czemu? Bo każda rzecz jest poznawalna według stopnia swojego zaktualizowania, gdyż jak poucza Filozof⁶, poznajemy coś nie o ile jest w możności, ale o ile jest zaktualizowane. Taką zaś jest potęga Boga w poznawaniu, jaką jest aktualizacja Jego istnienia. Jak to bowiem wykazaliśmy⁷, Bóg dzięki temu poznaje, że jest aktualną rzeczywistością bez jakiegokolwiek materii i bez możności. Jasne więc, że poznaje siebie jak tylko jest poznawalny, a skoro tak, to doskonale ogarnia (z głębia) siebie samego.

Na 1. Właściwie to 'o~arnąć' mówi o dwóch stronach, z których jedna ma i zawiera drugą; jasne, że - jak i wszystko zawarte w czymś - tak i wszystko ogarnięte przez coś musi być skończone. Lecz my, mówiąc "Bóg ogarnia siebie", bierzemy "ogarnąć" w innym sensie; nie w tym, że myśl Boga jest czymś innym niż On sam, że obejmuje Go i mieści w sobie. Ale zdanie to, jak i inne podobne, bierzemy na sposób przeczenia. Oto

przykład: Jak mówimy "Bóg jest w sobie" w sensie: Nikt z zewnątrz nie mieści Go w sobie, tak też i wyrażamy się: "Bóg ogarnia siebie myślą" w sensie: nic w Nim nie jest Dlań tajnego. Augustyn tak o tym pisze: "Widz, oglądając rzecz, wtedy ją ogarnia całkowicie, gdy ją widzi tak, że nic nie uchodzi jego wzroku"⁸.

Na 2. Również i zdanie: "Bóg jest dla siebie skończony", należy rozumieć w sensie następującej proporcji i podobieństwa: Tak Bóg nie przekracza swojej myśli, jak rzecz skończona nie przekracza myśli skończonej. Nie należy zaś tego zdania rozumieć w następującym sensie: Bóg jest dla siebie skończony, bo sam poznając siebie widzi, że jest czymś skończonym.

Artykuł 4

CZY "MYŚLEĆ" BOGA JEST JESTESTWEM BOGA ? /45/

Zdaje się, że "myśleć" Boga, nie jest Jego jestestwem, bo:

1. Myślenie, to jakoweś działanie. działanie zaś oznacza coś pochodzącego od jestestwa działającego; a więc "myśleć" Boga nie jest jestestwem Boga.

2. Gdy myślę nad swoim myśleniem, widzę, że poznamie mojego myślenia bynajmniej nie stanowi jakiegoś ważnego lub głównego przedmiotu myśli, ale drugorzędny i uboczny. Gdyby więc w Bogu "myśleć" było tym samym, co sam Bóg, to z czynnością myślenia Boga będzie tak, jak z myśleć nad swoim myśleniem. A jeśli tak, to "myśleć" Boga wcale nie będzie czymś wielkim.

3. Jeśli się myśli, to zawsze o czymś. Także i Bóg. gdy myśli, myśli o sobie. Musi więc Jego myśl być czymś innym niż On sam, bo inaczej szło by się w nieskończoność: myśli o swoim myśleniu, myśli o tym, żej myśli itd. A więc "myśleć" Boga nie jest Jego jestestwem.

Wbrew temu są takiej słowa Augustyna: "Dla Boga istnieć, to tyle, co być mądrym"¹. Być mądrym zaś to tyle, co myśleć-poznać. A więc dla Boga istnieć, to tyle, co myśłą poznać. Lecz, jak wyżej powiedziano², istnieć Boga stanowi Jego jestestwo - istotę. A więc "myśleć" Boga stanowi Jego jestestwo.

Odpowiedź: Trzeba stanowczo powiejdziej, że "myśleć" Boga stanowi jestestwo - istotę Boga. Czemu? Bo gdyby "myśleć" Boga było czymś innym niż Jego jestestwo, wówczas, jak zauważa Filozof³, w Bogu czymś innym byłoby jestestwo, a czym innym to, co je aktualizuje i doskonali; pierwsze wobec drugiego zachowywałyby się jak możliwość wobec rzeczywistości (co w Bogu nie jest do pomyślenia), albowiem myślenie jest doskonałością i aktualizacją myśliciela. /46/

A jak to się dzieje ? Otóż, jak to wyżej powiejdziano⁴, "myśleć" nie jest czynnością wychodzącą ku czemuś na zewnątrz, ale pozostającą w samym działaczu jako jego aktualizacja i doskonałość, tak jak istnienie jest doskonałością i aktualizacją bytu. Jak bowiem istnienie idzie za formą, tak i myślenie idzie za formą poznawczą. /47/ Otóż w Bogu, jak to już wykazaliśmy⁵, nie ma formy, która by była czymś innym niż Jego istnienie. A ponieważ, co wyżej uzasadniliśmy⁶, sama Jego istota jest także i formą myślową-poznawczą, stąd konieczny wniosek: myśleć Boga jest Jego istotą i Jego istnieniem.

Z wszystkich tedy dotychczasowych wywodów wynika jasno, że w Bogu: myśl, to, co ona poznaje, forma myślowa i samo "myśleć" stanowią zupełnie jedno i to samo. Stąd też i jasnym jest, że żadnej wielości nie wprowadza się w jestestwo Boże, gdy się mówi o Bogu myślącym. /48/

Na 1. "Myśleć" nie jest czynnością przechodnią, ale wsobną.

Na 2. Gdy się myśli nad takim myśleniem, które nie jest samoistne - gdy np. człowiek myśli nad swoim myśleniem - to faktycznie nie myśli się nad czymś wielkim; ale to nie zachodzi u Boga, którego "myśleć" jest samoistne.

Zarazem jest to odpowiedzią na 3. Przecież "myśleć" Boga istnieje samoistnie samo w sobie; jest więc samym sobą i do siebie należy, a nie do kogoś innego; nie ma więc potrzeby iść w nieskończoność.

Artykuł 5

CZY BÓG POZNAJE INNE NIŻ ON SAM RZECZY ? /49/

Zdaje się że Bóg innych niż On sam rzeczy nie poznaje bo:

1. Wszystko, co jest inne niż Bóg, istnieje poza Nim. Lecz Augustyn powiada: "Bóg nie widzi tego", co poza Nim istnieje"¹. A więc Bóg nie poznaje rzeczy poza Nim istniejących.

2. To, co się poznało, staje się doskonałością poznawcy. Gdyby więc Bóg poznawał rzeczy poza sobą istniejące, stawałyby się one Jego doskonałością i byłyby pocześniejsze od Niego; a to jest wprost niemożliwe.

3. 0 gatunku (charakterze) myślenia stanowi jego przedmiot, jako że w ogóle o gatunku każdej czynności stanowi jej przedmiot². Im przeto wznioślejszy jest przedmiot myślenia, tym wznioślejsze staje się samo myślenie. Lecz Bóg, jak widać z powyższych³, jest swoim myśleniem. Jeśli przeto Bóg poznaje coś poza sobą istniejącego, coś innego niż On sam, wówczas o Bogu, o Jego gatunku (charakterze) będzie stanowiło owo coś inne niż On sam, a nie On sam; a to jest niemożliwe. A więc wcale nie poznaje innych niż On sam rzeczy.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Nie ma stworzenia" któreby było przed Nim niewidzialne. Przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczyma Tego, któremu musimy zdać rachunek"⁴.

Odpowiedź: Bóg koniecznie musi poznawać wszystkie rzeczy poza sobą istniejące. Uzasadnienie :

Jasnym jest, że Bóg siebie samego doskonale; inaczej istnienie Jego nie byłoby doskonałe, jako że Jego "istnieć", to Jego "myśleć", czyli poznawać. A co to znaczy poznać rzecz doskonale? Znaczą: poznać doskonale moc tejże rzeczy. Nie można jednak poznać doskonale czyjejś mocy jeżeli się nie pozna tego, na co ta moc się rozciąga. A ponieważ moc Boża rozciąga się na wszystko, co poza Nim istnieje - jako że, co już wyżej wyłożyliśmy⁵, to właśnie ona jest pierwszą sprawcą przyczyną wszechrzeczy - dlatego Bóg musi poznawać także i to wszystko, co poza Nim istnieje.

Jeszcze lepiej staje się to jasne gdy dodamy, że samo owo istnienie pierwszej przyczyny sprawczej: Boga, jest Jego myśleniem⁶; z czego wynika, że wszelki skutek istniejący uprzednio w Bogu jako pierwszej przyczynie musi istnieć i w samym Jego myśleniu, i że wszystko istnieje w Nim w postaci myślowej, bo z zasady cokolwiek jest w czymś, przyjmuje sposób bytowania tego, w czym jest⁷.

A jak poznaje wszystko, co poza Nim istnieje? Aby na to odpowiedzieć zauważmy, że mamy dwa sposoby poznania czegoś: w sobie samym i w czymś innym. Wtedy poznajemy coś w sobie samym, gdy poznajemy coś wprost poprzez jego własną formę poznawczą, równoważną jak np. oko widzi człowieka poprzez formę poznawczą, czyli otrzymane wrażenie człowieka. Wtedy zaś poznajemy coś w czymś innym, gdy widzimy coś poprzez formę poznawczą tego, w czym ta rzecz jest; tak jak np. widzi się część w całości poprzez formę poznawczą całości, a człowieka widzi się w lustrze poprzez formę poznawczą lustra, czy też w jakikolwiek inny sposób zdarzy ci się widzieć coś w czymś innym.

Odpowiadamy więc tak: Bóg siebie samego widzi w sobie samym, bo widzi siebie poprzez własną swoją istotę; inne zaś rzeczy widzi nie w nich samych, ale w Sobie samym, gdyż Jego istota zawiera w sobie podobizny (idee) wszystkich rzeczy poza Nim istniejących. /50/

Na 1. Zdania Augustyna: "Bóg nie widzi tego, co poza Nim istnieje", nie należy rozumieć tak, że zgoła nie widzi tego, co nie jest Nim Samym, ale w sensie dopiero co wyluszczonego, mianowicie, że wszystko, co istnieje poza Nim, widzi nie inaczej, jak tylko w Sobie samym.

Na 2. Nie samo jestestwo rzeczy poznawanej staje się doskonałością poznawcy, ale jego forma (postać) poznawcza, dzięki której też przebywa we władzy myślenia jako jej forma i doskonałość, bo, jak mówi Filozof, "Nie kamień jest w duszy, ale jego forma"⁸. A jak to już powiedzieliśmy⁹. Bóg wszystko, co poza Nim istnieje, w ten sposób poznaje, że istota Boga zawiera w sobie formy poznawcze wszystkich rzeczy. Bynajmniej więc nie wynika z tego, że coś innego jest doskonałością myśli Bożej niż Jego własna istota.

Na 3. 0 gatunku i charakterze samej czynności myślenia nie stanowi to, co się w czymś poznaje, ale to, co jest jej głównym przedmiotem, w którym to dopiero wszystko inne jest poznawane. 0 tyle bowiem własny przedmiot myślenia stanowi o gatunku myślenia, o ile stał się formą myślową a tym samym zaczynem, czyli początkiem myślowego działania; w ogóle bowiem o gatunku i charakterze każdej czynności stanowi forma - początek działania; tak jak np. o gatunku ogrzewania stanowi to, co ogrzewa: ciepło. Stąd też i o gatunku myślowego działania stanowi ta forma myślowa, która aktualizuje myśl; tą zaś jest forma poznawcza głównego przedmiotu myśli; a w Bogu jest nią nie co innego, jak właśnie Jego własna istota, w której mieszczą się formy poznawcze (idee) wszystkich rzeczy. Stąd też o gatunku myślenia Boga lub raczej o samym Bogu stanowi nie co innego, jak tylko sama istota Boga.

Artykuł 6

CZY BOG - POZNAJAC RZECZY INNE NIŻ ON SAM - POZNAJE JE W ICH WŁASNEJ TREŚCI ?

Zdaje się, że Bóg - poznając rzeczy inne niż On sam - nie poznaje ich w ich własnej treści, bo:

1. Jak już powiedziano¹, Bóg tak poznaje rzeczy poza sobą istniejące, jak i o ile te rzeczy są w Nim. Otóż rzeczy te są w Nim jako w pierwszej przyczynie: wspólnej i powszechnej; a więc są poznawane przez Boga jako istniejące w pierwszej i powszechnej przyczynie, a to znaczy że te rzeczy są poznawane: globalnie, a nie każda z o sobna w swojej własnej treści. A więc Bóg inne niż On sam rzeczy poznaje ogólnie, a nie każdą w jej własnej treści.

2. Przepaść dzieląca istotę stworzenia od istoty Boga nie jest mniejszą niż przepaść między istotą Bożą a istotą stworzenia. Lecz, jak już powiedziano², z poznania istoty stworzenia nie da się poznać istoty Boga; a więc i z poznania istoty Boga nie da się poznać istoty stworzenia. A ponieważ Bóg niczego nie poznaje inaczej, jak tylko w Swojej istocie, dlatego nie poznaje stworzenia w jego istocie tak, by wiedział o nim, czym jest, a to właśnie oznacza owe: poznać rzecz z jej własnej treści, czyli poznaniem dla niej właściwym.

3. Poznać rzecz poznaniem jej właściwym znaczy: poznać rzecz w jej własnej treści. Bóg jednak poznaje wszystko w Swojej własnej istocie. Jak może więc poznać wszystko we własnej i właściwej dla każdej rzeczy treści? Wszak jedno i to samo nie może być własną i właściwą treścią tak licznych i rozmaitych rzeczy. Bóg więc nie ma odrębnego, właściwego dla poszczególnych rzeczy poznania, ale poznanie ogólne; poznać bowiem rzeczy nie w ich odrębnej, właściwej im treści, znaczy tyle, co poznać je ogólnie.

Wbrew temu: Poznawać rzeczy w ich własnych treściach znaczy: znać rzeczy nie tylko w ogóle, ale w szczególe, każdą z osobna. A więc o ile jedna jest odrębna od drugiej, i tak właśnie Bóg poznaje rzeczy. Świadczą o tym następujące słowa św Pawła: "Żywe bowiem jest Słowo Boże ... przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne"³.

Odpowiedź: Nasamprzód trzeba nam wytknąć błąd, jaki w tej sprawie niektórzy popełnili, no i uporać się z nim. Otóż, zdaniem niektórych, Bóg poznaje rzeczy inne niż On sam li tylko ogólnie, mianowicie, o ile są bytami; jak bowiem ogień, gdyby poznawał siebie jako źródło ciepła, poznawałby naturę ciepła i zarazem wszystko, co jest ciepłe, tak i Bóg, poznając siebie jako źródło bytu, poznaje naturę bytu i zarazem wszystko inne - o ile to jest bytem. /51/

Z tym jednak nie można się zgodzić. Poznać bowiem coś ogólnie, a nie w szczegółach znaczy tyle, co poznać coś niedoskonale. Dlatego też Filozof uczy⁴, że nasza myśl, skoro tylko ze stanu biernego obudzona zaczyna pracować, najlepiej poznaje rzeczy ogólnie i jakby zlane w jedno; z kolei dopiero - przechodząc do etapu niedoskonałego do doskonałego - zdobywa znajomość odrębną, właściwą dla każdej rzeczy. Gdyby przeto Bóg poznawał inne niż On sam rzeczy li tylko ogólnie, a nie każdą z osobna, wynikałoby z tego, że - wbrew temu, co już wyżej zostało udowodnione⁵ - Jego "myśleć" nie byłoby ze wszech miar doskonałe, a co za tym idzie, także i Jego istnienie. Należy przeto stać na stanowisku, że Bóg inne niż On sam rzeczy poznaje w ich własnych treściach, a więc nie tylko o ile schodzą się we wspólnej treści bytu, ale także o ile jedna jest odrębną od drugiej. /52/

Przystępujemy teraz do wyjaśnienia tego stanowiska. Nadmienmy najpierw, że niektórzy, chcąc pokazać, jak to Bóg w jednym poznaje wiele, posłużyli się takimi przykładami: Gdyby środek poznawał siebie, poznawałby wszystkie linie odeń wychodzące. Albo: gdyby światło poznawało siebie, poznawałoby wszystkie barwy.

Przykłady te, aczkolwiek mają coś z prawdy, mianowicie o ile wskazują na wspólną przyczynę, to jednak kryją w sobie duże niedociągnięcia, mianowicie, że jeśli idzie o ową wielość i różnorodność, to ów jeden wspólny początek nie jest przyczyną nieodłącznej od nich odrębności, ale jedynie ich jedności czy wsólności, jako że wszystko od niego się wywodzi i ma w nim udział. Wszak przyczyną różnorodności barw nie jest wyłącznie światło, ale charakter ciała przezroczystego, przyjmującego światło. Podobnie przyczyną różnorodności i wielości linii jest różne ich położenie. Wynika z tego, że znając tylko początek, nie da się poznać wielości i różnorodności poznaniem właściwym dla każdej rzeczy, a tylko poznaniem ogólnym. /53/

Ale w Bogu jest inaczej. A jak ?

Otóż, jak to już wykazaliśmy⁶, wszelka doskonałość spotykania w jakimkolwiek stworzeniu w całości uprzednio istnieje i mieści się w Bogu i to w sposób o wiele znamienitszy. Do tych zaś doskonałości, jakimi cieszą się stworzenia, należy nie tylko ta, która jest udziałem wszystkich stworzeń, mianowicie istnienie, ale także i te, co wprowadzają odrębność między stworzeniami, jako to: żyć, myśleć itd., które wyodrębniają istoty żyjące od martwych, myślące od niemyślących. Także i wszelka forma, dzięki której każda rzecz ustawiona jest we właściwym gatunku, jest jakąś doskonałością. W ten sposób też wszystko istnieje uprzednio w Bogu. Nie tylko co do tego, co jest wspólne wszystkiemu, ale także co do tego, czym rzeczy są między sobą odrębne. W następstwie: ponieważ Bóg mieści w sobie wszystkie doskonałości, istota Boga zestawiona z istotami wszystkich rzeczy ma się wobec nich nie jak to, co wspólne, do tego, co własne czy właściwe komuś - np. nie jak jeden do liczb lub środek do promieni zeń wychodzących - ale jak doskonałe urzeczywistnienie do niedoskonałych urzeczywistnień; ot, jak np. "człowiek" do "zwierzę", lub "sześć" - jako liczba cała do ułamków jakie w sobie zawiera. Jasnym zaś jest, że poprzez to, co doskonale urzeczywistnione, można poznać wszystko, co niedoskonale urzeczywistnione, nie tylko ogólnie, ale także poznaniem właściwym, poszczególnie. Kto np. pozna człowieka, pozna i zwierzę poznaniem mu właściwym, tzn. sedno zwierzęcia; a kto pozna "sześć", pozna "trzy" poznaniem mu właściwym.

Ponieważ zaś istota Boga zawiera w sobie wszelką doskonałość, w jaką jest wyposażona istota każdej rzeczy, i jeszcze nad to więcej, dlatego Bóg może w Sobie poznawać wszystkie rzeczy w ich własnych treściach; wszak natura własna i właściwa dla każdej rzeczy istnieje dzięki temu, że według jakiejś miary ma udział w jakiejś doskonałości Boga; Bóg zaś nie znalazłby Siebie doskonale, gdyby nie znał wszystkich sposobów i miar, według jakich wszystko inne może mieć udział w Jego doskonałościach. Nie znalazłby też doskonale samej natury bytu, gdyby nie znał wszystkich sposobów istnienia. Jasnym więc jest, że Bóg zna wszystkie poszczególne rzeczy w ich własnych treściach, według tego, jak są odrębne jedna od drugiej.

Na 1. Zasadę: tak się coś poznaje, jak jest w poznawcy, można dwojako rozumieć. Pierwsze, gdy przysłówek "tak" oznacza sposób poznania od strony przedmiotu; i wtedy jest błędna. Poznawca bowiem nie zawsze poznaje przedmiot według tego istnienia, jakie ma w poznawcy. Np. oko nie poznaje kamienia według tego istnienia, jakie ma w oku, ale poprzez jego podobiznę odbitą w sobie - poznaje kamień według tego istnienia, jakie ma poza okiem; nawet i wtedy, gdy poznawca poznaje przedmiot według tego istnienia, jakie ma w poznawcy, poznawca poznaje także przedmiot według tego istnienia, jakie ma poza nim; tak np. myśl poznaje kamień według istnienia myślowego, jakie ma w myśli, gdyż ma świadomość tego, że myśli, że poznaje; ale i przy tym poznaje istnienie kamienia w jego własnej naturalnej postaci.

Drugie, gdy ów przysłówek oznacza sposób poznawania od strony poznawcy; i wtedy jest prawdziwa, bo prawdą jest, że poznawca tak i o tyle tyllko poznaje przedmiot poznawczy, jak i o ile istnieje w poznawcy. W nim przeto doskonalszy sposób przedmiot poznawczy będzie istniał w poznawcy, tym doskonalsze jest jego poznanie.

Należy więc ostatecznie tak odpowiedzieć: Bóg nie tylko poznaje, że rzeczy są w Nim, ale dzięki temu, że zawiera w Sobie rzeczy, poznaje je w ich własnej naturze i to tym doskonalej, im doskonalej każda z nich jest w Nim.

Na 2. Istota stworzenia wobec istoty Boga ma się tak, jak niedoskonałe urzeczywistnienie do doskonałego. Dlatego też istota stworzenia prowadzi do poznania istoty Boga w sposób niedostateczny; ale nie na odwrót.

Na 3. Jedno i to samo nie może być treścią własną różnych rzeczy na sposób zrównania. /54/ AtoLi istota Boga góruje nad wszelkim stworzeniem; może więc być ujmowana jako własna i właściwa treść dla każdej rzeczy, jako że w tak rozmaity sposób udziela się, lub daje się naśladować rozmaitym stworzeniom⁷.

Artykuł 7

CZY WIEDZA BOŻA DOPUSZCZA BIEG MYŚLI? /55/

Zdaje się, że wiedza i poznanie Boga dopuszczają bieg myśli, bo:

1. W Bogu wiedza nie ma charakteru sprawności, ale jest aktualnym myśleniem. Otóż według Filozofa, wiedza jako sprawność obejmuje naraz wiele wiadomości, natomiast myśleć aktualnie można tylko o jednym. Ponieważ zaś, jak dopiero co wyłożyliśmy², Bóg zna wiele, bo i Siebie, i inne rzeczy, dlatego wydaje się, że nie obejmuje naraz myślą wszystkiego, ale przebiega z jednego na drugie.

2. Istotne dla wiedzy przesłankowej jest poznawanie skutku z jego przyczyny. Otóż Bóg poznaje inne niż On sam rzeczy. skutki poprzez Siebie - przyczynę. A więc wiedza Boża jest przesłankowa.

3. Bóg doskonalej zna wszelkie stworzenie niż my. Lecz my w przyczynach stworzonych poznajemy ich skutki i tak przebiegamy myślą z przyczyny do skutków. A więc chyba i w Bogu dzieje się podobnie.

*Wbrew temu, tak pisze Augustyn: "Bóg widzi wszystko nie po kolei i po jednym, jakby spojrzenie Jego biegło raz tu, raz tam, ale widzi wszystko naraz"*³.

Odpowiedź: Wiedza Boża wyklucza wszelki bieg myśli. Uzasadnienie :

W naszej wiedzy i poznawaniu dostrzegamy podwójny bieg myśli: pierwszy polega na zwykłym następowaniu, gdy myślimy najpierw o jednym, a potem kierujemy na drugie; wtóry to wnioskowanie oparte o przyczynowość, gdy z zasad i przesłanek wyciągamy i poznajemy wnioski.

Otóż pierwszy bieg myśli jest obcy Bogu; toć i my tak liczne nieraz rzeczy - które, gdy każdą brać z osobna, trzeba po kolei poznawać - poznajemy wszystkie naraz, gdy poznajemy je w czymś jednym, np. gdy poznajemy części poprzez poznanie całości, lub gdy rozmaite rzeczy widzimy w lustrze. Bóg zaś, jak to już omówiliśmy⁴, widzi wszystko w jednym, mianowicie w Sobie samym; widzi więc wszystko naraz, a nie po kolei.

Także i drugi bieg myśli jest zgoła obcy Bogu. Najpierw dlatego, że zakłada dopiero co wykluczony u Boga pierwszy typ biegu myśli; ktokolwiek bowiem wyciąga wnioski z zasad, nie chwytą myślą naraz jednego i drugiego. Potem dlatego, że ten tok myśli biegnie od tego, co wiadome, do tego, co niewiadome, że więc - co chyba jest jasne - znajomość zasad jeszcze nie jest znajomością wniosku, i że nie poznaje się wniosku w zasadzie, w przesłankach, ale z zasad, z przesłanek. Wtedy zaś kończy się ten bieg myśli, czyli rozumowanie,

gdy sprowadziwszy skutki do swoich przyczyn, widzi się je w nich; wówczas dopiero ustaje rozumowanie. A ponieważ Bóg widzi swoje skutki w Sobie samym jako w ich przyczynie, dlatego Jego poznawanie wyklucza bieg myśli, tj. rozumowanie.

Na 1. Owszem, myśleć aktualnie można tylko o jednym, ale - jak to już powiedzieliśmy⁵ - w tym jednym może myśl widzieć wiele.

Na 2. Bynajmniej nie twierdzimy, że Bóg najpierw poznaje przyczynę, a z kolei dopiero i poprzez nią - skutki, jakby wprawdzie Dlań nieznaną, ale że je poznaje w przyczynie; dlatego, z racji dopiero co wyluszczonej, wiedza Jego nie posługuje się przesłankami.

Na 3. Owszem, Bóg widzi o wiele lepiej niż my skutki przyczyn stworzonych w samych tychże przyczynach. Ale do znajomości tychże skutków nie wie Go, jak nas, znajomość przyczyn stworzonych; a więc wiedza Jego wcale nie jest przesłankowa.

Artykuł 8

CZY WIEDZA BOGA JEST PRZYCZYNĄ RZECZY ? /56/

Zdaje się, że wiedza Boga nie jest przyczyną rzeczy, bo:

1. Orygenes powiada: "Nie dlatego coś będzie, że Bóg wie, iż będzie, ale ponieważ będzie, dlatego Bóg wie o tym, nim się stanie"¹.

2. Jeśli przyczyna, to i skutek. Otóż wiedza Boga jest wieczna. Jeśli przeto wiedza Boga jest przyczyną rzeczy stworzonych, wydaje się, że stworzenia istnieją wiecznie.

3. Przedmiot wiedzy istnieje pierwiej niż wiedza o nim, no i jest, jak uczy Filozof², miarą wiedzy. Jakżesz więc to, co późniejsze i mierzone, może być przyczyną? A więc wiedza Boga nie jest przyczyną wszechrzeczy.

Wbrew temu są słowa Augustyna: "Bóg zna wszystkie stworzenia cielesne i duchowe nie dlatego, że istnieją; istnieją bowiem właśnie dlatego, że Bóg je zna"³.

Odpowiedź: Tak, wiedza Boga jest przyczyną rzeczy. Uzasadnienie :

Wiedza Boga tak się ma do wszystkich rzeczy stworzonych, jak się ma wiedza - geniusz artysty do dzieł sztuki. Otóż wiedza - geniusz artysty' jest przyczyną twórczą dzieł sztuki; a tym, co w artyście dokonuje dzieł jest jego myśl; stąd też forma myśli musi być w nim początkiem działania, tak jak ciepło jest początkiem ogrzewania.

Należy tutaj zauważyć, że forma naturalna jest początkiem działania nie o ile jest formą przebywającą w tym, któremu daje istnienie, ale o ile ma w sobie pochop czy skłonność do wywoływania skutków⁴. Podobnie i forma myślowa jest początkiem działania, nie o ile przebywa tylko w myślicielu, ale o ile łączy się do niej skłonność czy siła do wywołania skutków, a jest nią wola. Skoro bowiem forma myślowa obejmuje przeciwstawniki /57/ (jako że w ogóle jedna i ta sama wiedza zajmuje się rzeczami przeciwstawnymi), nigdy by, zdaniem Filozofa⁵, nie dokonała określonego skutku, gdyby siła dążnościowa czy pożądarkowa - *appetitus* - nie wyznaczyła jej jednego określonego skutku. /58/

Jeśli idzie o Boga, to, ponieważ u Niego myśleć i istnieć stanowią jedno, jasne, że tym, co w Nim powoduje rzeczy, jest Jego myśl. Wynika z tego koniecznie, że wiedza Boga jest przyczyną rzeczy o ile łączy się do niej Jego wola. Stąd to wiedzę Boga, o ile jest przyczyną rzeczy, zwykło się nazywać: *Scientia approbationis*, tj. wiedza przy współdziałaniu woli. /59/

Na 1. Orygenes ma na uwadze gołą wiedzę, bez współdziałania woli, a jak dopiero powiedzieliśmy, wiedza tylko przy współdziałaniu woli ma charakter przyczyny, nigdy zaś sama. Natomiast jego słowa: "Ponieważ to i owo będzie, Bóg to przewiduje (*praescit*)", są prawdą, jeśli "ponieważ" wskazuje na przyczynowość jaką zawiera każde następstwo czy wynikanie; ma to taki sens: jeżeli jakieś rzeczy będą, wynika z tego, że Bóg o nich wprawdzie wiedział. Nie są prawdą, jeśli "ponieważ" oznacza przyczynę istnienia czegoś; wszak rzeczy przyszłe nie są przyczyną tego, że Bóg wie o nich. /60/

Na 2. Wiedza Boża jest przyczyną rzeczy w ten sposób, w jaki te rzeczy są w niej. Otóż wiedza Boga wcale nie zawiera w sobie tego, żeby te rzeczy istniały wiecznie. Z tego więc, że wiedza Boga jest wieczna, wcale nie wynika, że i stworzenia są wieczne⁶.

Na 3. Rzeczy naturalne stoją w środku między wiedzą Boga a wiedzą naszą; my przecież bierzemy naszą wiedzę od rzeczy naturalnych, tych zaś Bóg jest przyczyną przez swoją wiedzę. Stąd to: jak rzeczy naturalne - przedmiot naszej wiedzy - istnieją wcześniej niż nasza wiedza o nich i są jej miarą, tak też wiedza Boga poprzedza rzeczy naturalne i jest ich miarą. /61/ Tak np. jakiś dom stoi w środku między wiedzą - myślą budowniczego, który go zbudował, a wiedzą człowieka, który tę wiedzę nabywa, badając dom już zbudowany.

Artykuł 9

CZY WIEDZA BOGA ROZCIAGA SIĘ NA TO, CO NIE ISTNIEJE ?

Zdaje się, że Bóg nie zna tego, co nie istnieje, bo:

1. Wiedza Boga rozciąga się tylko na to, co prawdziwe; a ponieważ to, co prawdziwe i byt są zamienne, tożsame, dlatego wiedza Boga nie obejmuje tego, co nie istnieje.

2. Wiedza wymaga podobieństwa między tym, kto wie, a tym, co wie. Czy może jednak mieć jakiś podobieństwo do Boga, który jest samym istnieniem, to, co nie istnieje? A więc to, co nie istnieje, nie podpada pod wiedzę Boga.

3. Wiedza Boga jest przyczyną tego, co Bóg wie. Lecz to, co nie istnieje, nie ma przyczyny bo w ogóle niebył nie ma przyczyny. A więc Bóg nie ma wiedzy tego, co nie istnieje.

Wbrew temu pisze Apostoł o Bogu: "To, co nie istnieje, powołuje do istnienia"¹.

Odpowiedź: Bóg wie wszystko, cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje. Nic zaś nie przeszkadza, by to, co zasadniczo nie istnieje, ~stniało w jakiś sposób. To bowiem zasadniczo istnieje, co rzeczywiście, aktualnie istnieje; co zaś nie istnieje rzeczywiście, aktualnie, istnieje potencjalnie, czyli leży w mocy: albo samego Boga, albo stworzenia; bądź to w mocy czynnej - aktywnej, bądź też biernej²: czy to w myśli, czy w wyobraźni, czy w jakim bądź innym sposobie oznaczania. Cokolwiek przeto stworzenie może uczynić, pomyśleć lub powiedzieć, i także czegokolwiek On Sam może dokonać: wszystko to Bóg wie, choćby aktualnie nie istniało. W tym też tylko znaczeniu można powiedzieć, że Bóg wie i to, co nie istnieje.

Spośród tego zaś, co aktualnie nie istnieje należy wyodrębnić :

Pierwsze, to co aktualnie nie istnieje, ale było lub będzie; i wszystko to Bóg obejmuje swoją wiedzą: patrząc na to. Wiedza ta zwie się *scientia visionis* - wiedza patrzenia; Bóg bowiem spojrzeniem swoim, które jest zawsze teraźniejsze, obejmuje cały czas i zarazem wszystko, co w jakimkolwiek czasie istnieje, jako obecne sobie w teraźniejszości³. Jest tak dlatego, że "myśleć" Boga, utożsamiające się z Jego istnieniem, jest mierzone wiecznością, a ta, wykluczając wszelkie następstwo chwil, mieści w sobie cały czas.

Drugie, to, co wprawdzie leży w mocy Boga lub stworzenia, jednakowoż ani wcale nie istnieje, ani nie istniało, ani też istnieć nie będzie. Wszystko to Bóg obejmuje swoją wiedzą: nie patrząc na to, ale po prostu tylko myśląc o tym; zwie się to: *scientia simplicis intelligentiae*, czyli wiedza gołego myślenia. Nazwano tę wiedzę właśnie tak z tego powodu, że to wszystko, na co my patrzymy, ma swoje istnienie poza nami i jest odrębne od nas; [u Boga jest wprost przeciwnie: jest w Nim i jest Nim] . /62/

Na 1. Co nie istnieje aktualnie, istnieje w mocy czyjejs i tak też jest prawdziwe; wszak prawdą jest, że istnieje w czyjejs mocy. W ten sposób podpada pod wiedzę Boga.

Na 2. Ponieważ Bóg jest samym istnieniem i Jego jedynym źródłem, dlatego też o tyle każda rzecz istnieje, o ile przypadło jej w udziale podobieństwo Boga. Podobnie jak o tyle coś jest ciepłe, o ile ma udział w ciepłe. W ten sposób i te rzeczy, które są w możliwości - aczkolwiek aktualnie nie istnieją - o tyle są poznawane przez Boga, o ile mają udział w istnieniu i podobieństwie Boga⁴.

Na 3. Wiedza Boga jest przyczyną rzeczy przy współudziale woli. Nie wszystko więc, co Bóg wie, musi mieć istnienie obecnie, dawniej czy w przyszłości, ale tylko to, co Bóg chce by istniało, lub pozwala na to, czyli dopuszcza to. Ponadto: nie ma tego w wiedzy Boga, że rzeczy te mają istnieć, ale tylko, że mogą istnieć.

Artykuł 10

CZY BÓG POZNAJE ZŁO ?

Zdaje się, że Bóg zła nie poznaje, bo:

1. Zdaniem Filozofa¹, nie poznaje utraty czy braku ta myśl, która nie jest w możliwości. Lecz zło, jak twierdzi Augustyn² jest utratą czy brakiem dobra. A ponieważ, co widać z powyższych³, myśl Boga nigdy nie jest w możliwości, zawsze bowiem jest zaktualizowana, dlatego wydaje się, że Bóg nie poznaje zła.

2. Każda wiedza albo jest przyczyną przedmiotu poznawanego, albo jest skutkiem przezeń spowodowanym⁴. Lecz wiedza Boga ani nie jest przyczyną zła, ani też nie jest przezeń spowodowana. A więc wiedza Boga nie rozciąga się na to, co złe.

3. Każdą rzecz poznaje się albo poprzez jej podobiznę, albo poprzez jej przeciwstawnika. Lecz, jak z dotychczasowych wywodów wynika⁵, Bóg poznaje wszystko w Swojej własnej istocie, a ta ani nie jest podobizną zła, ani też zło nie jest jej przeciwstawnikiem; mówi bowiem Augustyn⁶, że nic nie jest przeciwstawne Bożej istocie. A więc Bóg nie poznaje zła.

4. Nie poznaje się doskonale tego, co poznaje się nie wyrost w nim samym, ale poprzez coś innego. Lecz Bóg, nie poznaje zła wprost w nim samym; gdyby tak musiałyby ono istnieć w Bogu, jako że to, co się poznaje, musi być w poznawcy. Nie poznaje go też poprzez coś innego, mianowicie poprzez dobro, gdyż w takim razie poznawałby je niedoskonale, co jest niemożliwe, gdyż w Bogu żadne poznanie nie może być niedoskonale. A więc zło nie podpada pod wiedzę Boga.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: "Piekło i zatracenie (otwarte) przed Panem"⁷.

Odpowiedź: Kto poznaje jakąś rzecz doskonale, musi wiedzieć o wszystkim, co się jej może przydarzyć. Otóż istnieją takie dobra, którym może się przydarzyć, że ulegną skażeniu ze strony zła. Stąd też Bóg nie poznawałby doskonale dobra, gdyby nie poznawał i zła. Skoro zaś każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile istnieje i jest czymś - a sedno zła polega na tym, że jest utratą dobra⁸ - dlatego Bóg przez to samo, że poznaje dobro, poznaje i zło; tak jak przez światło poznaje się ciemności. Tę to myśl tak oddaje Dionizy. "Bóg z siebie samego bierze widzenie ciemności; nie dzięki czemu innemu, jak właśnie dzięki światłu widzi ciemności"⁹.

Na 1. Zdanie Filozofa należy tak rozumieć: Myśl, która nie jest w możliwości, nie poznaje braku poprzez brak w niej istniejący. Jest to zgodne z tym, co nieco wyżej powiedział, mianowicie że punkt i wszystko, co niepodzielne, bywa poznawane poprzez brak podziału. Jest tak dlatego, że formy niezłożone i niepodzielne są w naszej myśli, nie w rzeczywistości, lecz w możliwości tylko. Bo gdyby były w niej w rzeczywistości, nasza myśl nie poznawałaby ich poprzez utratę (brak) podziału. To właśnie duchy czyste, oderwane od materii, poznają to, co niezłożone, nie poprzez utratę (brak). A więc Bóg poznaje zło nie poprzez utratę (brak) w Sobie istniejącą, ale poprzez dobro przeciwstawne tej utracie.

Na 2. Wiedza Boga nie jest przyczyną zła; jest przyczyną dobra, poprzez które bywa zło poznawane. /63/

Na 3. Chociaż zło nie przeciwstawia się istocie Boga, która przecież nie może podlegać skażeniu ze strony zła, przeciwstawia się jednak skutkom, czyli dziełom Boga; te zaś Bóg poznaje w Swojej istocie; a poznając je, poznaje równocześnie i zło im przeciwstawne.

Na 4. Wtedy poznanie czegoś poprzez coś innego świadczy o niedoskonałości poznania, gdy da się to poznać samo w sobie. Lecz zła nie da się poznać samego w sobie, gdyż jego sedno tkwi w tym, że jest utratą - brakiem dobra. Nie da się go więc ani określić, ani poznać inaczej, jak tylko poprzez dobro.

Artykuł 11

CZY BÓG POZNAJE POSZCZEGÓŁY ?

Zdaje się, że Bóg nie Poznaje poszczegółów, bo:

1. Myśl Boga jest na wyższym poziomie niematerialności niż myśl ludzka. Lecz myśl ludzka swoim poziomem niematerialności nie poznaje poszczegółów; tak bowiem uczy Filozof: "Rozum poznaje ogóły, zmysł - poszczegóły"¹. A więc Bóg nie zna poszczegółów.

2. W człowieku te tylko władze poznają poszczegóły, które odbierają wrażenia materialne, nieoderwane od materialnych przyległości. Lecz w Bogu rzeczy są w najwyższym stopniu oderwane od wszelkiej materialności. A więc Bóg nie poznaje poszczegółów.

3. Każde poznanie odbywa się za pomocą jakiejś podobizny. Lecz jak się zdaje, w Bogu nie istnieje podobizna jako takich. Czemu? Bo czynnikiem stanowiącym o poszczegółności jest materia²; ta zaś jako że jest czystą możliwością, jest nie do pomyślenia w Bogu - czystej rzeczywistości³. A więc poznaje poszczególnych rzeczy.

Wbrew temu pisze Księga Przysłów: "Wszystkie drogi człowieka są jawne przed oczyma Jego"⁴.

Odpowiedź: Tak, Bóg poznaje poszczegóły. Uzasadnienie:

Jak to widać z powyższych⁵, wszystkie doskonałości spotykane u stworzeń istnieją uprzednio w Bogu w o wiele większej mierze. Lecz poznawanie poszczegółów przez nas świadczy o naszej doskonałości. A więc konieczny wniosek: Bóg poznaje poszczegóły. Również i Filozofowi wydaje się to być niesłuszne, żeby Bóg nie poznawał czegoś, co my poznajemy; rozprawiając się z Empedoklesem⁶ powiada nawet, że jego byłby najgłupszy, skoro nie wie, co to niezgoda. /64/

Nadmienić tutaj trzeba, że doskonałości, które w niższych bytach występują jako rozdrobnione i rozliczne, w Bogu stanowią niezłożoną jedność; i dlatego my inną władzą poznajemy ogóły i to, co niematerialne, a inną poszczegóły materialne. Bóg zaś poznaje jedno i drugie swoją jedną niezłożoną myślą⁷.

Jak zaś poznaje poszczególne jedni⁸ tak tłumaczą: Bóg poznaje poszczególne, bo zna ich przyczyny ogólne; niczego bowiem nie ma w jakimś z poszczególnych, co by nie powstało z jakiejś przyczyny ogólnej; i dają taki przykład: Gdyby astrolog znał wszystkie ogólne ruchy ciał niebieskich, mógłby przepowiedzieć wszystkie przyszłe zaćmienia.

Ale to tłumaczenie jest niewystarczające. Czemu? Bo poszczególne otrzymują od przyczyn ogólnych jakoweś formy istnienia i siły. Ilebaż by ich jednak zbiegło się razem, nie utworzą jednostki-poszczegółu inaczej, jak tylko za sprawą materii jednostkowej; np. kto by wiedział o Sokratesie to tylko, że jest białej rasy, synem Sofroniusza i jeszcze tego pokroju to i owo, właściwie mówiąc nie wie, co to Sokrates jako ten oto człowiek. Dlatego też, według tego wyjaśnienia, Bóg nie poznawałby rzeczy poszczególnych w tym, co stanowi sedno ich poszczegółowości.

Drudzy zaś tak wyjaśniają: Bóg przez to poznaje poszczególne, że przywodzi przyczyny ogólne do poszczególnych skutków⁹.

Ale to wyjaśnienie nic nie jest warte. Czemu? Bo nikt nie może przywieźć kogoś do czegoś, jeśli wpieryw tego nie pozna; owe więc przywiedzenie nie może być racją poznawania poszczególnych, skoro zakłada ich poznanie.

Nasze wyjaśnienie jest inne; oto ono. Wyżej powiedzieliśmy¹⁰, że Bóg jest przyczyną rzeczy swoją wszechwiedzą. Stąd tak daleko sięga Jego wiedza, jak daleko sięga Jego przyczynowość. Otóż moc twórcza Boga rozciąga się nie tylko na formy, które jak wiemy stanowią o znajomości ogólnej i o ogólnym charakterze rzeczy, ale także, jak to jeszcze wyłożymy¹¹, i na materię. A ponieważ od materii właśnie poszczególne biorą ujednostkowanie, dlatego z konieczności wiedza Boga musi rozciągać się i na poszczególne. /65/ Skoro więc Bóg poznaje wszystko, co nie jest Nim, w Swojej istocie, jako że też istota jest podobizną - prawzorem rzeczy i ich twórczym początkiem, dlatego Jego istota musi być wyczerpującym początkiem, czyli ośrodkiem poznania wszystkiego, co za Jego sprawą się staje, i to nie tylko ogólnego, ale także i poszczególnego. To samo także trzeba by było rzec o wiedzy artysty rzeźbiarza, gdyby jego twórczość rozciągała się na całą rzecz, a więc nie tylko na formę, ale i na materiał. /66/

Na 1. Nasza myśl odrywa, czyli ogałaca swoją formę poznawczą z pierwiastków jednostkowych; i dlatego forma poznawcza naszej myśli nie może być podobizną tychże pierwiastków jednostkowych; z tego to powodu nasza myśl nie poznaje poszczególnych¹². Lecz forma poznawcza myśli Boga - wiadomo, jest nią samą istota Boga - jest niematerialna nie drogą odrywania czy ogałacania, ale sama w sobie, będąc początkiem wszystkich pierwiastków wchodzących w skład rzeczy czy to są pierwiastki gatunkowe, czy jednostkowe. I dlatego przez taką formę poznawczą Bóg poznaje nie tylko ogół, ale i poszczególne.

Na 2. Wprawdzie forma poznawcza myśli Boga sama w sobie wyklucza wszelkie przyległości materialne, w jakie ubrane są wrażenia odbierane przez wyobraźnię i zmysły, to jednak, jak już powiedziano¹³, moc jej rozciąga się na to, co niematerialne i materialne.

Na 3. Materia - w tym, co jest w niej potencjalne, możebne - odbiega od podobieństwa do Boga; zachowuje jednak jakoweś Doń podobieństwo, mianowicie co do tego, że ma przynajmniej takie właśnie: potencjalne istnienie¹⁴.

Artykuł 12

CZY BÓG MOŻE POZNAWAĆ TO, CO NIESKOŃCZONE ? /67/

Zdaje się, że Bóg nie może poznawać tego, co nieskończone, bo:

1. To, co nieskończone, jako takie jest i nieznanne. Czemu? Bo Filozof o tym, co nieskończone, mówi: "Kto bierze jakąś jego ilość, zawsze pozostaje coś jeszcze poza nią do wzięcia"¹. A Augustyn tak pisze: "Wszystko, co wiedza ogarnia, przez poznawcę zostaje ogarnięte i tak staje się skończone"². Nigdy jednak to, co nieskończone, nie może być skończone; nie może więc być ogarnięte wiedzą Boga.

2. Powiesz: To, co samo w sobie jest nieskończone staje się skończone dla wiedzy Boga. Odpowiadam nauką Filozofa³: Sedno rzeczy nieskończonej tkwi w tym, że nie da się przez nie przebrnąć, a skończonej, że da się przez nią przebrnąć. Lecz, jak uczy Filozof⁴, przez to, co nieskończone, nie może przebrnąć ani ten, kto skończony, ani ten, kto nieskończony. A więc to, co nieskończone, nie może być skończone ani przez to co skończone, ani także przez to, co nieskończone. W ten sposób to, co nieskończone, wcale nie jest skończone dla wiedzy Boga, która jest nieskończona.

3. Wiedza Boga jest miarą tego, co Bóg wie. Lecz sprzeczne z samym pojęciem rzeczy nieskończonej jest, by dała się mierzyć. A więc Bóg nie może wiedzieć tego, co nieskończone.

Wbrew temu Augustyn pisze: "Wprawdzie nie istnieje żadna liczba nieskończonych liczb, to jednak może ją ogarnąć myśl tego, którego wiedza nie cierpi ograniczeń liczb"⁵.

Odpowiedź: Ponieważ, jak już wykazaliśmy⁶, Bóg wie nie tylko to, co aktualnie istnieje, ale także i to, co leży w mocy Swojej lub stworzenia, to zaś, jak każdy widzi jest nieskończone dlatego trzeba odpowiedzieć, że wiedza Boga rozciąga się i na to, co nieskończone, czyli że Bóg je zna.

Otóż zdaniem niektórych, wiedza patrzenia Boga - wiadomo, dotyczy ona tego, co jest, było lub będzie - nie dotyczy tego, co nieskończone, bo według wiary świat nie istnieje wiecznie ani też rozradzanie się i ruch nie będą trwały wiecznie⁷, przeto i jednostki nie będą się mnożyć w nieskończoność.

Przyjrząwszy się jednak bliżej jesteśmy zmuszeni powiedzieć, że wiedza patrzenia Boga rozciąga się również i na to, co nieskończone. Czemu? Bo Bóg zna także myśli i uczucia serc; te zaś będą się mnożyć w nieskończoność, jako że stworzenia rozumne będą trwać bez końca. Jest tak dlatego że poznanie każdego poznawcy ma zasięg zależnie od charakteru formy poznawczej, która jest początkiem poznawania. Otóż forma zmysłowa, która jest w zmyśle, jest podobizną jednej tylko jednostki, i dlatego za jej pomocą można poznać tylko jedną jednostkę. Natomiast forma poznawcza naszej myśli jest podobizną rzeczy co do jej natury gatunkowej. a ta może przypaść w udziale nieskończonej ilości jednostkom; i dlatego nasza myśl za pomocą formy poznawczej człowieka poniekąd poznaje nieskończoną ilość ludzi: nie o ile ludzie ci są od siebie odrębni, ale o ile uczestniczą w naturze gatunku. Powodem tego jest to, że forma poznawcza naszej myśli nie jest podobizną ludzi co do ich pierwiastków jednostkowych, ale co do ich pierwiastków gatunkowych.

Jeśli idzie o istotę Boga, poprzez którą myśl Boga poznaje, to jest ona aż nazbyt dostateczną podobizną wszystkiego, co istnieje, lub może istnieć, i to nie tylko co do pierwiastków wspólnych, ale także, jak wykazano⁸, co do pierwiastków własnych każdej rzeczy. Wychodzi więc na to, że Bóg swoją wiedzą poznaje rzeczy nieskończone, i to także w tym, czym są odrębne od siebie.

Na 1. Według Filozofa⁹ "być nieskończonym" przysługuje przede wszystkim ilości. Ilość zaś z sedna swego, to układ części. Zatem poznać coś nieskończonego według właściwego mu sposobu, znaczy: poznać część za częścią. Aliści w ten sposób nikt nie zdoła poznać tego, co nieskończone. Czemu? Bo jakkolwiek by wziąć ilość części, zawsze pozostanie coś jeszcze poza nią do wzięcia. Ale Bóg nie poznaje tego, co nieskończone w ten sposób, że liczy część za częścią; jak to już bowiem powiedzieliśmy¹⁰, poznaje wszystko naraz, bez następstwa. Zatem nic nie przeszkadza, by poznawał to, co nieskończone.

Na 2. "Przebrnąć" wskazuje na jakoweś następowanie części czy etapów; i już samo to mówi, że tego, co nieskończone, nie może przebrnąć ani ten, kto skończony, ani ten, kto nieskończony. Natomiast "ogarnąć" myślą, z sedna swego wymaga i starczy. zrównania myśli z przedmiotem poznawanym; wtedy bowiem uważamy, że myśl coś ogarnęła, gdy to do istna poznała, tak że już więcej poza tym nic nie zo stało do ogarnięcia. Wcale więc nie jest sprzeczne z pojęciem "nieskończonego" to, że jest ogarnięte myślą przez kogoś nieskończonego. I tak: O tym, co samo w sobie jest nieskończone, można powiedzieć, że jest skończone dla wiedzy Boga, jako ogarnięte myślą, a nie jako przebrnięte.

Na 3. Owszem, wiedza Boga jest miarą rzeczy, ale nie jest to miara ilościowa; tej bowiem rzeczy nieskończone nie mają; jest miarą w tym sensie, że mierzy istotę i prawdę rzeczy. Każda przecież natura rzeczy o tyle ma z prawdy o ile ziszcza i jest odbiciem wiedzy Boga; tak, jak dzieło sztuki o tyle jest autentyczne, prawdziwe, o ile jest zgodne ze sztuką [wiedzą artysty]¹¹.

Przypuściwszy nawet rzeczywiste istnienie jakichś ilości nieskończonych co do liczby np. nieskończona liczba ludzi, albo jakichś ciągłych ilości nieskończonych, np. - jak to niektórzy w starożytności głosili - gdyby powietrze było nieskończone, to i tak jasne jest, że te ilości nieskończone miałyby określone i skończone istnienie, a to dlatego, że istnienie ich musiałyby być ujęte w granice określonych natur, a jeśli tak, to ilości te podlegałyby mierze wiedzy Boga.

Artykuł 13

CZY WIEDZA BOGA ROZCIĄGA SIĘ NA PRZYSZŁE PRZYGDNIKI? /68/

Zdaje się, że wiedza Boga nie rozciąga się na przyszłe przygodniki, bo.

1. Przyczyna konieczna powoduje konieczny skutek. Otóż, jak wyżej powiedziano¹, wiedza Boga jest przyczyną rzeczy Przezeń poznawanych. A ponieważ wiedza Boga jest konieczną, dlatego i rzeczy Przezeń poznawane są konieczne, a nie przygodne. A jeśli tak, to wiedza Boga nie rozciąga się na przygodniki.

2. Zgodnie z zasadami logiki, z każdym zdaniem warunkowym jest tak, że jeśli nadrzędnik jest bezwzględnie konieczny, to i podrzędnik musi być bezwzględnie konieczny. Tak się bowiem ma nadrzędnik do podrzędnika, jak się mają zasady do wniosku; wiadomo zaś z nauki Filozofa², że z zasad koniecznych może tylko wynikać konieczny wniosek. Otóż zdanie warunkowe: "Jeśli Bóg wiedział, że to się stanie, stanie się", jest prawdą, gdyż wiedza Boga dotyczy tylko prawdy. Nadrzędnik zaś tego zdania warunkowego jest bezwzględnie konieczny już to dlatego, że jest czymś wiecznym, już to dlatego, że jest wyrażony w czasie przeszłym. A więc i

podrządnik jest bezwzględnie konieczny; a jeśli tak, to wszystko, co Bóg wie, jest konieczne. I tak wychodzi na to, że wiedza Boga nie rozciąga się na przygodniki.

3. Wszystko, co wie, musi koniecznie istnieć, skoro i to wszystko, co my wiemy, musi koniecznie istnieć, a chyba wiedza Boga jest pewniejszą od naszej. Lecz każdy przyszły przygodnik ma to do siebie, że nie musi istnieć. A więc Bóg nie wie o żadnym przyszłym przygodniku.

Wbrew temu pisze Psalmista: "On, który ukształtował każdemu z nich serce, On, który zważa na wszystkie ich czyny"³, a ma na myśli ludzi. Otóż postęпки ludzkie jako że są dziełem wolnej woli, są przygodne. Zatem Bóg zna przyszłe przygodniki.

Odpowiedź: Ponieważ Bóg, co wyżej uzasadniono⁴, zna wszystko: nie tylko to, co rzeczywiście istnieje, ale i to, co leży w Jego lub stworzenia mocy, a wiele z tego, co leży w mocy stworzenia, to przygodniki dla nas przyszłe, dlatego trzeba jako wniosek powiedzieć, że Bóg zna przyszłe przygodniki.

Aby to zrozumieć trzeba zaznaczyć, że przygodnik może być ujmowany dwojako. pierwsze, sam w sobie, o ile już istnieje; i tak nie uważa się go za przyszły, ale za obecny w teraźniejszości; nie uważa się go też za taki, co może istnieć lub nie, ale za jeden ściśle określony fakt, dzięki czemu może stać się przedmiotem nieomylnego i pewnego poznania, dajmy na to: poznania zmysłu wzroku; np. widzę, że Sokrates siedzi.

Drugie, o ile jest jeszcze w swojej przyczynie; i tak uważa się go za przyszły; nie jest on więc jeszcze jakimś jednym określonym faktem, bo nie wiadomo czy zajdzie, czy nie, a jeśli zajdzie, to: tak czy owak; a to dlatego, że przyczyna przygodna niekoniczona może powodować przeciwstawne, nieokreślone skutki. I z tego powodu taki przygodnik nie może stać się przedmiotem czyjegoś pewnego poznania; ktokolwiek by więc znał skutek przygodny li tylko w jego przyczynie, znajomość czyli wiedza ta byłaby zwykłym przypuszczeniem. /69/

Bóg zaś poznaje wszystkie przygodniki nie tylko w ich przyczynach, ale także o ile każdy z nich cieszy się już swoim własnym rzeczywistnym bytem. I chociaż przygodniki zjawiają się na świecie według następstwa, kolejno, to jednak Bóg nie poznaje ich tak, jak my: kolejno, według ich następowania po sobie, ale równocześnie naraz; a to dlatego, że Jego poznanie, tak jak i Jego istnienie, ma za miarę wieczność; ta zaś, jak to już powiedziano⁵, istniejąc cała naraz, obejmuje wszelki czas. Stąd to wszystkie zjawiska czy zdarzenia, dokonujące się w czasie, stoją odwiecznie przed Bogiem jako obecne teraz; i to nie tylko z tego względu, jak to niektórzy mniemają, że Bóg zawiera zawsze w sobie obecne idee wszystkich rzeczy, ale i dlatego, że Jego spojrzenie odwiecznie obejmuje wszystko jako istniejące przed Nim obecnie teraz.

Jasne więc, że Bóg poznaje nieomylnie przygodniki, gdyż stoją przed Jego oczyma jako teraz obecne; mimo to jednak, w odniesieniu do swoich bliższych przyczyn, są to przyszłe przygodniki.

Na 1. Owszem, przyczyna naczelną jest konieczna; jednakowoż skutek może być przygodny, gdy jego najbliższa przyczyna jest przygodna. Tak np. kiełkowanie rośliny jest przygodne ze względu na jego przyczynę najbliższą, aczkolwiek przyczyna pierwsza tegoż kiełkowania: słońce, jego działanie i ruch, jest konieczna. Podobnie i to, co Bóg wie, jest przygodne wobec przyczyny najbliższej, aczkolwiek wiedza Boga która jest przyczyną naczelną jest konieczna.

Na 2. Niektórzy twierdzą, że ów nadrządnik: "Bóg wiedział, że w przyszłości zaistnieje dany przygodnik", nie jest konieczny, lecz przygodny, a to dlatego, że użyty w nim czas przeszły odnosi się do tego, co będzie w przyszłości. - Ale to nie przekreśla jego konieczności, bo to, co odnosiło się do przyszłości, musiało się odnosić, choć niekiedy to, co miało być w przyszłości, wcale się nie stanie.

Zdaniem innych, ów nadrządnik jest przygodny, a to dlatego, że jest złożony z tego, co konieczne i przygodne, podobnie jak i zdanie. "Sokrates, to człowiek biały" jest przygodne. - Ale i ta racja nic nie jest warta; gdy bowiem mówię: "Bóg wiedział, że dany przygodnik zaistnieje w przyszłości", w zdaniu tym: "przygodnik" nie jest głównym członem zdania, ale stanowi jedynie materię słowa, [czyli pełni rolę

uboczną, bez wpływu na sens zdania]; stąd jego przygodność czy konieczność nie ma żadnego wpływu na to, by zdanie było konieczne czy przygodne, prawdziwe czy fałszywe. W ten sposób bowiem byłoby równie prawdą, gdybym powiedział: "Człowiek to osioł", jak gdybym powiedział: "Sokrates biegnie", lub: "Bóg istnieje". To samo dotyczy konieczności i przygodności w powyższym zdaniu.

Naszym zdaniem, ów nadrządnik jest bezwzględnie konieczny. Nie wynika jednak z tego, że, jak mniemają niektórzy, i podrządnik jest bezwzględnie konieczny, a to dlatego, że - jak mówią - nadrządnik jest przyczyną dalszą podrządnika, który ze względu na swoją przyczynę najbliższą jest przygodny. - Ale ta ich racja niczego nie dowodzi. Czemu? Bo byłoby błędne takie zdanie warunkowe, którego nadrządnik byłby przyczyną dalszą konieczną, a podrządnik skutkiem przygodnym; to tak, jakbym powiedział. "Jeśli słońce się porusza, działa, będzie rośla trawa".

Trzeba więc rzecz inaczej uzasadnić. Otóż gdy w nadrządniku jest mowa o jakimś działaniu duszy, podrządnik trzeba ujmować nie w swoim bycie rzeczywistym, nie w sobie samym, ale według tego istnienia, jakie ma w duszy. Wiadomo przecież, że inne jest istnienie rzeczy samej w sobie, a inne w duszy. Tak np. zdanie: "Jeśli dusza o czymś myśli, to jest to coś niematerialnego", ma sens: coś jest niematerialne według swego istnienia w myśli, a nie według swojego istnienia rzeczywistego, czyli samo w sobie. Na podobieństwo

tego, w zdaniu: "Jeśli Bóg coś przewidział, to się stanie", podrzędnik: "Stanie się", należy brać w sensie: o ile podlega wiedzy Boga; a więc o ile stanowi dla Boga terażniejszość. W tym znaczeniu jest tak samo konieczny, jak i nadrzędnik; jak bowiem mówi Filozof: "Istnienie każdej rzeczy, jak długo istnieje, jest konieczne"⁶.

Na 3. Wszystko, co ziszcza się w czasie, my poznajemy według praw czasu, czyli według następstwa, kolejno; Bóg zaś poznaje to w wieczności, która jest ponad czasem. Wynika z tego, że my poznając przyszłe przygodniki takimi, jakimi są - nie poznajemy ich jako pewne; poznaje je zaś jako pewne sam tylko Bóg, ponieważ widzi je w myśli, która jest wieczna, ponad czasem. Tak np. człowiek idący drogą, nie widzi tych, co kroczą za nim. Ale ktoś obejmujący wzrokiem z dalsza, z góry, całą drogę, widzi naraz wszystkich nią kroczących.

I dlatego, jeśli my poznajemy jakąś rzecz, rzecz ta musi koniecznie istnieć także i sama w sobie, czyli jako urzeczywistniona; nigdy zaś nie zdołamy poznać w sposób pewny samych w sobie przyszłych przygodników. Natomiast wszystko to, co Bóg wie, jak to powiedzieliśmy⁷, musi koniecznie istnieć takim sposobem, jakim podpada pod wiedzę Boga; nie musi zaś istnieć bezwzględnie koniecznie, jeśli się to ujmuje w swoich bliskich, własnych przyczynach.

I dlatego, jeśli idzie o zdanie: "Wszystko, co Bóg wie, musi koniecznie istnieć" zwykliśmy wprowadzać następujące rozróżnienie: albo w tym zdaniu ma się na uwadze rzecz, albo powiedzenie; jeśli rzecz, zdanie to ma sens rozłączny i jest błędne; ma bowiem sens: każda rzecz, o jakiej Bóg wie, jest konieczną; jeśli powiedzenie, zdanie to ma sens łączny i jest prawdziwe, ma bowiem sens: powiedzenie: to, co Bóg wie, istnieje, jest konieczne. /70/

Zdaniem jednak niektórych rozróżnienie to budzi sprzeciw; powiadają, że ono z powodzeniem stosuje się tylko do form odłączalnych od podmiotu. Np. zdanie, tak mówią, "To, co białe może stać się czarnym", jeśli idzie o powiedzenie, jest błędne; jest prawdziwe, jeśli idzie o samą rzecz; rzecz bowiem biała może stać się czarną. Za to powiedzenie: "To, co białe, jest czarne" nigdy nie może być prawdą. Natomiast rozróżnienie to nie stosuje się do form nieodłączalnych od podmiotu. Tak np. powiedzenie: "Czarny kruk może być białym" w obu wypadkach jest błędne. Otóż, że Bóg zna rzecz, jest czymś nieodłączalnym od rzeczy; jeśli bowiem Bóg wie o czymś, nie może to być dlań nieznanne.

Sprzeciw ten byłby słuszny, gdyby "być poznany" oznaczało jakąś cechę tkwiącą, jakby w podmiocie, w rzeczy. Tak jednak nie jest, oznacza bowiem czynność poznawczą; i dlatego, acz zawsze rzecz jest poznawana, można jednak też rzeczy poznawanej - ujmowanej samej w sobie - przypisać coś takiego, czego jej trzeba odmówić, o ile się nią zajmuje czynność poznawcza. Tak np. kamieniowi - samemu w sobie - przypisuje się byt materialny; ale odmawia się mu tego, o ile myśl się nim zajmuje. /71/

Artykuł 14

CZY I JAK BÓG POZNAJE SĄDY I WYPOWIEDZI LUDZKIE ? /72/

Zdaje się, że Bóg nie poznaje sądów i wypowiedzi ludzkich, bo :

1. Poznawać i tworzyć sądy i wypowiedzi, to rzecz myśli ludzkiej, o ile ona łączy i rozłącza pojęcia. Lecz myśl Boga wyklucza jakąkolwiek postać złożenia. A więc Bóg nie poznaje sądów i wypowiedzi ludzkich.

2. Wszelkie poznanie dokonuje się poprzez jakąś podobiznę czy przedstawicielstwo. Lecz w Bogu, całkowicie niezłożonym, nie istnieje żadna podobizna czy przedstawicielstwo sądów złożonych. A więc Bóg nie zna sądów i wypowiedzi ludzkich.

Wbrew temu pisze Psalmista: "Jahwe zna myśli ludzkie"¹. Lecz myśli ludzkie, to właśnie sądy i wypowiedzi człowieka. A więc Bóg poznaje sądy i wypowiedzi ludzkie.

Odpowiedź: Myśl ludzka ma moc tworzenia sądów. Bóg zaś, jak wyżej wykazano², wie o wszystkim, co leży w mocy swojej lub stworzenia. A więc trzeba koniecznie przyznać, że Bóg zna wszystkie sądy jakie człowiek może tworzyć. A jak je poznaje?

Otóż jak wszystko, co materialne, poznaje niematerialnie, a to, co złożone, niezłożenie, tak i sądy poznaje nie na sposób sądów, a więc nie tak, by w Jego myśli istniało łączenie i rozłączanie pojęć - właściwe sądom, ale każdy z nich poznaje niezłożonym aktem swojej myśli, ujmując od razu istotę każdego. To tak, jak byśmy my, poznawszy do istna czym jest człowiek, w tymże pojęciu człowieka widzieli wszystko, cokolwiek on zna o nim powiedzieć³. Ale człowiek tego uczynić nie zdoła; jego myśl musi przebiegać z jednego pojęcia na drugie; a to dlatego, że jej forma poznawcza, przedstawiając jedno, nie przedstawia drugiego⁴. Stąd też nasza myśl, np. pojmując czym jest człowiek, nie poznaje tym samym wszystkiego, co znamionuje człowieka, ale czyni to po kolei; dopiero urobione osobno i oddzielnie pojęcia składa w jedno, łącząc lub rozłączając je; i tak tworzy sąd, zdanie. Inaczej u Boga: forma poznawcza Boga - wiadomo, jest nią Jego istota - aż nazbyt

wystarczająco przedstawia wszystko! Stąd też Jego myśl, poznając własną istotę, poznaje zarazem istoty wszystkich rzeczy, no i to, co może zająć u nich.

Na 1. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby Bóg poznawał sądy na sposób ludzki: szukając związków zachodzących między pojęciami.

Na 2. W sądzie, jaki myśl tworzy, owo łączenie pojęć oznacza jakąś postać istnienia rzeczy; a wiadomo, istotą Boga jest istnienie! I tak Bóg przez Swoje istnienie, które stanowi Jego istotę, jest podobizną tego wszystkiego, co wyrażamy naszymi sądami i wypowiedziami.

Artykuł 15

CZY WIEDZA BOGA PODLEGA ZMIANOM ? /72a/

Zdaje się, że wiedza Boga podlega zmianom, bo:

1. Wiedza wyraża stosunek do swojego przedmiotu. Lecz to, co wyraża stosunek do stworzeń, przysługuje Bogu od zaistnienia czasu¹ i zmienia się stosownie do zmian zachodzących w stworzeniach. A więc i wiedza Boga zmienia się stosownie do zmian, zachodzących w stworzeniach.

2. Co Bóg może uczynić, może i wiedzieć. Bóg zaś może dużo więcej uczynić nad to, co czyni. Zatem i może więcej wiedzieć nad to, co wie. Tak więc wiedza Jego może być większa lub mniejsza, czyli zmieniać się.

3. Ongiś Bóg wiedział o przyszłym narodzeniu Chrystusa; obecnie nie wie o przyszłym narodzeniu Chrystusa, gdyż Chrystus już się nie narodził. Nie o wszystkim więc, co Bóg ongiś wiedział, wie teraz, a jeśli tak, to wiedza Jego wydaje się być zmienna.

*Wbrew temu czytamy u Jakuba, że u Boga "nie ma przemiany ani cienia zmienności"*².

Odpowiedź: Jak to widać z dotychczasowych wywodów³, wiedza Boga stanowi samo jestestwo Boga. Przeto jak jestestwo Boskie, co już wyżej uzasadniliśmy⁴, jest niezmienne, tak i Jego wiedza musi być całkowicie niezmienna.

Na 1. Pan, Stwórca itp. wyrażają stosunek do stworzeń, o ile one istnieją same w sobie⁵; natomiast wiedza Boga wyraża stosunek do stworzeń, o ile one istnieją w Bogu; każda bowiem rzecz wtedy staje się aktualnie poznawaną, gdy istnieje w poznawcy. Otóż rzeczy stworzone istnieją niezmiennie w Bogu, same w sobie zaś są zmienne.

Można i tak powiedzieć: Pan, Stwórca itp. wyrażają stosunki oparte o czynności, w naszym mniemaniu, przechodnie, kończące się na samychże stworzeniach takich, jakimi są same w sobie; z tego też powodu, zależnie od zmian zachodzących w stworzeniach, stosunki te orzekają zmiennie o Bogu. Natomiast: wiedza, miłość itp. wyrażają stosunki w Bogu; i jak mniemamy, wsobne - wsobnie istniejące/wzynno, dlatego orzekają o Bogu niezmiennie.

Na 2. Bóg zna także i to, co może uczynić, a nie czyni. Z tego jednak, że może uczynić więcej niż czyni, bynajmniej nie wynika, iż może więcej wiedzieć nad to, co wie; chyba żeby to się odnosiło do wiedzy patrzenia⁶, którą to wiedzą, powiadamy, Bóg wie to, co ma rzeczywiste istnienie w jakimkolwiek czasie. Z tego jednak, że Bóg wie, iż niejedno z tego, co nie istnieje, może istnieć, lub co istnieje, nie istnieć, bynajmniej nie wynika, że wiedza Jego jest zmienna, a tylko, że poznaje zmienność rzeczy. Gdyby jednak było coś takiego, o istnieniu czego Bóg by najpierw nie wiedział, a potem dopiero wiedział, wówczas Jego wiedza byłaby zmienna. Ale to być nie może, gdyż cokolwiek istnieje lub może istnieć w jakimkolwiek czasie, Bóg zna to swoją wiecznością. Już przeto samo twierdzenie, że coś istnieje w jakimkolwiek czasie, zmusza nas do przyznania, że Bóg wie o tym odwiecznie. I dlatego wcale nie można zgodzić się ze zdaniem, że Bóg może wiedzieć więcej nad to, co wie, gdyż w powiedzeniu tym kryje się twierdzenie, iż Bóg poznał coś, o czym przedtem nie wiedział.

Na 3. Dawniejsi nominaliści zarzut ten rozwiązywali, twierdząc, że następujące trzy zdania: Chrystus rodzi się, Chrystus narodzi się, Chrystus narodził się, znaczą jedno i to samo, a to dlatego, że wskazują na tę samą rzecz, mianowicie na narodzenie Chrystusa. Z tego według nich ma wynikać, że o czymkolwiek Bóg wiedział, wie. Czemu? Bo wie teraz, że Chrystus się narodził, a to według ich założenia znaczy to samo, że narodził się.

Ale to ich stanowisko jest błędne; już to dlatego, że w zdaniu odmienność części mowy i czasu zmienia sens zdania, już to dlatego, że w takim razie zdanie - raz uznane za prawdziwe - musiałoby zawsze być prawdziwe, to zaś sprzeczne jest z nauką Filozofa uczącego⁷, że wyrażenie: Sokrates siedzi, jest prawdziwe gdy siedzi, a błędne gdy wstanie.

Dlatego też owo zdanie: "O czymkolwiek Bóg wiedział, wie", trzeba uznać za nieprawdziwe, jeśli się je odnosi do rzeczy, o których mówi. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że wiedza Boga jest zmienna; jak bowiem bez naruszenia niezmienności swojej wiedzy Bóg o jednej i tej samej rzeczy wie, że raz jest, a raz jej nie ma, tak i bez naruszenia niezmienności swojej wiedzy wie, że jakieś zdanie o czymś raz jest prawdziwe, raz

błędne⁸. Wtedy wiedza Boga byłaby zmienna, gdyby Bóg poznawał sądy na sposób sądów, a więc tak, jak to czyni nasza myśl łącząc i rozłączając pojęcia; i dlatego poznanie nasze jest zmienne: i to albo pod względem prawdy-błędu, np. gdy rzecz się już zmieniła, a my wciąż to samo o niej mniemamy albo pod względem różnych mniemań o tej samej rzeczy, np. gdy najpierw mniemamy, że ktoś siedzi, a potem, że nie; ale ani jedno, ani drugie nie może zachodzić u Boga.

Artykuł 16

JAKA JEST WIEDZA BOGA O WSZECHRZECZACH: CZY SPEKULATYWNA ?

Zdaje się, że wiedza Boga o rzeczach nie jest spekulatywna, bo :

1. Jak już wykazaliśmy¹, wiedza Boga jest przyczyną wszechrzeczy. tymczasem wiedza spekulatywna wcale nie jest przyczyną rzeczy poznawanych. A więc wiedza Boga nie jest spekulatywna.

2. Wiedzę spekulatywną nabywamy drogą odrywania od rzeczy, co jest zgoła obce Bożej wiedzy. A więc wiedza Boga nie jest spekulatywna.

Wbrew temu: Bogu należy przyznać wszystko, co pocześniejsze. Lecz, jak uczy Filozof², wiedza spekulatywna jest pocześniejsza od praktycznej. A więc wiedza Boga o rzeczach jest spekulatywna.

Odpowiedź: Jedna wiedza jest czysto spekulatywna, inna czysto praktyczna; ale jest i taka wiedza, która pod jednym względem jest spekulatywna, a pod innym praktyczna.

Gwoli zrozumienia tego należy wiedzieć, że wiedza może być spekulatywna z trzech względów: pierwsze od strony rzeczy wiedzą objętych, które nie są wykonalne przez poznawcę; taką np. jest wiedza ludzka o świecie naturalnym i o tym, co dotyczy Boga. Drugie, ze względu na sposób podejścia do przedmiotu badanego przez poznawcę. Przykładem architekt, który wzięwszy za przedmiot dociekania dom, analizuje go, myśli nad jego określeniem, podziałem i najogólniejszymi jego przymiotami; a to znaczy właśnie ujmować spekulatywnie to, co jest wykonalne, ale nie jako wykonalne; każde bowiem wykonywanie polega na nadaniu materii jakiejś formy, a nie na rozbieraniu - analizie składu na jego zasady formalne i ogólne. Trzecie, ze względu na cel: czymże bowiem, zdaniem Filozofa³, różni się myśl spekulatywna od praktycznej? Właśnie celem! Myśl praktyczna ma na uwadze cel działania; celem zaś myśli spekulatywnej jest dociekanie prawdy. Gdyby przeto jakiś architekt myślał nad tym, jak można dom wybudować, wszakże nie w zamiarze wybudowania go, a tylko dla samego badania, będzie to - ze względu na cel - myślenie spekulatywne, aczkolwiek dotyczyć będzie tego, co wykonalne.

A zatem: wiedza, która jest spekulatywna od strony rzeczy, jaką się zajmuje, jest wiedzą czysto spekulatywną. Wiedza, która jest spekulatywna albo ze względu na sposób, albo ze względu na cel, jest wiedzą pod jednym względem spekulatywną, a pod innym praktyczną. Wreszcie wiedza, która ma na uwadze działanie i jego cel, jest wiedzą praktyczną.

Stosownie do tego tak odpowiadamy: Wiedza, jaką Bóg ma o Samym Sobie, jest czysto spekulatywna; Bóg przecież nie jest czymś wykonalnym. Wiedza, jaką ma o wszystkich innych rzeczach, jest i spekulatywna i praktyczna; spekulatywna jest ze względu na sposób; cokolwiek bowiem my spekulatywnie badamy, myśląc nad określeniem i podziałem rzeczy, Bóg wszystko to zna w o wiele doskonalszy sposób. Wiedza, jaką ma o tych rzeczach, które wprawdzie może uczynić, ale w żadnym czasie nie czyni, nie jest wiedzą praktyczną: praktyczną ze względu na cel. Wiedza, jaką ma o tych rzeczach, których w jakimkolwiek bądź czasie dokonuje, jest wiedzą praktyczną właśnie ze względu na cel. Wszelkie zaś zło, aczkolwiek nie może być jego sprawcą, obejmuje On - tak samo, jak i wszelkie dobro - wiedzą praktyczną, dopuszczając, przeszkadzając lub kierując nim, podobnie jak lekarz wiedzą praktyczną zajmuje się także i chorobami, lecząc je swoim znanstwem.

Na 1 Owszem, wiedza Boga jest przyczyną, jednak nie siebie samego, ale innych rzeczy: jednych jest przyczyną rzeczywistą - chodzi o te rzeczy, które w tym, lub w owym czasie stawają się - innych jest przyczyną swoją mocą: chodzi o te rzeczy, które może uczynić, nigdy jednak się nie ataną.

Na 2. Do istoty wiedzy spekulatywnej nie należy to, by była nabywaną od rzeczy; nabywanie to jest tylko jej cechą przypadłościową czy okolicznościową. Mianowicie o ile jest to wiedza ludzka.

Na to, co powiedziano we *Wbrew* temu, tak odpowiadam: dopiero wtedy wiedzę o tym, co dotyczy działania i wykonania, można uznać za pełną czy doskonałą, gdy poznaje to właśnie jako rzecz działania i wykonania. A ponieważ wiedza Boga jest ze wszech miar doskonałą, dlatego trzeba przyjąć, że to, czego sam dokonuje, zna także od strony praktycznego wykonania, a nie tylko spekulatywnie. Czy przez to wiedza Jego spekulatywna przestaje być pocześniejszą? Bynajmniej! Wszak wszystko, co poza Nim istnieje, widzi w Sobie samym; siebie zaś samego poznaje spekulatywnie: w ten sposób w spekulatywnej wiedzy o samym sobie ma poznanie spekulatywne i praktyczne wszystkich innych rzeczy.

ZAGADNIENIE 15

O IDEACH

Dociekania nad wiedzą Boga mamy poza sobą; pozostaje nam jeszcze omówić zagadnienie idei, co też ujmijemy w trzy pytania: 1. Czy w ogóle istnieją idee? 2. Jest ich więcej, czy tylko jedna? 3. Czy każda rzecz, jaką Bóg poznaje, ma swoją ideę w Bogu?

Artykuł 1

CZY IDEE ISTNIEJĄ ?

Zdaje się, że w ogóle idee nie istnieją, bo:

1. Dionizy twierdzi¹, że Bóg w poznawaniu rzeczy nie posługuje się ideami. Lecz jeśli przyjmie się istnienie idei, to tylko po to, by przez nie poznawać rzeczy. A więc idee nie istnieją.

2. Już wyżej powiedzieliśmy² że Bóg poznaje wszystko w Samym sobie. Lecz Siebie nie poznaje. A więc i innych rzeczy.

3. Po co przyjmuje się istnienie idei? By służyły za początek poznawania i działania. Lecz istota Boga jest aż nazbyt wystarczającym początkiem poznawania i dokonywania wszystkiego. A więc nie ma żadnej potrzeby przyjmować istnienie idei.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Zagadnienie idei jest tak ważne, że kto by go nie rozumiał, za mądrego wcale nie może uchodzić³.

Odpowiedź: Należy przyjąć istnienie idei w umyśle Bożym.

Idea, wyraz grecki, po łacinie *forma*. Stąd przez idee rozumiemy formy rzeczy, istniejące poza samymi rzeczami. Forma zaś jakiejś rzeczy istniejąca poza nią, może pełnić wobec niej dwie role: albo być wzorcem tej rzeczy, której jest formą, albo być początkiem jej poznania, stosownie do zasady: rzecz poznawana jest w poznawcy swoją formą. I ze względu na obie te role należy przyjąć istnienie idei w Bogu. /73/ Oto uzasadnienie:

Wszędzie tam, gdzie coś świadomie, nie przypadkiem, powstaje, kresem (celem) powstawania musi być forma rzeczy powstającej. Żaden zaś twórca nie będzie działał gwoili nadania formy, póki nie zaistnieje w nim podobizna tej formy, jaką ma nadać. Spotykamy to w podwójnej postaci: U niektórych twórców ta podobizna rzeczy powstającej istnieje uprzednio w postaci naturalnej. Zachodzi to wtedy, gdy w twórcy działają siły naturalne; w ten to sposób człowiek rodzi człowieka, a ogień pożar. U niektórych zaś istnieje w postaci myślowej - poznawczej. Zachodzi to u jestestw kierujących się myślą. W ten to sposób podobizna, czyli pomysł domu istnieje uprzednio w umyśle budowniczego. I to właśnie można nazwać ideą domu. Cóż bowiem zamierza budowniczy? Chce, by dom, który buduje, podobny był do tej formy, idei, jaką powziął w swoim umyśle.

A ponieważ, jak to niżej zobaczymy⁴, świat nie jest dziełem przypadku, ale Boga kierującego się myślą, dlatego trzeba przyznać, że w umyśle Boga istnieje forma, na podobieństwo której świat został uczyniony. I na tym polega całe sedno idei.

Na 1. Bóg poznaje rzeczy za pomocą idei, ale idee te nie istnieją poza Nim. Toć już Arystoteles⁵ wykazał niesłuszność teorii Platona, twierzącego, że idee istnieją same przez się, a nie w myśli. /74/

Na 2. Owszem, Bóg poznaje siebie samego i wszystko inne w Swojej istocie; jednakowoż Jego istota jest początkiem twórczym dla innych rzeczy, nie zaś dla Niego samego. Stąd też Jego istota ma charakter idei li tylko wobec innych rzeczy, nie zaś wobec samego Boga.

Na 3.a To właśnie istota Boga jest w Bogu podobizną - wzorcem wszystkich rzeczy. Stąd też w Bogu idea jest nie czym innym, jak właśnie samą Jego istotą.

Artykuł 2

CZY ISTNIEJE WIĘCEJ IDEI ?

Zdaje się, że nie istnieje więcej idei, bo:

1. W Bogu idea to tyle, co Jego istota, ta zaś jest jedna; a więc i idea tylko jedna istnieje.

2. Nie tylko idea jest początkiem poznawania i działania, ale jest nim także sztuka i mądrość. Ale w Bogu nie istnieje wiele sztuk i wiele mądrości. Zatem i nie ma w Nim wiele idei.

3. Powiesz: Tyle jest idei, ile jest odmiennych ustosunkowań się istoty Boga do różnych stworzeń. Odpowiadam: Wielość idei w Bogu jest odwieczna; zatem jeśli idei jest wiele, a stworzenia podlegają czasowi czyli są doczesne, wyjdzie na to, że to, co doczesne, będzie przyczyną tego, co wieczne.

4. Wspomniane ustosunkowania albo są rzeczowe ze strony stworzeń, albo także i ze strony Boga; jeśli ze strony stworzeń tylko, wówczas wielość idei nie będzie odwieczna. Czemu? Bo owe idee są liczne z racji licznych ustosunkowań do stworzeń, a te, wiadomo, wcale nie są wieczne. Jeśli zaś są rzeczowe ze strony Boga, wówczas poza wielością Osób będzie w Bogu jeszcze inna wielość, a to jest sprzeczne z następującą wypowiedzią Damascena: "W Bogu wszystko stanowi jedno, krom nierodzenia, rodzenia, pochodzenia". /75/ A więc nie istnieje wiele idei.

Wbrew temu tak pisze Augustyn: "Idee są to jakoweś zasadnicze formy lub pomysły rzeczy, stałe i niezmiennie; nad sobą już żadnej formy nie mają; są przeto wieczne i zawsze takie same; mieszczą się w myśli Boga; one same ani nigdy nie powstają, ani nie giną; ale według nich otrzymuje formę wszystko, co może powstać i zanikać, co faktycznie powstaje i ginie"².

Odpowiedź: Należy przyjąć istnienie wielu idei.

Zrozumienie tego ułatwi nam następujący przewód myślowy.

Naczelný twórca w każdym skutku zasadniczo ma na uwadze cel ostateczny, czyli główny. Tak np. w dziedzinie wojskowej naczelný wódz ma na uwadze przede wszystkim ład w wojsku. Otóż zdaniem Filozof³, wszechświat ma swoje największe i główne dobro, a jest nim ład w nim panujący; i ten to właśnie ład we wszechświecie Bóg ma za sadniczo właściwie na uwadze, i to On sam. /76/ Ów ład nie jest więc dziełem przypadłościowym kolejno po sobie następujących twórców, jak to niektórzy mniemali⁴ twierdząc że Bóg stworzył tylko jedno pierwsze stworzenie, to zaś dalsze, i tak szło i doszło do obecnej, tak ogromnej mnogości rzeczy na świecie. Według tego Bóg miałby tylko jedną ideę: pierwszego stworzenia.

Ale my się z tym nie zgadzamy. Jeżeli bowiem istotnie ów ład we wszechświecie jest przez Boga zamierzony i stworzony, to musi On mieć ideę ładu wszechświata. Nie można zaś mieć planu (pomysłu) jakiejś całości, jeśli się nie będzie miało pomysłu poszczególnych części tworzących całość. Np. budowniczy nie będzie mógł mieć planu domu, jeśli nie będzie miał pomysłu każdej poszczególniej jego części.

Tak więc w umyśle Bożym muszą istnieć pomysły własne wszystkich rzeczy. To właśnie miał na myśli Augustyn, pisząc: "Bóg stworzył wszystkie rzeczy według własnych pomysłów"⁵. Wynika z tego, że w umyśle Bożym istnieje wiele idei.

A czy to nie gozi w niezłożoność Boga? Nie! Łatwo to pojmiemy, gdy sobie uprzytomnimy, że idea dzieła dokonywanego istnieje w umyśle twórcy jako to, nad czym on myśli, nie zaś jako forma poznawcza, za pomocą której myśli, a która to forma aktualizuje i do działania porusza jego władzę myślenia. Czymże bowiem jest idea domu w umyśle architekta? Jest tym, co on myślał wypracował: pomysłem domu, na podobieństwo którego w dostępnym sobie materiale dom kształtuje.

Wcale zaś nie uchybia niezłożoności myśli Bożej to, że ta myśl obejmuje wiele; przekreślałoby ją, gdyby Jego myśl była aktualizowana i działała za pomocą wielu form poznawczych. Tak więc w umyśle Boga przyjmujemy wiele idei w tym sensie, że wiele poznaje. /77/

Wyjaśni nam to następujące rozumowanie: Bóg swoją istotę poznaje doskonale; to znaczy poznaje ją pod każdym względem, jak tylko może być poznawalna.⁶ Może zaś poznawać ją nie tylko taką, jaką jest sama w sobie, lecz także o ile udzielić się może stworzeniom według któregoś ze sposobów upodobnienia. Każde zaś stworzenie ma w Bogu swój własny wzorzec czy pomysł, jako że w jakiś sposób udziałowo zawiera w sobie podobieństwo Bożej istoty. Gdy więc Bóg poznaje swoją istotę jako ten oto wzorzec, dający się naśladować przez to oto stworzenie, wówczas poznaje ją jako własny pomysł - ideę tegoż stworzenia. Tak się rzecz ma z każdym stworzeniem. Jasno z tego widać, że Bóg poznaje wiele własnych pomysłów odpowiadających wielu rzeczom, co znaczy: poznaje wiele idei.

Na 1. Idea nie oznacza iszächtoty Bożej jako takiej, ale o ile Ona jest podobieństwem lub pomysłem tej lub owej rzeczy. Tyle przeto, powiadamy, jest idei w Bogu, ile On w swojej jednej istocie widzi pomysłów rzeczy.

Na 2. Mądrość i sztuka oznaczają to, czym Bóg poznaje; idea natomiast to, co Bóg poznaje. Bóg zaś w jednym poznaje wiele; i to nie tylko o ile owo "wiele" istnieje samo w sobie, lecz także o ile jest Przezeń poznane, co znaczy właśnie: poznaje wiele idei rzeczy. To tak jak z architektem: gdy patrzy na formę domu taką, jaka jest nadana materii, powiadamy: pomaje dom; natomiast gdy patrzy na formę domu taką, jaką pomyślał, czyli ma w myśli - dlatego właśnie, że świadomie nawraca myślą ku niej i o niej - poznaje ideę lub pomysł domu. Podobnie i Bóg: i nie tylko w swojej własnej istocie poznaje wiele rzeczy ale także poznaje i to, że owe liczne rzeczy widzi w Swojej własnej istocie. A to znaczy: poznaje wiele wzorców - pomysłów rzeczy, lub że wiele idei jest w Jego myśli i On je w niej poznaje.

Na 3. Przyczyną tych ustosunkowań - a one to powodują ową wielość idei - nie są rzeczy, lecz sama myśl Boga zestawiająca istotę Swoją z tymiż rzeczami.

Na 4. Owe ustosunkowania powodujące wielość idei nie istnieją w rzeczach stworzonych, ale w Bogu; nie są to jednak stosunki rzeczowe jak te, które wyodrębniają Osoby, ale są to stosunki myślą Boga ujmowane. /78/

Artykuł 3

CZY W BOGU ISTNIEJĄ IDEE WSZYSTKIEGO, CO ON POZNAJE ?

Zdaje się, że nie wszystko, co Bóg poznaje, ma swoją ideę w Nim, bo:

1. W Bogu nie spotkasz idei zła; gdyby tak było, istniałoby zło w Bogu; a przecież Bóg poznaje wszystko, co złe; a więc nie wszystko, co Bóg poznaje, ma swoją w Nim ideę.

2. Jak już powiedzieliśmy¹, Bóg poznaje to, co nie istnieje, nie będzie istnieć i nie istniało. Tych jednak idee nie istnieją; mówi bowiem Dionizy. "Wzorcy są rzeczą woli Boga, która według nich tworzy i nadaje granice rzeczom"². Nie wszystko więc, co Bóg poznaje, ma swoją ideę w Bogu.

3. Bóg poznaje materię pierwszą: tworzywo podstawowe rzeczy; ta jednak nie ma swojej idei w Bogu, ponieważ nie posiada żadnej formy. A więc ten sam wniosek.

4. Wiadomo, że Bóg poznaje nie gatunki, ale i rodzaje, takowych jednak - zdaniem Platona, pierwszy, jak stwierdza Augustyn³, wpadł na pomysł idei - idee nie istnieją. Nie wszystkich więc rzeczy przez Boga poznawanych istnieją idee w Bogu.

Wbrew temu powiada Augustyn⁴, że idee są to pomysły każdej rzeczy w umyśle Boga istniejące. Lecz ma własny pomysł każdej rzeczy przez siebie poznawanej. A więc Bóg posiada ideę każdej rzeczy przez siebie poznawanej.

Odpowiedź: Zdaniem Platona⁵ idee są początkiem czy zasadą poznawania i powstawania rzeczy. Otóż przyjąwszy istnienie idei w umyśle Boga widzimy, że i one pełnią w Nim ową podwójną rolę wskazaną przez Platona. I tak, o ile jest Początkiem twórczym rzeczy, idea nosi nazwę wzorcy i należy do wiedzy praktycznej. O ile zaś jest początkiem poznawania, właściwą jej nazwą jest: pomysł i może także należeć do wiedzy spekulatywnej. Tak więc: jako wzorec, idea odnosi się do wszystkiego, co Bóg czyni w tym czy innym czasie. Natomiast jako początek poznawania, pomysł, odnosi się do wszystkiego, co Bóg poznaje, choćby to w żadnym czasie nie zaistniało, oraz do wszystkiego, co Bóg poznaje według własnej treści każdej rzeczy o ile poznaje to w sposób spekulatywny⁶.

Na 1. Bóg nie poznaje zła według jego własnego pomysłu, ale poprzez pomysł dobra, którego zło jest brakiem⁷; nie ma więc ono swojej własnej idei w Bogu: ani idei w znaczeniu wzorca, ani idei w znaczeniu pomysłu.

Na 2. Bóg nie ma praktycznego poznania co nie istnieje, nie będzie istnieć i nie istniało, o ile to leży w Jego mocy. W odniesieniu do nich Bóg nie ma idei oznaczającej wzorec, a tylko oznaczającej pomysł.

Na 3. Zdaniem niektórych Platon⁸ przyjmował istnienie materii niestworzonej; stąd według niego idea materii nie istnieje. każda jednak idea jest współprzyczyną, razem z materią. - My jednak twierdzimy że materia jest stworzona przez Boga, który też nadał jej odpowiednią formę. I dlatego według nas istnieje materia w Bogu; nie jest ona jednak inną od idei składu materii z formą. Materia bowiem sama z siebie ani nie ma istnienia, ani nie jest poznawalna. /79/

Na 4. Rodzaje nie mogą mieć innej idei, niż ideę gatunku, a chodzi o ideę w znaczeniu wzorca. Wszak rodzaj nigdy nie istnieje inaczej, jak tylko w jakimś gatunku. Podobnie ma się rzecz z przypadłościami, które współistnieją nieodłącznie z podmiotem i razem z nim; natomiast te przypadłości, które wstają z czasem dochodzą i dołączają się do podmiotu, mają własną ideę; np. architekt, budując dom według powziętego planu, łączy z nim wszystkie przypadłości, które z samego planu muszą razem z tym, co istotne, tworzyć dom. Natomiast przypadłości, czyli uzupełnienia domu już wybudowanego, jako to malowidła itp., czyni według osobnego pomysłu. Co do poszczegółów, czyli jednostek, to - według Platona⁹ - nie mają one innej idei, niż ideę gatunku: już to dlatego, że o ich ujednostkowieniu stanowi materia - a wiadomo: zdaniem niektórych, uważał on ją za niestworzoną i za współprzyczynę razem z ideą - już to dlatego, że w jego mniemaniu przyroda w dążeniu swoim ma na uwadze gatunki, a jednostki tworzy jedynie dla zachowania gatunków. Jak to jednak jeszcze wyłożymy¹⁰, opatrność Boża rozciąga się nie tylko na gatunki, ale i na poszczególne.

ZAGADNIENIE 16

O PRAWDZIE

Ponieważ wiedza jest znajomością prawdy, dlatego ukończywszy zagadnienie wiedzy należy zastanowić się nad prawdą; rzecz ujmujemy w osiem pytań:

1. Gdzie istnieje prawda: w rzeczy, czy też tylko w myśli? 2. Czy istnieje tylko w tej myśli, która łączy i rozłącza? 3. Zestawienie prawdy z bytem; 4. Zestawienie prawdy z dobrem. 5. Czy Bóg jest prawdą? 6. Czy wszystko jest prawdziwe dzięki jednej prawdzie, czy też dzięki wielu prawdom? 7. O wieczności prawdy. 8. O nieprzemijalności prawdy.

Artykuł 1

CZY PRAWDA ISTNIEJE TYLKO W MYŚLI ? /80/

Zdaje się, że prawda nie istnieje tylko w myśli, lecz raczej w rzeczach, bo:

1. Augustyn odrzuca następujące określenie tego co prawdziwe: "To jest prawdziwe, co się widzi"¹, według tego bowiem kamienie ukryte głęboko w skorupie ziemskiej nie byłyby prawdziwymi kamieniami, ponieważ się ich nie widzi; odrzuca także i takie określenie: "To jest prawdziwe, co takim jest, jak się przedstawia poznawcy, jeśli on chce i może to poznać"; bo gdyby nikt nie mógł poznawać, nic nie byłoby prawdziwe. Sam zaś tak określa: "To jest prawdziwe, co istnieje". Wygląda więc na to, że prawda istnieje w rzeczach, a nie w myśli.

2. Wszystko, co prawdziwe, jest takie dzięki prawdzie. Jeśli przeto prawda istnieje tylko w myśli, wówczas to tylko będzie prawdziwe, co myśl poznaje, widzi. W ten sposób powtórzy się błąd filozofów starożytnych twierdzących, że: "To jest prawdziwe, co się widzi". /81/ Z tego zaś wynikałoby, że sprzeczne zdania, dotyczące równocześnie naraz tego samego, byłyby prawdziwe, jako że w tym wypadku różnym ludziom sprzeczne rzeczy wydawałyby się prawdziwe.

3. Jak uczy Filozof: "Jeśli ktoś jest taki czy owaki dzięki komuś innemu, to jasne, że ów ktoś inny jest jeszcze bardziej taki czy owaki"². /82/ Otóż zdaniem tegoż Filozofa: "Mniemanie lub mowa są prawdziwe lub nie, zależnie od tego, czy rzecz istnieje lub nie"³. A więc prawda istnieje raczej w rzeczach niż w myśli.

Wbrew temu jest powaga Filozofa uczącego, że: "Prawda i fałsz istnieją nie w rzeczach, lecz w myśli"⁴.

Odpowiedź: Co uważamy za dobre? To, ku czemu dąży pożądanie. Podobnie: Co uważamy za prawdziwe? To, ku czemu dąży myśl.

Istnieje jednak zasadnicza różnica między myślą, no i każdym poznawaniem, a pożądaniami. Poznanie ma to do siebie, że rzecz poznawana kieruje się ku i przebywa w poznawcy. inaczej z pożądaniami: To pożądanca rwie się i idzie w kierunku rzeczy pożądaney. Tak więc: kres pożądaney - a jest nim dobro - znajduje się w rzeczy pożądaney, kres zaś poznawania - jest nim prawda - znajduje się w myśli.

Zauważmy jednak, że dobro jest w rzeczy o ile ta rzecz odnosi się do pożądaney. Z tego powodu znamy dobroci od rzeczy pożądaney przechodzi i na samo pożądaney. Stąd też mówi się: dobre pożądaney (dobra wola), bo dąży ku temu, co dobre.

Podobnie ma się rzecz z myślą i tym, co prawdziwe. Ponieważ prawda jest w myśli, o ile ona jest zgodna z rzeczą poznawaną, dlatego znamy prawdy musi przejść od myśli na rzecz poznawaną. Z tej to racji o rzeczy poznawaney myślą mówimy, że jest prawdziwą dlatego właśnie, że w jakiś sposób odnosi się do myśli.

Otóż rzecz poznawana może do jakiejś myśli odnosić się albo istotnie, albo przypadłościowo; odnosi się istotnie, gdy samo istnienie rzeczy poznawaney zależy od myśli; odnosi się przypadłościowo, gdy rzecz poznawana w istnieniu nie zależy od myśli, a tylko jest jej przedmiotem poznawczym. Przykładowo: Dom odnosi się istotnie do myśli swojego budowniczego, a przypadłościowo do myśli, od której w istnieniu nie zależy.

Zaznaczmy jeszcze, że właściwy sąd o rzeczy urabiamy nie według tego, co w niej jest przypadłościowe, ale według tego, co w niej istotne.

Tak więc: Każda rzecz w odniesieniu do myśli, od której w istnieniu zależy, uchodzi za bezwzględnie prawdziwą. Stąd to dzieła twórczości ludzkiej uważane są za prawdziwe - autentyczne w odniesieniu do myśli ludzkiej, ponieważ od niej w istnieniu zależą; wtedy np. dom zwie się prawdziwy gdy przybrał tę formę, jaka zrodziła się w myśli budowniczego; a mowa ludzka wtedy jest prawdziwa, gdy jest znakiem prawdziwego - poprawnego myślenia; /83/ podobnie rzeczy naturalne dlatego zwą się prawdziwe, bo ziszczają w sobie myśl Boga przez to, że są podobne do swoich wzorców czy pomysłów w umyśle Boga. Dlatego np. mówimy. to

prawdziwy kamień, bo ma naturę właściwą dla kamienia, czyli taką, jaką Bóg powziął odwiecznie w swojej myśli.

Tak więc: Prawda głównie i przede wszystkim istnieje w myśli; drugorzędnie zaś w rzeczach w odniesieniu ich do myśli jako ich początku. /84/

Stosownie do tego prawdę możemy rozmaicie ujmować. I tak Augustyn powiada: "Prawda jest przedstawieniem faktycznego stanu rzeczy"⁵, Hilary zaś: "To jest prawdziwe, co przedstawia lub ujawnia byt"⁶. Oba te określenia dotyczą prawdy, o ile ona jest w myśli. Natomiast tę prawdę, która jest w rzeczy w odniesieniu do myśli, mają na uwadze następujące określenia: - Augustyna: "Prawda jest to doskonale podobieństwo każdej rzeczy do swojego prawzoru, wykluczające wszelkie odchylenia"⁷. Anzelma: "Prawda jest to poprawność czy prawidłowość (*rectitudo*) rzeczy samą tylko myślą uchwytna"⁸, to jest bowiem poprawne czy prawidłowe, co jest zgodne z zasadami czy prawzorem; Awicenny: "Prawda każdej rzeczy jest to właściwość jej bytu takiego, jakim się cieszy"⁹.

Co się zaś tyczy określenia: "Prawda jest to zrównanie rzeczy i myśli", to może ono odnosić się do pierwszego i do drugiego ujmowania prawdy.

Na 1. Augustyn mówi o prawdzie istniejącej w rzeczy, i to bez odniesienia jej do myśli ludzkiej, czyli rzeczy od tejże myśli niezależnej. Jest to więc związek przypadłościowy, a to nie może stanowić określenia czegokolwiek.

Na 2. Według starożytnych filozofów /85/ rzeczy naturalne nie są tworem jakiejś myśli, lecz dziełem przypadku. A ponieważ uznawali, że prawda to rzecz w odniesieniu do myśli, dlatego zmuszeni byli twierdzić, że prawda rzeczy naturalnych polega na odniesieniu ich do myśli naszej. Wynikało z tego wiele niestosowności, które wytknął Arystoteles.¹⁰ Wszystkie te niestosowności znikają, gdy się przyjmie, że prawdę rzeczy naturalnych ujmujemy w odniesieniu tychże do myśli Boga.

Na 3. Zarzut powiada, że prawda jest w rzeczach, bo rzeczy powodują prawdę myśli. Odpowiadamy: Owszem, prawda naszej myśli ma rzeczy za przyczynę; bynajmniej jednak z tego nie wynika, że sedno prawdy znajduje się głównie w rzeczy; nikt przecież nie powie, że to w lekarstwie, a nie w ciele znajduje się główne sedno zdrowia, boć wiadomo, że to siła działawcza leku, a nie jakieś jego zdrowie przywraca zdrowie. Wszak działanie leku nie jest jednoskutkowe (*univocum*). Tak samo w naszym wypadku: To istnienie rzeczy a nie jej prawdziwość, jest przyczyną prawdy myśli. Stąd Filozof mówi, że mniemanie i mowa są prawdziwe "dzięki temu, że rzecz istnieje, a nie dzięki temu, że rzecz jest prawdziwa". /86/

Artykuł 2

CZY PRAWDA ISTNIEJE TYLKO W MYŚLI ŁĄCZĄCEJ I ODŁĄCZAJĄCEJ ? /87/

Zdaje się, że prawda istnieje nie tylko w myśli łączącej i odłączającej pojęcia, czyli tworzącej sądy, bo:

1. Filozof tak pisze¹. Jak zmysły, poznając swój własny przedmiot, nie mylą się, są zawsze prawdziwe, tak samo i myśl, gdy pojmuje "czym coś jest"²; ale ani w zmysłach, ani w myśli pojmującej "czym coś jest" nie dostrzegamy łączenia i odłączania; a więc prawda istnieje nie tylko w myśli łączącej i odłączającej.

2. Zdaniem Izaaka³ prawda jest to zrównanie rzeczy i myśli. /88/ Otóż jak myśl tworząca sądy może być zrównana z rzeczą tak samo i myśl tworząca pojęcia; no i zmysł postrzegający rzecz taką, jaką jest. Nie tylko więc w łączeniu i odłączaniu pojęć dokonywanym przez myśl prawda istnieje.

Wbrew temu pisze Filozof⁴: Jeśli idzie o to, co niezłożone, i o to, czym coś jest, to prawda w nich nie istnieje ani w myśli, ani w rzeczy.

Odpowiedź: Jak to już powiedzieliśmy⁵, prawda według pierwszego i zasadniczego znajduje się w myśli. A ponieważ każda rzecz jest prawdziwą, jako że ma formę właściwą dla swojej natury, dlatego i nasza myśl - jako władza poznająca - musi być prawdziwą z tej racji, że posiada w sobie wierną podobiznę rzeczy poznawanej, która stała się jej, jako poznawcy formą. Z tego to właśnie powodu określa się prawdę, jako zgodność czy dostosowanie myśli z rzeczą, a poznać tę zgodność znaczy tyle, co poznać prawdę.

Zgodności tej nie zdoła żadnym sposobem dostrzec zmysł; chociaż bowiem wzrok ma w sobie podobiznę rzeczy widzialnej, to jednak nie zdoła porównać rzeczy widzianej z tym poznaniem, jakie o tejże rzeczy zdobył.

Inaczej myśl; ona zdoła uchwycić swoją zgodność z rzeczą przez siebie poznawaną. /89/ Ale jak? Otóż zgodności tej nie chwytą tą swoją czynnością, którą pojmuje "czym coś jest", ale tą, którą osądza, że rzecz jest taka, jaką jest jej postać poznawcza, otrzymana z jej poznania. Tak dopiero poznaje i wyraża prawdę. A czyni to łącząc i odłączając. A co? Otóż myśl, tworząc zdanie, które jest odpowiednikiem sądu, daną formę istnienia oznaczoną przez orzeczenie zdania albo przypisuje rzeczy oznaczonej przez podmiot zdania, albo jej odmawia.

I tak dochodzimy do następującego stwierdzenia: Zmysł, poznając jakąś rzecz, jest prawdziwy, nie myli się. Także i myśl, poznając "czym coś jest", jest prawdziwa; ale nie tak, by poznawała i wyrażała prawdę. To samo trzeba powiedzieć o słowach pojedynczych czy złożonych.

Widzimy więc, że prawda może znajdować się w zmyśle lub w myśli pojmującej "czym coś jest" jako w jakiejś rzeczy prawdziwej. Ale nie może znajdować się w niej tak, jak rzecz poznawana znajduje się w poznawcy, a to właśnie oznacza nazwa: prawdziwy; albowiem doskonałością myśli jest prawda, o ile jest jako taka poznana.

I dlatego właściwie mówiąc prawda znajduje się w myśli łączącej i odłączającej - tworzącej sądy, nie zaś w zmysłach i w myśli pojmującej "czym coś jest". /90/

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 3

CZY BYT UTOŹSAMIA SIĘ Z TYM, CO PRAWDZIWE ? /91/

Zdaje się, że byt i to co prawdziwe, wcale nie oznaczają tego samego, bo:

1. Jak powiedzieliśmy¹, to, co prawdziwe istnieje właściwie w myśli; natomiast byt istnieje właściwie w rzeczy; a więc nie są tym samym.

2. Jak może utożsamiać się z bytem to, co mówi o bycie i niebycie? A właściwie to, co prawdziwe, mówi o jednym i drugim; prawdziwymi bowiem są zdania: Co jest, istnieje; czego nie ma, nie istnieje. A więc nie są zamienne.

3. Takie rzeczy, które ustawione są według porządku: najpierw jedna, potem druga, chyba nie mogą być tym samym. Lecz jak się zdaje, to co prawdziwe idzie przed bytem. Czemu? Bo myśl nie może poznać bytu inaczej, jak tylko: jako prawdziwy. A więc nie są zamienne.

Wbrew temu uczy Filozof², że: Jeśli idzie o byt i prawdę, to wszystkie rzeczy mają się tak samo.

Odpowiedź: Dobro ma to do siebie, że jest pożądane; zaś to, co prawdziwe, że dotyczy zawsze poznania. Otóż faktem jest, że o tyle każda rzecz jest poznawalna, ile ma z istnienia; stąd też Filozof mówi, że "dusza jest poniekąd wszystkim"³, jako że wszystko jest zmysłami czy też myślą. /92/ I dlatego, podobnie jak dobro⁴ tak i to co prawdziwe, jest tym samym co i byt. Różnica polega tylko na tym, że dobro dorzuca do bytu charakter pożądalności, a to co prawdziwe - zestawienie z myślą.

Na 1. Jak powiedzieliśmy⁵, prawda jest i w myśli, i w rzeczach. Różnica polega na tym, że prawda, która jest w rzeczach, jest tym samym, co i byt, stanowiąc z nim jedno; natomiast prawda istniejąca w myśli jest tym samym, co i byt, tak jak wierne odbicie jest tym samym, co i rzecz odbijająca się; a to właśnie, jak powiedzieliśmy⁶, stanowi sedno prawdy.

Można by i tak odpowiedzieć: Jak prawda, tak i byt jest i w rzeczach, i w myśli, z tym, że prawda jest przede wszystkim w myśli, a byt przede wszystkim w rzeczach. Jest tak dlatego, że prawda i byt różnią się tylko pojęciowo.

Na 2. Niebyt faktycznie nie ma w sobie nic takiego, żeby i co by było poznawalne; to tylko dzięki mystaje się poznawalny. Stąd jego prawdziwość opiera się o jakiś byt; mianowicie o czysty twór rozumu, jako że niebyt jest zwykłym wymysłem rozumu i przezeń tylko jest poznawany. /93/

Na 3. Owo zdanie: "Myśl nie może inaczej poznać bytu, jak tylko jako prawdziwy", ma dwojaki sens. Pierwszy: myśl najpierw dostrzega czym zaraz uswiadamia sobie jego prawdziwość; w tym sensie owo zdanie jest prawdziwe; drugi: myśl nie może dostrzec bytu, o ile pierwiej nie dostrzeże jego prawdziwości; i w tym sensie zdanie to jest błędne, wiadomo przecież, że myśl nie może sobie uświadomić prawdziwości bytu, jeśli pierwiej nie dostrzeże samego bytu. Wszak orzecznik. "prawdziwy" zakłada byt. /94/ Podobnie ma się sprawa z bytem i jego poznawalnością; zestawiając je widzimy, że nie można by było poznać bytu, jeśliby on był niepoznawalny; można jednak poznać byt bez uświadomienia sobie jego poznawalności. Podobnie: poznany byt jest prawdziwy; poznając jednak byt, nie poznaje się tym samym jego prawdziwości.

Artykuł 4

CO JEST PIERWSZE POJĘCIOWO: DOBRO, CZY PRAWDA ?

Zdaje się, że pojęciowo dobro poprzedza prawdę, bo:

1. Zdaniem Filozofa¹ pierwszeństwo zawsze dierży to, co ma ogólniejszy charakter. Otóż dobro ma ogólniejszy charakter niż prawda, gdyż i prawda jest jakimś dobrem, mianowicie jest to dobro myśli. A więc pojęciowo dobro ma pierwszeństwo przed prawdą.

2. Dobro jest w rzeczy. natomiast prawda, jak wyżej powiedzieliśmy², jest w myśli tworzącej sąd. Otóż to, co istnieje w rzeczy ma pierwszeństwo przed tym, co istnieje w myśli. A więc pojęciowo dobro idzie przed prawdą.

3. Filozof umieszcza prawdę wśród cnót³. Cnota zaś leży w obrębie dobra; jest bowiem, jak uczy Augustyn⁴, dobrą jakością umysłu. Zatem pojęciowo najpierw jest dobro, potem prawda.

Wbrew temu: Pojęciowo przoduje zawsze to, co zachodzi w większej ilości wypadków. Otóż p rawdę spotykamy także i tam, gdzie o dobru nie ma mowy, mianowicie w dziedzinie matematyki⁵. A więc prawda dzierży pierwszeństwo nad dobrem.

Odpowiedź: Chociaż prawda i dobro rzeczowo tj. w tym samym osobniku, są tym samym, co byt, to jednak różnią się pojęciowo; w myśl tego trzeba powiedzieć, że prawda ma bezwzględne pierwszeństwo nad dobrem; dajemy na to dwa dowody:

Pierwszy. prawda stoi bliżej bytu, a ten ma pierwszeństwo nad dobrem; prawda bowiem wiąże się z bytem zasadniczo i bezpośrednio, natomiast pojęcie i charakter dobra wypływa z bytu o ile on jest w jakiś sposób doskonały. jako taki bowiem dopiero jest pożądalny. /95/

Drugi: z natury rzeczy najpierw jest poznanie, potem pożądanie⁶. a ponieważ prawda odnosi się do poznania, dobro zaś do pożądania, dlatego pojęciowo najpierw stawiamy prawdę, potem dobro.

Na 1. Wola i myśl nawzajem w sobie się zawierają, bo myśl poznaje wolę, a wola chce, by myśl myślała⁷. Stąd też wśród tego, co stanowi przedmiot woli, znajduje się i to, co stanowi przedmiot myśli, i na odwrót. I dlatego, patrząc na rzeczy z punktu ich pożyteczności dobro ma się jako ogół, prawda jako poszczególnik; jest odwrotnie, gdy patrzymy na rzeczy z punktu ich poznawalności myślowej. Z tego więc, że prawda jest jakimś dobrem, wynika jedynie, iż dobro przoduje w dziedzinie pożyteczności; nie wynika zaś, że ma zasadnicze pierwszeństwo.

Na 2. To pojęcie uchodzi za pierwsze, które jako pierwsze w myśli powstaje. Otóż myśl dostrzega najpierw byt sam, potem uświadamia sobie, że poznaje wreszcie uświadamia sobie, że go pożąda. Kolejność więc pojęć jest taka: pierwszym jest pojęcie bytu; drugim prawda, trzecim dobro, mimo że dobro istnieje w rzeczy.

Na 3. Prawda jako cnota, o jakiej mówi Arystoteles, nie jest prawdą w sensie powszechnym, jaką tu omawiamy, ale zaletą człowieka, według której w słowach i czynach ukazuje się takim, jakim jest wewnątrz⁸.

Mówi się także o prawdzie życia, kiedy człowiek w swoim życiu ziszcza to, co jest po myśli wskazań Boga; tak jak to wyżej powiedzieliśmy⁹, że prawda istnieje w pozostałych rzeczach.

Słyszysz się jeszcze o prawdzie sprawiedliwości, gdy człowiek przestrzega praw nakazujących oddawać bliźniemu to, co mu się należy.

W tych trzech wypadkach Chodzi jednak o prawdę w jakimś szczególnym sensie; nie wolno więc kuć z nich oręża przeciw prawdzie w sensie powszechnym.

Artykuł 5

CZY BÓG JEST PRAWDA ? /96/

Zdaje się, że Bóg nie jest prawdą, bo:

1. Prawda polega na łączeniu i odłączaniu myśli; w Bogu jednak nie może być mowy o jakimś łączeniu i odłączaniu¹. Nie ma więc w Nim prawdy.

2. Zdaniem Augustyna², prawda, to podobieństwo do swojego początku. Ale w Bogu nie spotkasz jakiegos podobieństwa do swojego początku. Prawda więc w Nim nie istnieje.

3. Cokolwiek mówi się o Bogu, mówi się o Nim jako o pierwszej przyczynie wszechrzeczy. I tak: Istnienie Boga jest przyczyną wszelkiego istnienia; dobroć Jego jest przyczyną wszelkiego dobra. Zatem jeśli jest w Nim prawda, wszystko co prawdziwe, będzie od Niego pochodzić. A chyba to prawdziwe, że ktoś grzeszy. Miałby Bóg być tegoż przyczyną? Nie do pomyslenia!

Wbrew temu są słowa Pańskie: "Ja jestem droga, i prawdą, i życiem"³.

Odpowiedź: Jak już powiedziano⁴, prawda znajduje się zarówno w myśli o ile ta myśl poznaje rzecz taką, jaką faktycznie jest, jak i w rzeczy, o ile byt rzeczy jest zgodny z myślą. I to właśnie zachodzi w Bogu w najdoskonalszej postaci. Albowiem Jego istnienie nie tylko jest zgodne z Jego myślą, ale coś więcej: Jego istnienie jest Jego myśleniem, a Jego myślenie jest miarą i przyczyną istnienia każdej innej rzeczy i każdej innej

myśli. On sam to bowiem jest swoim myśleniem i swoim istnieniem. Wynika z tego, że nie tylko w Nim jest prawda, lecz także, że On sam jest najwyższą pierwszą prawdą. /97/

Na 1. Aczkolwiek w Bogu nie spotkasz jakiegoś łączenia i rozłączania [czyli tworzenia sądów], to jednak swoją niezłożoną myślą osądza wszystko i poznaje wszystko złożone; w ten też sposób istnieje w Nim prawda.

Na 2. Prawda naszej myśli polega na jej zgodności ze swoim początkiem, tj. z rzeczami. od których myśl czerpie poznanie; także i prawda rzeczy polega na zgodności ich ze swoim początkiem, tj. z myślą Boga. Właściwie jednak mówiąc, nie można tego powiedzieć o prawdzie Boga; chyba w sensie przyswojenia prawdy Synowi, który ma początek. /98/

Jeśli jednak ma się na uwadze prawdę istotową, wówczas twierdzącego zdania Augustyna nie można pojąć inaczej jak tylko zmieniając je na przeczące. Ot, jak np.: Ojciec jest sam od siebie, bo nie jest od kogoś innego. Tak i tu: Prawda Boga jest podobieństwem do swojego początku, gdyż istnienie Boga nie jest niepodobne-niezgodne z Jego myślą.

Na3. Niebyłoby i braku same z siebie nie mają prawdy. prawda ich istnieje tylko w pojmowaniu naszej myśli; wszelkie zaś pojmowanie: praca myśli, jest od Boga. Gdy więc mówię: prawdziwie ten człowiek cudzołoży, cokolwiek w tym powiedzeniu jest prawdy, wszystko jest od Boga. Ktoby jednak z tego wysuwał zarzut i mówił: A więc, że on cudzołoży, jest od Boga, popełniłby błąd w rozumowaniu, zwany *fallacia accidentis*. /99/

Artykuł 6

CZY ISTNIEJE TYLKO JEDNA PRAWDA, DZIEKI KTÓREJ WSZYSTKO JEST PRAWDZIWE ?

Zdaje się, że istnieje tylko jedna prawda, dzięki której wszystko jest prawdziwe, bo:

1. Powiada Augustyn. "Krom Boga, nie znajdziesz nic większego nad umysł ludzki"¹. Otóż prawda jest czymś większym niż umysł ludzki; gdyby było inaczej, umysł sam byłby wyrocznią prawdy. Ale wiemy, że wyrokuje w oparciu o prawdę, nie sam sobą. A więc sam tylko Bóg jest prawdą; krom Boga żadna inna prawda nie istnieje.

2. Anzelm daje takie porównanie²; Jak się ma czas do wszystkiego co czasowe, tak się ma prawda do rzeczy prawdziwych. Otóż istnieje tylko jeden czas dla wszystkiego, co czasem mierzone³. A więc istnieje tylko jedna prawda, dzięki której wszystko staje się prawdziwe.

Wbrew temu pisze Psalmista: "Umnieszyły się prawdy wśród synów ludzkich"⁴. /100/

Odpowiedź: Poniekąd istnieje jedna prawda, dzięki której wszystko jest prawdziwe, a poniekąd nie.

Aby się to nam stało jasne, zważmy, że to, co orzeka jednoznacznie o wielu rzeczach, znajduje się w każdej we właściwym znaczeniu. Tak np. "zwierzę" znajduje się w każdym jego gatunku; natomiast to, co orzeka analogicznie o wielu rzeczach, tylko w jednej z nich znajduje się we właściwym znaczeniu, a dopiero od tej jednej wszystkie inne biorą nazwę⁵; tak np. o zwierzęciu i o moczu, i o leku mówimy "zdrowy"; mówimy tak nie tylko dlatego, że w tylko w ciele zwierzęcia przede wszystkim we właściwym znaczeniu znajduje się zdrowie, ale i dlatego, że z racji zdrowia zwierzęcia mówi się: "zdrowy lek", o ile to zdrowie powoduje, "zdrowy mocz", o ile jest oznaką tegoż zdrowia. I chociaż ani lekarstwo, ani mocz nie jest siedzibą zdrowia, to jednak jest w nich coś, dzięki czemu jedno powoduje zdrowie, drugie jest jego oznaką.

Otóż wyżej powiedzieliśmy⁶, że prawda przede wszystkim znajduje się w myśli, a dopiero z kolei w rzeczach - w odniesieniu ich do myśli Boga.

Odpowiadamy więc tak: Jeśli idzie o prawdę istniejącą we właściwym znaczeniu w myśli, to: liczne stworzenia myślące, ich myśli, posiadają wiele prawd; także i pojedyncza jedna i ta sama myśl ma wiele prawd, zależnie od zasobu nabytych wiadomości. I dlatego glosa do tekstu: "Umnieszyły się prawdy wśród synów ludzkich", tak pisze: Jak od jednej twarzy człowieka odbijają się w lustrze liczne jego podobizny, tak i z jednej prawdy Bożej tryskają rozliczne prawdy.

Jeśli natomiast idzie o prawdę istniejącą w rzeczach, to: Wszystkie rzeczy są prawdziwe dzięki jednej pierwszej prawdzie, do której każda rzecz upodabnia całą swoją bytowość⁷. I tak, choć tak liczne widzimy istoty i formy rzeczy, to jednak istnieje tylko jedna prawda Bożej myśli, według której wszystkie rzeczy zwa się prawdziwe.

Na 1. Dusza ludzka, wydając sąd o rzeczach, opiera się nie na byle jakiej prawdzie, ale na prawdzie pierwszej, niestworzonej, której odbiciem w nas, jakby w lustrze, są podstawowe pierwsze zasady i według nich też wyrokuje; /101/ wynika z tego, że prawda pierwsza jest czymś większym niż dusza. Ale i prawda stworzona,

ktorej siedzibą jest nasza myśl, jest czymś większym niż dusza; jednak nie zasadniczo, a tylko pod jakimś względem, mianowicie o ile jest doskonałością tejże myśli; w tym sensie także i o wiedzy można by powiedzieć, że jest większą od duszy. A co do wypowiedzi Augustyna, to: prawdą jest, że żaden byt samoistny, krom Boga, nie jest większy od umysłu rozumnego⁸.

Na 2. Zdanie Anzelmia jest słuszne o ile mówimy o rzeczach, że są prawdziwe w zestawieniu ich z myślą Boga.

Artykuł 7

CZY PRAWDA STWORZONA JEST WIECZNA ?

Zdaje się, że prawda stworzona jest wieczna, bo:

1. Augustyn¹ powiada, że nic nie jest bardziej wieczne, jak pojęcie koła lub to, że dwa plus trzy daje pięć. A to jest przecież prawda i to stworzona. A więc prawda stworzona jest wieczna.

2. Wszystko, co istnieje zawsze, jest wieczne. Otóż powszechniki istnieją zawsze i wszędzie. Są więc wieczne; tym bardziej wieczną jest też i prawda, gdyż jest jak najogólniejszym pojęciem.

3. Zawsze było prawdą, że to, co jest obecnie prawdziwe, takim zostanie. Lecz jak prawda zdania mówiącego o teraźniejszości jest prawdą stworzoną, tak i prawda zdania mówiącego o przyszłości. A więc przynajmniej jakaś prawda stworzona jest wieczna.

4. Cokolwiek nie ma początku i końca, jest wieczne. Otóż prawda zdań czy wypowiedzi nie ma początku, ani końca. Czemu ? Bo pomyślmy: prawda nie istniała, potem zaczęła istnieć; z tego wyjdzie, że prawdą było to, iż prawda nie istnieje; jakąś zatem przynajmniej prawdą zdanie to jest prawdziwe, a jeśli tak, to prawda istniała nim zaistniała. To samo rozumowanie dotyczy zdania, że prawda ma koniec; i tu wyjdzie na to, że prawda będzie nadal istnieć, mimo że się skończyła; będzie przecież prawdą, że prawda już nie istnieje. A więc prawda jest wieczna.

Wbrew temu jest wyżej² uzasadniona nauka, że sam tylko Bóg jest wieczny.

Odpowiedź: Prawda zdań czy wypowiedzi nie jest inną niż prawda myśli. Zdanie bowiem istnieje zarówno w myśli jak i w słowie. O ile jest w myśli, ma prawdę zasadniczo - samo przez się. O ile zaś jest w słowie: o tyle uchodzi za prawdziwe, o ile oznacza jakąś prawdę myśli; nie jest zaś prawdziwe dzięki jakiejś prawdzie istniejącej w wypowiedzi - jako w podmiocie. Tak np. mocz zwie się "zdrowy" nie dzięki zdrowiu w nim obecnemu, lecz ze względu na zdrowie ciała: jako że jest tegoż zdrowia oznaką. Nadmienimy także, na cośmy już zwrócili uwagę³, że to od prawdy myśli wszystkie rzeczy zwa się prawdziwe. Gdyby przeto nie istniała żadna myśl wieczna, nie istniałaby też i żadna prawda wieczna. A ponieważ tylko myśl Boga jest wieczna, tylko w niej prawda cieszy się wiecznością. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że poza Bogiem jest jeszcze coś wieczne, gdyż, jak to wyżej powiedzieliśmy,⁴ prawda myśli Bożej jest samym Bogiem.

Na 1. Pojęcie koła i to, że dwa plus trzy dają pięć, cieszą się wiecznością w myśli Boga.

Na 2. Ze coś istnieje zawsze i wszędzie, można dwojako rozumieć: pierwsze, że w samej swojej naturze, w sobie, ma coś, dzięki czemu obejmuje wszelki czas i zajmuje każde miejsce. I tak właśnie Bóg jest zawsze i wszędzie. Drugie, że w sobie nie ma niczego, co by wiązało z jakimś określonym miejscem lub czasem; tak właśnie tworzywo podstawowe: materia pierwsza, jest jedna; nie dlatego, żeby miała jedną formę istnienia, a więc nie tak jak człowiek, który jest jeden, a jedność tę ma od jednej formy ale dlatego jest jedna, że zgoła nie posiada żadnej formy, któraby nadała jej jakieś określone postacie. I w tym to sensie mówimy o powszechnikach, że są wszędzie i zawsze. Powszechniki bowiem są oderwane od czasu i przestrzeni czy miejsca. Bynajmniej jednak nie wynika, że są wieczne, chyba w myśli, i to myśli wiecznej⁵.

Na 3. To, co jest teraz, dlatego właśnie miało być w przyszłości nim zaistniało, że w swej przyczynie to miało, by zaistniało, i gdyby usunęło się tę przyczynę, nie miałyby żadnej możliwości zaistnieć w przyszłości. Aliści tylko pierwsza przyczyna jest wieczna; bynajmniej więc "to, co jest, zawsze było prawdą, że będzie", chyba w jednym tylko wypadku, mianowicie że to było w przyczynie wiecznotrwałej, iż miało zaistnieć, a taką przyczyną jest tylko Bóg.

Na 4. Ponieważ nasza myśl nie jest wieczna, dlatego i prawda naszych wypowiedzi i zdań, jakie tworzymy, nie jest wieczna, ale kiedyś się zaczęła; a nim zaistniała, nie było prawdą mówić, że ta prawda nie istnieje; tak mogłaby tylko mówić myśl Boga, w której prawda istnieje jak0 wieczna. Natomiast teraz jest prawdą mówić, że wówczas prawdy nie było. Ale to jest prawdziwe li tylko dzięki tej prawdzie, która jest teraz w myśli naszej, a nie dzięki jakowejś prawdzie ze strony rzeczy. Czemu ? Bo ta prawaa mówi o niebycie; niebyt zaś nie ma w sobie niczego, przez co by był prawdziwy; a jeśli ma coś z prawdy, to tylko dzięki temu, że myśl się nim zajmuje i pojmuje. O tyle więc prawdziwe jest powiedzenie: "prawda nie istniała", o ile my ujmujemy jej nieistnienie jako poprzedzające jej istnienie.

Artykuł 8

CZY PRAWDA JEST NIEZMIENNA ?

Zdaje się, że prawda jest niezmienna, bo:

1. Augustyn¹ powiada, że prawda nie jest taką, jak umysł; gdyby tak było, byłaby jak on zmienna.

2. To, co przetrwa każdą zmianę i pozostaje, jest niezmiennie. Tak np. materia pierwsza ani nie może powstać, ani zaniknąć, bo przetrwa każdą zmianę; powstawanie i zanikanie, pozostając po nich. Tak też jest i z prawdą: przetrwa i pozostaje po każdej zmianie; po każdej bowiem zmianie jest prawdą rzecz: coś jest, lub nie jest. A więc prawda jest niezmienna,

3. Kiedy zmienia się prawda zdania? Przede wszystkim wtedy, gdy zmienia się sama rzecz, o której mówi. W ten sposób jednak prawda zdania nie ulega zmianie. Czemu? Bo według Anzelma², prawda to jakoweś dostosowanie polegające na tym, że dana rzecz ziszcza w sobie to, co o niej powziął umysł Boga. Otóż zdanie: Sokrates siedzi, od umysłu Boga bierze to znaczenie: Sokrates siedzi, i zatrzymuje je także i wtedy, gdy już "nie siedzi". A więc prawda zdania żadnym sposobem zmianie nie ulega.

4. Gdzie ta sama przyczyna, tam i ten sam skutek. Otóż ta sama rzecz jest przyczyną prawdy następujących zdań: Sokrates siedzi, będzie siedział, siedział. A więc i ich prawda jest ta sama. Aliści jedno z tych zdań musi być prawdziwe. Wynika z tego, że prawda tych zdań pozostaje niezmiennie. I dla tej samej racji także i prawda każdego pozostałego zdania³.

*Wbrew temu pisze Psalmista: "Umnieszyły się prawdy wśród synów ludzkich"*⁴.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedzieliśmy⁵, prawda ma swą siedzibę właściwie tylko w myśli; rzeczy zaś zwą się prawdziwe od prawdy która jest w jakiejś myśli. O zmienności więc prawdy należy mówić, mając na uwadze myśl; prawda zaś myśli polega na jej zgodności z tym, co poznaje; zgodność ta może ulegać zmianie w dwojaki sposób - podobnie zresztą jak i wszelkie podobieństwo - z racji zmiany jednej ze stron. Po pierwsze, zachodzą odchylenia od prawdy ze strony myśli; a zachodzą dlatego, że ktoś o rzeczy pozostającej niezmiennie tą samą, ma inne zdanie; po drugie, zachodzą i wtedy, gdy zdanie o rzeczy pozostaje niezmienione, natomiast zmianie uległa sama rzecz. W obu wypadkach zachodzi zmiana z prawdy na fałsz.

Jeśli przeto istnieje taka myśl, której zdanie o rzeczy nie może ulec żadnej zmianie, albo której uwadze nie uchodzi nic z tego, co jest w rzeczy, w takiej myśli prawda jest niezmienna. I taką właśnie, jak widać z powyższych⁶, jest myśl Boga. I dlatego prawda myśli Boga jest niezmienna. Prawda zaś naszej myśli jest zmienna; a jest takową nie w tym sensie, że sama prawda jest podmiotem zmiany, ale w tym, że nasza myśl ulega zmianie: od prawdy do fałszu. W ten bowiem sposób mówimy o formach, że są zmienne. /103/ Prawda zaś myśli Boga, a więc ta, według której rzeczy naturalne zwą się prawdziwe, jest całkowicie niezmienna.

Na 1. Augustyn mówi o prawdzie myśli Boga.

Na 2. Wspólne są losy prawdy i bytu, jako że są zamienne. Otóż uczy Filozof⁷, że byt jako taki sam przez się ani nie powstaje, ani nie ginie; przydarza mu się to jednak z ubocznych względów - przypadłościowo - o ile ginie lub powstaje ten czy ów byt. Podobnie też i jest z prawdą: jeśli zmienia się, to nie tak, by żadna zgoła prawda nie pozostała, ale że nie utrzymała się ta prawda, która uprzednio istniała.

Na 3. W zdaniu dostrzegamy nie tylko tę prawdę, jaka jest udziałem innych rzeczy, o których mówimy, że są prawdziwe, autentyczne, bo ziszczają w sobie to, co o nich powzięła myśl Boga, ale także prawdę szczególnie jemu właściwą, mianowicie o ile zdanie oznacza prawdę myśli; a prawda ta, jak wiemy, polega na zgodności myśli z rzeczą; gdy tej zgodności nie ma, zmienia się prawda mniemania, a zarazem i prawda wypowiedzi czy zdania. Tak więc zdanie: "Sokrates siedzi", póki "siedzi", jest prawdziwe zarówno prawdą wspólną wszystkim rzeczom, jako: głos, słowa, które coś oznaczają; jak i prawdą swojego oznaczania, jako że oznacza prawdziwe mniemanie; a skoro "wstanie", pozostaje pierwszy typ prawdy, za to w drugim zachodzi zmiana: ginie.

Na 4. Postawa siedząca Sokratesa, która jest przyczyną prawdy zdania, "Sokrates siedzi", niejednakowo się ma do owych trzech wypadków. Sokrates siedzi, przestał siedzieć, jeszcze nie usiadł, ale będzie. Stąd też i prawda, w owych trzech wypadkach nie jest jednakowa, ale różnorodna, zależnie od tego, czy jest oznaczona zdaniem w czasie teraźniejszym, przeszłym czy przyszłym. Choć więc jedno z tych trzech zdań jest prawdziwe, bynajmniej z tego nie wynika, że ta sama prawda pozostaje niezmienną.

ZAGADNIENIE 17

0 FAŁSZU

Z kolei omówimy fałsz. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Gdzie istnieje fałsz: czy w rzeczach? 2. Czy w zmysłach? 3. Czy w myśli? 4. O przeciwstawności zachodzącej między prawdą a fałszem.

Artykuł 1

CZY FAŁSZ ISTNIEJE W RZECZACH ?

Zdaje się, że fałsz w rzeczach nie istnieje, bo:

1. Czytamy u Augustyna: "Jeśli za prawdziwe uważamy to, co jest, to - wbrew wszelkim sprzeciwom - trzeba z tego wyciągnąć wniosek, że coś fałszywego nie istnieje"¹.

2. Fałszywy, to tyle, co mylny, a to pochodzi od "mylić" zwodzić. Otóż rzeczy nie mylą, bo - jak mówi tenże Augustyn - "ukazują się w takiej postaci, w jakiej są"². Nie spotkasz więc wśród rzeczy czegoś fałszywego - mylnego.

3. Jak już powiedzieliśmy³ rzeczy zwą się prawdziwe w porównaniu do myśli Boga. Lecz każda rzecz, o ile ma coś z istnienia, naśladuje Boga. Przeto każda rzecz jest prawdziwa, bez fałszu. Żadna więc rzecz nie jest fałszywa.

Wbrew temu są następujące słowa Augustyna: "Każde ciało jest prawdziwym ciałem, a fałszywą jednością"⁴, gdyż tylko naśladuje jedność, ale nie jest jednością. Otóż każda rzecz naśladuje dobroć Boga i zarazem nie dociąga do niej. A więc w każdej rzeczy spotkasz fałsz.

Odpowiedź: Ponieważ prawda i fałsz to przeciwstawniki, te zaś z zasady dotyczą tego samego podmiotu, dlatego tam przede wszystkim należy upatrywać istnienie fałszu, gdzie jest główna siedziba prawdy, tj. w myśli; w rzeczach zaś nie istnieje prawda i fałsz, chyba tylko w odniesieniu ich do myśli.

Ponieważ każda rzecz zasadniczo jest nazywana od tego, co przysługuje jej: istotnie, a pod jakimś względem tylko od tego, co wiąże się z nią przypadłościowo, dlatego jakaś rzecz mogłaby być zasadniczo nazwana fałszywą w odniesieniu do myśli, od której zależy z którą jest istotnie związana; nie mogłaby jednak być zasadniczo nazwana fałszywą w odniesieniu do innej myśli, z którą jest związana luźnie, przypadłościowo. co najwyżej mogłaby być nazwana fałszywą pod jakimś względem.

Otóż rzeczy na turalne zależą od myśli Bożej, podobnie jak rzeczy sztuczne - dzieła twórczości ludzkiej zależą od myśli człowieka⁵. Jeśli idzie o dzieła twórczości ludzkiej, to uważa się je z zasadniczo i za same w sobie fałszywe, gdy nie ziszczają w sobie tej formy, jaką ta twórczość winna im nadać; tak np. o rzemieślniku powiadamy: Odstawił robotę fałszywie, spartaczył, bo dzieło jego nie jest wykonane według zasad fachu. W ten jednak sposób w rzeczach naturalnych, zależnych od Boga, w odniesieniu ich do Jego myśli, nie może znaleźć się fałsz, gdyż wszystko, co w nich zachodzi, dzieje się z rozporządzenia myśli Boga⁶. Z jednym chyba tylko wyjątkiem, /104/ a chodzi o istoty działające dobrowolnie, które mają możliwość wyłamania się spod wyroków myśli Boga⁷. na tym właśnie polega zło winy: grzech⁸; dlatego też Pismo św. mówi o grzechach, że są to fałsze i kłamstwa; np. Psalmista wyraża się: "Mężowie... czemu kochacie marność i szukacie kłamstwa?"⁹; na odwrót, postępowanie cnotliwe nazywa prawdą życia¹⁰, jako że jest poddane porządkowi ustanowionemu przez myśl Boga. Np. Jan pisze: "Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła"¹¹.

Natomiast o rzeczach naturalnych w odniesieniu ich do myśli naszej, z którą są związane przypadłościowo, nigdy nie można mówić, że są zasadniczo fałszywe, a tylko że są fałszywe pod jakimś względem i to w dwojaki sposób: pierwsze, bo rzecz naturalna jest fałszywie oznaczona czy ujmowana przez myśl; według tego, to wśród rzeczy naturalnych zwało by się fałszywe, co nasza mowa lub myśl mylnie, fałszywie urobiona, mylnie oznacza czy przedstawia; w ten sposób, biorąc pod uwagę to, czego w niej nie ma, o każdej rzeczy można by było powiedzieć, że jest fałszywą; to tak, jakby ktoś za Arystotelesem¹² powiedział: Przekątna jest fałszywą współmierną, /104a/ lub za Augustynem: "Tragik jest fałszywym Hektorem"¹³; podobnie jak na odwrót: biorąc pod uwagę to, co w niej jest, o każdej rzeczy można powiedzieć, że jest prawdziwą.

Drugie, bo rzecz sama jest przyczyną mylnego ujmowania jej; według tego taką rzecz zwiemy fałszywą, która ma to w sobie, że może wzbudzić o sobie fałszywe mniemanie. A ponieważ jest nam wrodzone sądzić o rzeczach według tego, jak one się nam na zewnątrz jawią - a to dlatego, że punktem wyjściowym naszego poznania są zmysły, które za dostosowany do ich natury właściwy im przedmiot, mają przypadłości zewnętrzne¹⁴ - dlatego te rzeczy, które z zewnętrznych przypadłości są podobne do innych rzeczy, w

zestawieniu z nimi, zwą się fałszywe. Według tego: zółc to fałszywy miód, a cyna to fałszywe srebro; w myśl tego Augustyn pisze, że. "Te rzeczy zwą się fałszywe, które z zewnętrznego wyglądu zdają się nam być podobne do prawdziwych"¹⁵ a Filozof poucza, że te rzeczy zwą się fałszywe, które "z natury swojej zdolne są ukazać się nam albo takimi, jakimi nie są, albo tym, czym nie są"¹⁶. W ten sposób także i o człowieku można powiedzieć: fałszywy, gdy lubi żywić czy przyjmować fałszywe mniemania lub gadania; nie można tego jednak powiedzieć o człowieku, który może je wymyślać, gdyż, jak sądzi Filozof¹⁷, w takim razie także o mędrkach i o uczonych można by było powiedzieć: To fałszerze!

Na 1. [Gdy mówimy o prawdziwości i fałszywości rzeczy, zawsze bierzemy rzecz w odniesieniu do myśli. I tak:] Rzecz w odniesieniu do myśli zwie się prawdziwą, gdy się bierze pod uwagę to, czym jest, a zwie się fałszywą, gdy się bierze pod uwagę to, czym nie jest. Stąd też powiada Augustyn: "Prawdziwy tragic to fałszywy Hektor"¹⁸. Jak więc w tym, co jest, znajduje się coś, co nie jest, tak też i znajduje się tam miejsce na fałsz.

Na 2. Rzeczy nie zwodzą nas same sobą, a tylko przypadłościowo, bo dają sposobność do fałszu; a dają dlatego, że mają podobieństwo do innych rzeczy, których istnienia nie posiadają.

Na 3. Rzeczy zwą się fałszywe nie w odniesieniu do myśli Boga - gdyby tak było, znaczyłoby to, że są z gruntu, zasadniczo fałszywe - ale w odniesieniu do myśli naszej, a to znaczy, że są fałszywe pod jakimś względem.

Na 4. Na zarzut ten, zajmujący wprost przeciwne stanowisko, taką dajemy odpowiedź: Podobizna, i w ogóle to, co coś przedstawia, nie oddająca czegoś wiernie, o tyle tylko kryje w sobie fałsz, o ile daje sposobność do fałszywego mniemania. Bynajmniej więc nie można powiedzieć, że wszędzie tam jest fałsz, gdzie zachodzi podobieństwo; ale tylko tam, gdzie podobieństwo ma coś takiego w sobie, że może nasuwać mylne mniemanie. i to nie u każdego, ale u wielu.

Artykuł 2

CZY FAŁSZ ISTNIEJE W ZMYŚLACH ?

Zdaje się, że fałsz w zmysłach nie istnieje, że zmysły nie mylą, bo:

1. Augustyn tak się wyraża: "Jeżeli wszystkie zmysły tak nam przekazują, jak same odbierają, nie wiem sam, czego od nich więcej żądać mamy"¹. Z tego widać, że zmysły nas nie mylą, że fałsz w nich nie istnieje.

2. Filozof uczy, że "Fałsz nie jest właściwością zmysłu, ale wyobraźni"².

3. Prawda i fałsz istnieją tylko w tym, co złożone; nigdy w tym, co niezłożone. Lecz łączyć i rozłączać nie jest rzeczą zmysłu. A więc nie istnieje w nim fałsz.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: "Jak widać, wszystkie zmysły mylą nas zwodniczymi pozorami"³.

Opowiedź: Jeżeli fałsz jest w zmysłach, to chyba tylko tak, jak w nich jest prawda. Prawda zaś jest w zmysłach nie w ten sposób, żeby zmysły poznawały prawdę, lecz, jak to już powiedzieliśmy⁴, w tym znaczeniu, że wiernie odbierają wrażenia i postrzegają zjawiska zmysłowe, a to dlatego, że postrzegają rzeczy takimi, jakimi są. A więc i w zmysłach może być fałsz, i to wtedy, gdy postrzegają lub osądzają rzeczy inaczej niż się faktycznie mają.

Otóż poznanie zmysłowe odbywa się dzięki temu, że podobizna przedstawiająca rzeczy znajduje się w zmyśle; ta zaś, podobizna jakiejś rzeczy może być w zmyśle w potrójny sposób:

Najpierw może być w nim jako pierwsza i sama sobą; w ten sposób jest we wzroku podobizna czy odbicie barw, a gdy idzie w ogóle o zmysły, odbicie własnego ich przedmiotu; dalej. może być w nim sama sobą "osobiście", ale nie jako pierwsza; w ten sposób jest we wzroku podobizna kształtu lub wielkości, a gdy idzie w ogóle o zmysły, odbicie wspólnego przedmiotu. Wreszcie, nie jest w nim ani jako pierwsza, ani sama sobą, a tylko może być w nim przypadłościowo, czyli o ile wiąże się z przedmiotem własnym i wspólnym; w ten sposób jest we wzroku podobizna człowieka, ale nie jako człowieka, tylko że temu oto przedmiotowi białemu przydarzyło się być człowiekiem. /106/ To założywszy odpowiadamy.

Zmysł, poznając swój własny przedmiot. nie myli się, nie poznaje go mylnie, chyba przypadłościowo, z racji ubocznych, i to rzadko, gdy mianowicie z powodu niedomagania narządu odbiera wrażenia nie tak, jak trzeba, podobnie zresztą jak i wszystkie "odbiorniki czy odbiorcy", gdy nie są odpowiednio przystosowani wadliwie odbierają "wrażenia" - oddziaływania czy bodźce działających na nie czynników. /107/ Tym też tłumaczy się zjawisko, że z powodu obłożenia języka choremu wydaje się gorzkie to, co jest słodkie.

Zmysł nawet sprawnie funkcjonujący może mieć fałszywy sąd o przedmiocie wspólnym dla kilku zmysłów i także o przedmiocie przypadłościowym, a to dlatego, że zmysł nie dotyczy ich wprost, bezpośrednio, ale przypadłościowo lub drugorzędowo, mianowicie przy sposobności czy w związku z postrzeganiem innych rzeczy.

Na 1. Wyrażenie Augustyna: "mysły odbierają" ma na uwadze samą czynność poznawczą zmysłów: czuć, postrzegać. Stąd dzięki temu, że zmysły tak przekazują nam, jak same odbierają, my nie jesteśmy oszukiwani w naszym sądzie stwierdzającym, że nasze zmysły coś tak czują czy postrzegają. A ponieważ zmysły niekiedy odbierają zjawiska inaczej niż się faktycznie mają, dlatego i niekiedy przekazują nam rzeczy inaczej niż się faktycznie mają; i dlatego zmysł może nas mylić co do samej rzeczy, a nie co do samego jej postrzegania. /108/

Na 2. Do zdania Filozofa: "Fałsz nie jest właściwością zmysłu" należy dodać: "Postrzegającego swój własny przedmiot"; tak też ma inne tłumaczenie tego tekstu. Czytamy tam: "Zmysł nie myli się, poznając swój własny przedmiot". Dlatego zaś Filozof przypisuje fałsz wyobraźni, bo ona przedstawia podobną rzecz także i pod jej nieobecność, [a być może i nieistniejącej]; i gdy ktoś oprze się o taką podobną rzecz jakby o samą rzecz, jasne, że z takiego ujmowania wyjdzie fałsz. I dlatego tenże Filozof powiada⁵, o cieniach, obrazach i snach mówimy, że są mylne, że to złudy, gdyż są to podobne rzeczy nieistniejących.

Na 3. Racja tu wysuwana dowodzi tylko, że zmysł nie poznaje prawdy i fałszu, i że w ten sposób fałsz w nim nie istnieje.

Artykuł 3

CZY FAŁSZ ISTNIEJE W MYŚLI ?

Zdaje się, że w myśli fałszu nie ma, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Każdy, kto się myli, nie poznaje tego, w czym się myli"¹. Lecz zwykle mówi się o fałszu, że istnieje w jakimś poznawaniu, o ile ono nas myli. A więc myśl nasza nie myli się.

2. Ze swej strony Filozof pisze: "Myśl zawsze działa poprawnie"². Nie ma przeto w niej fałszu.

Wbrew temu tak się wypowiada Filozof. "Tam jest prawda i fałsz, gdzie jest zestaw pojęć"³ Lecz zestaw pojęć jest w myśli. A więc prawda i fałsz są w myśli.

Odpowiedź: Jak rzecz ma istnienie dzięki swojej własnej formie, tak władza poznawcza ma poznanie dzięki podobiznie, czyli formie rzeczy poznawanej.

/109/ Stąd jak rzecz naturalna nie cierpi na brak tego istnienia, jakie jej przysługuje stosownie do swojej formy, może jednak jej niedostawać jakowychś przynależności lub przypadłości. Np. człowiek może cierpieć na brak dwóch nóg, nigdy jednak nie przestaje być człowiekiem, tak i z władzą poznawczą; nie zawodzi i nie brakuje jej niczego do poznawania tej rzeczy, której podobizna nadała jej formę; może jednak mieć braki i zawodzić w poznawaniu jakiejś przynależności lub tego, co jest przypadłościowo związane z rzeczą, w tym sensie, jak to powiedzieliśmy⁴ o wzroku, że nie myli się, poznając swój własny przedmiot; może się tylko mylić przy poznawaniu przedmiotu wspólnego, który się ma wobec rzeczy jako dalsza jej przynależności przy poznawaniu przedmiotu przypadłościowego.

Dalej, jak zmysłowi nadaje formę, i to wprost, podobizna jego własnego przedmiotu, tak i władzy myślenia nadaje formę podobizna sedna rzeczy. I dla tego, jak zmysł nie myli się w poznawaniu swojego tak i myśl nie myli się, pojmując "czym coś jest". Może jednak się mylić, gdy łączy lub rozdziela pojęcia; zdarza się to wtedy, gdy tej rzeczy, której sedno poznała, przyznaje coś takiego, co do niej nie należy lub co jest jej przeciwstawne. Tak bowiem zachowuje się myśl w osądzeniu o tego typu rzeczach, jak się zachowuje zmysł w sądzeniu o przedmiocie wspólnym lub przypadłościowym; z tą wszakże różnicą, jaką już wyżej zastosowaliśmy do prawdy⁵, że fałsz może być w myśli nie tylko w sensie, że poznanie myśli jest fałszywe, ale i w tym, że myśl jest świadoma swego fałszu, podobnie jak świadomie poznaje prawdę; zmysł zaś, jak powiedzieliśmy⁶, nie jest świadom swojej mylności.

Doszliśmy więc do tego, że fałsz zasadniczo istnieje tylko w myśli zestawiającej pojęcia, nie zaś w myśli tworzącej pojęcia, tj. pojmującej sedno rzeczy. Przyznajemy jednak, że przypadłościowo także i w poznającej sedno rzeczy może pojawić się fałsz; wtedy mianowicie, gdy zabłąka się tu owe zestawienie. Może się to zdarzyć w dwojaki sposób: Pierwsze, gdy myśl określenie jednej rzeczy przeniesie na inną; np. gdyby określenie koła przeniosła na człowieka; w takim razie określenie jednej rzeczy jest fałszywym określeniem drugiej rzeczy. Drugie, gdy myśl połączy w jedno określenie takie człony, których nie da się w jedno scalić. W takim bowiem razie określenie nie tylko jest fałszywe odnośnie do danej rzeczy, ale także jest fałszywe samo w sobie; np. gdyby utworzyła takie określenie: Zwierzę rozumne czworonożne; myśl tworząca takie określenie jest fałszywą, a jest taką dlatego, że mylnie czyni takie połączenie: jakieś zwierzę rozumne jest czworonożne.

Z tego też powodu - jeśli idzie o pojmowanie sedna rzeczy niezłożonych - nasza myśl wcale nie może się mylić, lecz albo pojmuje według prawdy, albo zgoła nic nie pojmuje.

Na 1. Ponieważ własnym i właściwym przedmiotem myśli jest sedno rzeczy, dlatego wtedy dopiero właściwie możemy powiedzieć, że coś pojmujemy, gdy to sprowadzimy do sedna i tak dopiero o tym sąd

wydajemy; podobnie jak w dowodzeniu: wtedy dopiero coś udowadniamy, gdy sprowadzamy to do pierwszych zasad; i w takim dowodzeniu nie ma fałszu. Tak też należy rozumieć zdanie Augustyna: "Każdy kto się myli, nie poznaje tego, w czym się myli"⁷, bo gdyby poznał jak trzeba, nie myliłby się. Nie należy zaś rozumieć go w tym sensie, że w żadnej ze swych czynności się nie myli.

Na 2. "Myśl zawsze działa poprawnie" jeśli idzie o pojmowanie pierwszych zasad; co do nich nie myli się, podobnie jak nie myli się w pojmowaniu "czym coś jest", czyli sedna rzeczy. Powód jest ten sam: albowiem pierwsze zasady, same z siebie jasne, mają to do siebie, że myśl pojmuje je zaraz, skoro tylko uchwyci sens wyrazu podmiotu i orzeczenia; a uchwyci, bo orzeczenie mieści się w określeniu podmiotu.

Artykuł 4

JAKIEGO TYPU JEST PRZECIWSTRAWNOŚĆ ZACHODZACA MIĘDZY TYM, CO PRAWDZIWE, A TYM, CO FAŁSZYWE; CZY JEST TO PRZECIWIENSTWO ? /110/

Zdaje się, że między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, nie zachodzi przeciwieństwo, bo:

1. Między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe zachodzi taka przeciwstawność, jaka istnieje między tym, co jest, a tym, co nie jest. Czemu? Bo, jak mówi Augustyn: "To, co prawdziwe znaczy tyle, co to, co jest"¹. Tymczasem między tym, co jest, a tym, co nie jest, nie zachodzi ten typ przeciwstawności, jakim jest przeciwieństwo. A więc między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, nie zachodzi przeciwieństwo.

2. Przeciwieństwo zachodzi między dwiema stronami i to tak, że jedna nie może być w drugiej, czy współistnieć z drugą. Tymczasem fałsz istnieje tam, gdzie prawda; świadczą o tym słowa Augustyna: "Tragik nie byłby fałszywym Hektorem, gdyby nie był prawdziwym tragikiem"². A więc fałsz i prawda, to nie przeciwieństwo.

3. Czy może być w Bogu jakieś przeciwieństwo? Żadne! Nic bowiem, jak uczy Augustyn³, nie może być przeciwieństwem jestestwa Bożego. Tymczasem Pismo Święte przeciwstawia Bogu fałsz, bożka nazywając kłamstwem: "Czemu lud ... ob staje przy kłamstwie?"⁴, czyli, jak wyjaśnia glosa⁵, "przy bożkach?" A więc między prawdą, a fałszem nie zachodzi przeciwieństwo.

Wbrew temu jest powaga Filozofa⁶; uważa on zdanie fałszywe za przeciwieństwo zdania prawdziwego.

Odpowiedź: Między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, zachodzi przeciwieństwo; nie ma zaś między nimi takiej przeciwstawności, jaka - zdaniem niektórych - zachodzi między twierdzeniem a przeczeniem.

Aby to zrozumieć, trzeba wiedzieć co następuje: Przeczenie ani nie wnosi czegoś, ani nie wyznacza sobie jakiegoś podmiotu; i dlatego może orzekać o bycie i o niebycie, o tym, co jest, i o tym, czego nie ma, np. nie widzi, nie siedzi. Brak czy utrata wprawdzie nie wnosi czegoś, ale wyznacza sobie podmiot; jest bowiem, jak uczy Filozof⁷ zaprzeczeniem czegoś w podmiocie; o takim np. tylko, co ma z natury zdolność widzenia, można powiedzieć: "ślepy". Przeciwieństwo zaś i wnosi coś i wyznacza sobie podmiot; np. "czarny", to jakowyś gatunek barwy.

A fałsz? Fałsz wnosi coś. Fałsz bowiem, zdaniem Filozofa⁸ wtedy zachodzi, gdy o tym, co nie jest, mówimy lub mniemamy, że jest, a o tym, co jest, że nie jest. Jak bowiem prawda wnosi poznanie zgodne z rzeczą, tak fałsz wnosi poznanie niezgodne. Jasne więc, że między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, zachodzi przeciwieństwo.

Na 1. To, co jest w rzeczach, jest prawdą rzeczy, a to, co jest jako poznane przez myśl, jest prawdą myśli; w niej to bowiem przede wszystkim jest siedziba prawdy. Stąd też i fałsz jest tym, co nie jest jako poznane. A poznać, że coś jest, a poznać, że coś nie jest, to chyba dwa przeciwieństwa; jest to po myśli Filozofa, twierdzącego⁹, że między następującymi dwoma zdaniami: dobro jest dobrem, dobro nie jest dobrem, zachodzi przeciwieństwo. /111/

Na 2. Fałsz opiera się, tj. ma za podmiot, nie tę prawdę, która jest jego przeciwieństwem - tak, jak zło ma za podmiot nie to dobro, które jest jego przeciwieństwem - ale opiera się o tę prawdę, która mu służy za podmiot; w obu wypadkach zachodzi to samo. Tłumaczy się to tym, że prawda i dobro mają charakter najogólniejszy. Są wspólne dla wszystkiego, jak i byt, z którym są zamienne. Jak więc każda utrata czy brak opiera się o jakiś byt jako o swój podmiot, tak też i każde zło ma za podmiot jakieś dobro, a każdy fałsz ma za podmiot coś prawdziwego¹⁰.

Na 3. Ponieważ przeciwieństwa i przeciwstawności, mające charakter braku czy utraty, z natury rzeczy dotyczą tego samego podmiotu, dlatego w Bogu, o ile jest sam w sobie rozpatrywany, nie spotkasz żadnego przeciwieństwa: czy to chodzi o Jego dobroć, czy też o Jego prawdę, jako że Jego myśl wyklucza wszelki fałsz czy mylność. Według jednak naszego, czysto ludzkiego sposobu ujmowania. Bóg ma jakieś przeciwieństwo;

przeciwieństwem bowiem prawdziwego mniemania o Bogu jest fałszywe, mylnie o Nim mniemanie. W tym sensie Pismo św. bożki uważa za kłamstwa przeciwstawiające się prawdzie o Bogu; wszak mylne mniemanie o bożkach jest przeciwieństwem prawdziwego mniemania o jedności Boga.

ZAGADNIENIE 18

O ŻYCIU BOGA

Ponieważ myślenie jest przejawem życia, dlatego ukończywszy dociekania nad wiedzą i myślą Boga, przystępujemy do omawiania Jego życia. Ujmiemy rzecz w cztery pytania: 1. Kto jest obdarzony życiem? 2. Co to jest życie? 3. Czy Bogu przysługuje życie? 4. Czy w Bogu przy biera wszystko postać życia?

Artykuł 1

CZY WSZYSTKIE RZECZY NATURALNE SĄ OBDARZONE ŻYCIEM ?

Zdaje się, że wszystkie rzeczy naturalne mają w sobie życie, bo:

1. Filozof powiada, że ruch "jest jakby jakimś życiem wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie"¹; lecz ruch jest udziałem wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie. A więc i życie jest udziałem wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie.

2. Powiadamy. Rośliny żyją, bo mają w sobie zarodek czy zaczyn tego ruchu, jakim jest: rosnąć lub marnieć. Lecz, zdaniem Filozofa², ruch miejscowy jest z natury swojej doskonalszy i bardziej podstawowy niż rośnięcie i marnienie. A ponieważ wszystkie ciała naturalne mają w sobie jakiś zarodek czy zaczyn ruchu miejscowego, dlatego, jak się zdaje, wszystkie ciała naturalne żyją. /112/

3. Spośród ciał przyrody za najbardziej niedoskonałe uchodzą żywioły, tj. elementy, a właśnie im to przypisuje się życie; mówimy bowiem: "żywa woda". Tym bardziej przeto innym ciałom naturalnym winno przysługiwać życie.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Dionizego: "Jako w ostatnich przejawy życia stwierdzamy u roślin"³. Z tego możemy wnioskować, że rośliny znajdują się na najniższym szczeblu życia. Ponieważ zaś ciała martwe są niższe od roślin, dlatego życie w nich się nie znajduje.

Odpowiedź: Kto jest, a kto nie jest obdarzony życiem, rozstrzygnąć możemy przez zestawienie z tym, w kim uderzająco widać czne są przejawy życia. Otóż najbardziej uderzające są przejawy życia u zwierząt; mówi nawet Filozof: To przede wszystkim u zwierząt występują wyraziście przejawy życia"⁴. To więc będzie stanowiło o różnicy między przyrodą żywą, a martwą, co - jak uważamy potocznie - jest znakiem życia u zwierząt, co jest jego pierwszym przejawem, i dzięki czemu ono do ostatka żyje.

Otóż powszechnie uważa się, że zwierzę wtedy przede wszystkim żyje, gdy zaczyna samo się poruszać; i tak długo sądzą, że żyje, jak długo dostrzegamy w nim znaki tegoż samoporuszania się, a skoro ono już samo od siebie nie zdobywa się na jakoweś poruszenie się, ale jest tylko poruszane przez kogoś, wówczas powiadamy. zwierzę nie żyje - życie zeń uszło.

Widać z tego, że właściwie mówiąc, te tylko jestestwa trzeba uważać za żyjące, które same się poruszają według któregoś z gatunków ruchu: czy to będzie ruch we właściwym znaczeniu, a więc jako ziszczanie się - czynność bytu niedoskonałego, tj. będącego w możliwości, czy to będzie ruch pojęty w szerszym znaczeniu, jako czynność, względnie ziszczanie się bytu doskonałego - ukończonego, w myśl czego, jak to czyni Filozof⁵, także myślenie i czucie uważa się za ruch. /113/

Ostatecznie więc: te istoty należy uważać m żyjące, które w sobie mają siłę żywotną, pracą ich do ruchu i do jakiegoś działania; nie można zaś uważać za żyjące te istoty, w których naturze nie ma siły żywotnej pobudzającej do jakiegoś ruchu lub działania, chyba na sposób podobieństwa, czyli przenośnie. /114/

Na 1. W przytoczonym zdaniu Arystotelesa ruch może oznaczać albo ruch podstawowy, pierwszy, czyli ciał niebieskich, albo ruch w szerszym znaczeniu. I jeśli Filozof oba te ruchy uważa za "jakby jakieś życie ciał naturalnych", to chyba z racji podobieństwa, a nie we właściwym znaczeniu. Albowiem ruch nieba jest tym dla wszystkich ciał naturalnych, czym jest ruch serca dla zwierzęcia. A wiadomo: od serca zależy całe życie. Także i każdy ruch naturalny, jaki istnieje w rzeczy naturalnej, ma duże podobieństwo do życia organizmu żywego. Stąd, gdyby cały cielesny wszechświat był jednym zwierzęciem, i gdyby, jak niektórzy mniemali, wszystek ruch w nim pochodził od poruszyciela wewnętrznego, to z tego by wynikało, że ruch byłby życiem wszystkich ciał naturalnych.

Na 2. Jeśli idzie o ruch miejscowy właściwy dla ciał, to ciała ciężkie i lekkie wtedy tylko się poruszają, gdy znajdują się poza warunkami odpowiadającymi ich naturze, a więc wtedy, gdy są wytrącone z ich własnego miejsca; bo gdy się znajdują w swoim własnym, naturalnym miejscu, są w spoczynku⁶.

Natomiast rośliny i inne istoty żyjące poruszają się ruchem życia w nich obecnego, a więc wtedy, znajdują się w warunkach dostosowanych do ich natury, a nie gdy zbliżają się lub odchodzą od nich; przeciwnie, w miarę zamierania w nich tego ruchu, zanikają owe warunki czy dostosowania naturalne.

Do tego, ciała ciężkie i lekkie są poruszane od zewnątrz czy to przez siłę sprawiającą ich powstanie i nadającą im formę, czy to, jak mówi Filozof⁷, przez siłę usuwającą przeszkodę; nie poruszają się więc same, jak ciała żyjące.

Na 3. Woda żywa to taka, która płynie ciągle; nazywamy ją tak w przeciwieństwie do wody stojącej, martwej, jak np. zbiorniki, stawy itp., która nie toczy dalej wód ze źródła ciągle tryskających, ale stoi zamknięta. Jest to jednak tylko dalekie podobieństwo. Dlatego zaś wody żywe mają podobieństwo do życia, że - jak się nam zdaje - poruszają się. Nie mają jednak w sobie życia w prawdziwym tego słowa znaczeniu, gdyż ich ruch nie jest od nich samych, ale od przyczyny powodującej ich powstawanie; podobnie jak się to dzieje z ruchem innych ciał ciężkich i lekkich.

Artykuł 2

CZY ŻYCIE JEST JAKOWAŚ CZYNNOŚCIĄ ? ZESPOŁEM CZYNNOŚCI ?

Zdaje się, że życie to jakaś czynność lub zespół czynności, bo:

1. W każdym podziale wszystkie podpodziały noszą na sobie charakter swojego rodzaju. Otóż życie dzielimy na jakoweś czynności. Tak np. Filozof¹ wyodrębnia w życiu cztery czynności: odzywiać się, czuć, poruszać z miejsca na miejsce, myśleć. A więc życie to jakaś czynność lub zespół czynności.

2. Powiadamy, co innego życie czynne, a co innego życie kontemplacyjne. Czymże zaś różni się człowiek czynu, od człowieka prowadzącego życie kontemplacyjne? Tylko odmiennym charakterem działania! A więc życie, to jakaś czynność².

3. Poznanie Boga, to jakaś czynność; a jest ono życiem. Świadczą o tym słowa Jana: "A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego, prawdziwego Boga"³. A więc życie jest czynnością.

Wbrew temu jest powaga Filozofa, który mówi, że: "Dla istot żyjących: żyć, to tyle, co istnieć"⁴.

Odpowiedź: Wiemy z dotychczasowych wywodów⁵, że nasza myśl, mająca za właściwy sobie, własny przedmiot swego poznania sedno rzeczy, bierze materiał poznawczy od zmysłów, których przedmiotem własnym są przypadłości czy zjawiska zewnętrzne. /115/ Wychodząc więc z tego, jak dana rzecz ukazuje się na zewnątrz, dochodzimy do poznania jej istoty. A ponieważ, co widać z powyższych⁶, tak rzecz nazywamy, jak ją poznajemy, dlatego nie dziw, że częstokroć z zewnętrznych znamion bierzemy nazwy na oznaczenie istoty rzeczy. Stąd to nazwy te niekiedy są używane w sensie właściwym: na oznaczenie istoty rzeczy - boć przecież nadaje się je właśnie gwoli jej oznaczenia - niekiedy zaś są używane w sensie mniej właściwym: na oznaczenie tychże znamion zewnętrznych, od których zostały wzięte. Widać to na przykładzie nazwy: ciało. Nazwy tej użyto na oznaczenie określonego rodzaju jestestw a to z powodu widocznych w nich trzech wymiarów. wszelako niekiedy używa się tej nazwy także i na oznaczenie właśnie owych trzech wymiarów. w tym też znaczeniu ciało jest gatunkiem ilości. /115 a/

Podobnie ma się rzecz i z życiem. Wprawdzie nazwa: "życie" została wzięta z tego, jak się rzecz na zewnątrz jawi, mianowicie z tego, że się coś samo porusza, to jednak z przeznaczenia swego nie ma oznaczać tego właśnie zjawiska; albowiem z przeznaczenia swego oznacza jestestwo, któremu zgodnie z naturą jego przysługuje samemu się poruszać, lub które samo siebie, z żywotności swojej, w jakikolwiek sposób pobudza się do działania. Według tego: "żyć" znaczy tyle, co: istnieć w takiej właśnie naturze. a "życie" oznacza to samo, tylko w sposób oderwany, tak jak nazwa "bieg" oznacza "biegać", tylko w sposób oderwany. Dlatego też "żywołnik" nie jest orzeczeniem oznaczającym przypadłość (działanie), ale jestestwo. / 116/

Przyznać jednak trzeba, że niekiedy w mniej właściwym znaczeniu używa się nazwy "życie" na oznaczenie przejawów życia, od których właśnie ta nazwa pochodzi; i tak też używa tej nazwy Filozof, gdy pisze: "Żyć, to przede wszystkim: czuć, lub myśleć"⁷.

Na 1. W przytoczonym tekście Filozof bierze "żyć" w znaczeniu czynności życiowej. Ale można na ten zarzut jeszcze inaczej odpowiedzieć, i to lepiej. Mówiąc: czuć, myśleć itp., niekiedy mamy na myśli jakoweś czynności; niekiedy zaś sam byt dobywający z siebie takowych czynności; w myśl tego wyraża się Filozof: "Żyć - to czuć, lub myśleć"⁸, czyli mieć naturę wyposażoną w zdolność czucia i myślenia; stosownie do tego Filozof dzieli życie, biorąc za podstawę owe cztery przejawy życia.

I rzeczywiście; w świecie zjawiskowym spotykamy cztery rodzaje istot żyjących: jedne z nich wyposażyła natura li tylko w zdolność odżywiania się, i co za tym idzie, rozrostu oraz wydawania potomstwa; drugie ponadto w zdolność czucia; chodzi o zwierzęta nieruchome, jak np. ostryga; trzecie, poza tym mają zdolność poruszania się z miejsca na miejsce; są to zwierzęta doskonałe, np. czworonogi, plectwo itp.; czwarte wreszcie mają jeszcze zdolność myślenia - to ludzie⁹.

Na 2. Przez czynności życia zwykle rozumie się takie jego przejawy, którym początek daje sam podmiot działający sam z siebie, z żywotności swojej je dobywając. Otóż jeśli idzie o człowieka, to istnieją w nim dwa początki czy siły napędzające go do działania: przede wszystkim naturalne władze psychiczne¹⁰; ale nie tylko one, dochodzą bowiem z biegiem czasu nabyte przysposobienia czy wprawy¹¹, które - działając poniekąd na sposób natury - skłaniają go do danego typu czynności i sprawiają, że człowiek znajduje w nich przyjemność.

I właśnie o takiej czynności, która sprawia człowiekowi przyjemność, ku której prze jego skłonność, około której się obraca, i do której sprowadza całe swoje życie, powiadamy że jest życiem człowieka. Ale jest to tylko podobieństwo; stosownie do tego mówi się o jednych, że prowadzą życie rozwiązłe, a o innych, że prowadzą życie zacne. W tym to właśnie sensie mówimy o życiu czynnym i kontemplacyjnym, przeciwstawiając jedno drugiemu, no i że poznanie Boga jest życiem wiecznym.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na trzeci zarzut.

Artykuł 3

CZY ŻYCIE PRZYŚLUGUJE BOGU ?

Zdaje się, że Bogu życie nie przysługuje, bo:

1. Jak powiedziano¹, o tym mówimy że żyje, co samo się porusza; lecz Bogu obce jest jakieś poruszanie się, a więc i życie.

2. We wszystkim co żyje, należy dopatrywać się jakiegoś początku życia; Filozof tak o tym pisze: "Początkiem i przyczyną życia ciała jest dusza"². Lecz Bóg nie ma początku, a więc i życia.

3. Wszystko, co wokół nas żyje, ma za początek i źródło życia duszę roślinną - wegetatywną, która ożywia li tylko ciała. A więc jestestwom bezcielesnym życie zgoła nie przysługuje.

Wbrew temu śpiewamy w Psalmach: "Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego"³.

Odpowiedź: Życie w Bogu istnieje i to w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu.

Aby się o tym przekonać, należy zważyć co następuje: Ponieważ z zasady to żyje, co samo siebie do działania porusza, a nie co jest do tego poruszane przez kogoś innego, dlatego im coś doskonale tę zasadę w sobie ziszcza, tym doskonalsze życie w nim tętni. Jeśli zaś mowa o poruszającym i poruszanym, to wyodrębniamy tu trzy kolejno po sobie idące czynniki: najpierw cel poruszający działacza; potem działacza głównego, tj. tego, który działa mocą własnej formy; wreszcie narzędzie. niekiedy bowiem działacz posługuje się jakimś narzędziem, które nie działa mocą własnej formy, ale mocą głównego działacza, spełniając rolę czystego wykonawcy⁴.

Mając to na uwadze tak odpowiadamy. 1. Na świecie spotykamy takie istoty żyjące, które wprawdzie same się poruszają, ale nie ze względu na formę lub cel - co dane im jest z natury bo są tylko wykonawcami ruchów. To natura nadała im tę formę, mocą której działają, i wyznaczyła cel, dla którego działają; takimi są rośliny; one to, stosownie do formy nadanej im przez naturę, poruszają siebie same: rosnąc lub marniejąc.

2. Spotykamy ponadto istoty żyjące, które same siebie poruszają nie tylko pod względem wykonywania ruchów, ale także co do formy, która jest w nich początkiem, zaczynem ruchu; a formę tę same sobie nabywają. Takimi są zwierzęta, u których początkiem, podniętą ruchu nie jest forma nadana przez naturę, ale nabyta przez ich zmysły. Im przeto doskonalsze mają zmysły, tym doskonalej same siebie poruszają. Te więc, które obdarzone są tylko zmysłem ruchu, np. ostryga, niewiele górują nad ruchem roślin, skoro ich poruszanie ogranicza się tylko do kurczenia i rozluźniania. Natomiast te, co mają pełnię władz zmysłowych i mogą poznawać nie tylko to, co z nimi połączone i stykające, ale także i to, co odległe, te mogą poruszać się ruchem postępowym ku odległym celom,

I chociaż wspomniane zwierzęta nabywają od zmysłów formę, która jest dla nich zaczynem, podniętą ruchu, to jednak same sobie nie wytyczają celu dla swojego działania lub dla swojego ruchu; cel ów wszczepiła w nich natura; to instynkt natury popycha je do czynienia tego czy owego, stosownie do formy, jaką im ich zmysł podsuwa.

3. I dlatego to ponad tymi zwierzętami wybijają się istoty, które same siebie poruszają właśnie ze względu na cel, i coś więcej. same sobie ten cel wyznaczają. Jest to rzeczą li tylko rozumu i myśli; ona to bowiem tylko może uchwycić związek czy proporcję zachodzącą między celem a środkami doń wiodącymi oraz

stosować środki do osiągnięcia celu. Zatem u istot myślących spotykamy się z doskonalszą formą życia, jako że poruszają się do działania w doskonalszy sposób⁵. Świadczy o tym fakt, że w jednym i tym samym człowieku umysł porusza władze zmysłowe; te zaś swoim nakazem poruszają narządy które już tylko są wykonawcami ruchu. A oto przykład ze sztuk praktycznych: sztuka żeglarska, która posługuje się statkami i ma zarząd nad nimi, wydaje rozporządzenia sztuce budownictwa statków, która nadaje formę statkowi; ta z kolei wydaje rozkazy zwykłym już ich wykonawcom, których zadaniem jest robienie statku z dostępnego materiału.

I chociaż nasza myśl sama zdoła się wieść do tego czy owego, to jednak jest coś, co jej jest nadane z góry przez naturę. Mamy na myśli pierwsze zasady, których myśl nie może pojmować inaczej, tylko tak jak są, oraz cel ostateczny, którego nie może nie chcieć. Chociaż więc myśl nasza do jednych sama siebie porusza i wie, to jednak do innych musi być poruszana przez kogoś innego.

4. Taka wreszcie istota, której natura utożsamia się ze swoją myślą, i u której to, co ma z natury, nie jest wyznaczone czy nadane przez kogoś innego, taka stoi na najwyższym szczyble życia. Takim właśnie jest Bóg. W Nim też życie tętni w najbogatszej postaci. Tego samego zdania jest także i Filozof⁶; wykazawszy, że Bóg jest istotą myślącą, wyciąga z tego wniosek, iż Bóg cieszy się najdoskonalszym i wiecznym życiem, i to właśnie dlatego, że Jego myśl jest najdoskonalszą i że jest zawsze czynna - zaktualizowana. /117/

Na 1. Filozof uczy⁷, że istnieje podwójne działanie: przechodne, przechodzące na przedmiot zewnętrzny, np. ogrzewać, ciąć itp.; oraz wsobne, pozostające w podmiocie działającym, np. myśleć, czuć i chcieć. Różnica między nimi polega na tym, że pierwsze nie jest doskonałością działacza poruszającego, ale przedmiotu poruszanego; drugie, przeciwnie, jest doskonałością podmiotu działającego.

Ponieważ ruch jest czynnością, aktem ruchadła, dlatego i drugie działanie, o ile jest czynnością, aktem podmiotu działającego, zwie się jego ruchem; a zwie się tak właśnie z racji tego podobieństwa: że jak ruch jest aktem, czynnością ruchadła, tak drugie działanie jest aktem, czynnością działającego podmiotu; a jest tak mimo tego, że ruch jest aktem, czynnością, ziszczaniem się bytu niedoskonałego, tj. istniejącego w możliwości; bo przecież, jak uczy Filozof⁸, działanie wsobne jest aktem, czynnością bytu doskonałego, tj. już ziszczonego.

W tym więc sensie, w jakim myślenie jest ruchem, o tym, kto sam siebie myślowo poznaje, mówimy, że się porusza. W tym też sensie Platon mówił o Bogu⁹, że się porusza; nie zaś w sensie ruchu pojmowanego jako akt, czynność, ziszczanie się bytu niedoskonałego. /118/

Na 2. Jak Bóg jest swoim istnieniem i swoim myśleniem, tak też i jest swoim życiem. Z tej to racji życie Boga nie ma żadnego początku.

Na 3. Życie w świecie nas otaczającym jest niższego rzędu; cieszą się nim istoty cielesne ulegające rozkładowi. Konieczne jest więc u nich rodzenie dla zachowania gatunku i pożywienie dla zachowania jednostki. Nie ma więc w nich życia bez duszy roślinnej - wegetatywnej. Wszystko to jednak zgoła nie dotyczy istot bezcielesnych, nie ulegających rozkładowi.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKO, CO JEST W BOGU, ŻYJE ?

Zdaje się, że nie wszystko co jest w Bogu, żyje, bo:

1. Dzieje Apostolskie piszą: "W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy"¹. Nie wszystko jednak w Bogu jest ruchem, a więc nie wszystko w Nim jest życiem.

2. Wszystko, co jest w Bogu, jest w Nim jako w swoim pierwszym wzorcu, a to, co się na czymś wzoruje [odbitka, obraz itp.] winno się stosować do swojego wzorca. A ponieważ nie każda rzecz, brana sama w sobie, jest obdarzona życiem, dlatego, jak się zdaje, nie wszystko, co jest w Bogu, żyje.

3. Augustyn² pisze, że jestestwo żyjące jest početnějsze od jakiegokolwiek jestestwa martwego. Jeśli przeto rzeczy same w sobie martwe nabierają życia w Bogu, wówczas, jak się zdaje, rzeczy będą bardziej prawdziwe w Bogu niż same w sobie. To jednak wydaje się być błędne, bo same w sobie istnieją w rzeczywistości, w Bogu zaś są w możliwości³.

4. Bóg zna zarówno to, co dobre, i to, co się staje w jakimś czasie, jak i to co złe i to, co może uczynić, co jednak nigdy nie zaistnieje. Jeśli przeto w Bogu wszystko nabiera życia, właśnie dlatego, że Bóg wszystko poznaje, wyjdzie na to, że również to, co złe, i to co nigdy nie zaistnieje, w Bogu nabierze życia, jako że Bóg to zna; a to chyba wydaje się nie do przyjęcia.

Wbrew temu czytamy u Jana: "Co się stało, w Nim było życiem"⁴. Lecz krom samego Boga, wszystko się stało; a więc wszystko jest w Nim życiem.

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy⁵, dla Boga "żyć" to tyle, co "myśleć". w Bogu bowiem myśl, myśleć, to co myśl myśli, są jednym i tym samym⁶. Cokolwiek przeto jest w Bogu jako Przezeń pomyślane, stanowi Jego

"żyć" lub Jego życie. A ponieważ wszystko, co Bóg uczynił, jest w Nim jako z góry pomyślane, dlatego wszystko w Nim stanowi samoż życie Boga.

Na 1. W dwojakim znaczeniu mówi się o stworzeniach, że są w Bogu: pierwsze, bo w swoim istnieniu i utrzymaniu zależą od mocy Boga⁷, podobnie jak mówimy: to jest w nas, co leży w naszej mocy; w ten sposób mówimy o stworzeniach, że są w Bogu, nawet o ile istnieją w swoich własnych naturach. W tym też sensie należy rozumieć słowa Apostoła: "W nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy". wszak nasze życie, istnienie i poruszanie się mają Boga za przyczynę. Drugie, są w Bogu jako w poznawcy. W ten sposób są w Bogu ich pomysły; te zaś stanowią samą istotą Boga⁸. O ile więc są w ten sposób w Bogu, są istotą Bożą. A ponieważ istota Boga jest życiem, a nie ruchem, dlatego - stosownie do takiego właśnie sposobu wyrażania się - rzeczy w Bogu nie są ruchem, lecz życiem.

Na 2. To, co się wzoruje [obrazy, odbitki itp.], winno stosować się do swojego wzorca pod względem formy, a nie pod względem sposobu istnienia. Niekiedy bowiem inny jest sposób istnienia formy we wzorcu, a inny w obrazie. jak np. forma domu w umyśle architekta ma niematerialne, myślowe istnienie; natomiast forma domu istniejącego na świecie poza umysłem ma istnienie materialne i zmysłami dostrzegalne. Stąd też pomysły rzeczy, które same w sobie nie mają życia, w umyśle Boga nabierają życia, a nabierają dlatego, bo w umyśle Boga mają istnienie Boga.

Na 3. Gdyby rzeczy naturalne w treści swojej nie zawierały materii a tylko formę, ze wszech miar rzeczy te bardziej byłyby prawdziwe w umyśle Boga - poprzez swoje idee, niż same w sobie. Z tej racji Platon⁹ tylko człowieka oderwanego uważał za prawdziwego człowieka, a o człowieku materialnym mówił, że tylko ma udział w tymże człowieku. /119/

Ponieważ jednak materia należy do istoty rzeczy naturalnych, dlatego tak należy odpowiedzieć: Rzeczy naturalne zasadniczo bardziej prawdziwe istnienie mają w umyśle Boga, niż same w sobie; w umyśle bowiem Boga mają istnienie niestworzone, same w sobie zaś mają istnienie stworzone. Gdy jednak idzie o istnienie ze wskazaniem na to czy owo, np. na człowieka lub konia, wówczas rzeczy te mają bardziej prawdziwe istnienie we własnej naturze niż w umyśle Boga, a to dlatego, że prawdziwy człowiek ma istnienie materialne; takiego zaś istnienia nie może mieć w umyśle Boga. Np. dom: wyższe istnienie w umyśle architekta niż w materiale budowlanym; mimo to za bardziej prawdziwy uważa się dom zbudowany z materiału, niż dom w umyśle; ten bowiem istnieje w rzeczywistości, tamten już jest urzeczywistniony.

Na 4. Owszem, to co złe istnieje w wiedzy Boga, jako że wszystko, a więc i zło, jest objęte wiedzą Boga; nie istnieje jednak w Nim jako Przezeń stworzone lub utrzymywane w istnieniu; nie ma też ono w Bogu własnej idei czy pomysłu, ale jest poznawane poprzez ideę czy pomysł dobra¹⁰. Bynajmniej więc nie można twierdzić, że to, co złe, w Bogu nabiera życia. A co się tyczy tych rzeczy, które leżą w mocy Boga, ale nie otrzymują istnienia w żadnym czasie, tak odpowiadamy: Można o nich mówić, że w Bogu nabierają życia, o ile życie znaczy tyle i tylko tyle, co: myśleć, a więc w sensie: Bóg je - jako możliwe - myślą poznaje; nie można zaś tak o nich mówić, o ile życie oznacza początek działania.

ZAGADNIENIE 19

0 WOLI BOGA

Cała tematyka wiedzy Bożej jest już za nami. Z kolei będziemy rozprawiać na temat woli Boga; omówimy więc najpierw samą wolę Boga, potem przymioty wyłącznie jej dotyczące; wreszcie przemiany dotyczące myśli Boga, o ile ta myśl współdziała z wolą.

Odnośnie do samej woli nasuwa się dwanaście pytań: 1. Czy w Bogu jest wola? 2. Czy Bóg chce innych niż On sam rzeczy? 3. Czy cokolwiek Bóg chce, chce z konieczności? 4. Czy wola Boga jest przyczyną rzeczy? 5. Czy istnieje jakaś przyczyna woli Boga? 6. Czy wola Boga zawsze się spełnia? 7. Czy wola Boga jest zmienna? 8. Czy wola Boga przyprawia o bezwolność rzeczy stworzone? 9. Czy chce tego, co złe? 10. Czy Bóg ma wolną wolę? 11. Czy w Bogu należy wyodrębnić wolę w znaczeniu znaku? 12. Czy odnośnie woli Boga podaje się należyście pięć znaków?

Artykuł 1

CZY W BOGU JEST WOLA ? /120/

Zdaje się, że Bóg nie ma woli, bo:

1. Przedmiotem woli jest cel i dobro. Czy można jednak wskazać na coś jako na cel Boga? W żadnym wypadku! A więc w Bogu nie ma woli.

2. Wola to jakoweś pożądanie. Pożądanie zaś - jako że dotyczy tego, czego się nie ma - kryje w sobie niedoskonałość, której w Bogu nie spotkasz. A więc w Bogu wola nie istnieje.

3. Filozof uczy¹, że wola jest poruszającym poruszcycielem. Lecz tenże Filozof twierdzi², że Bóg jest pierwszym poruszcycielem zgoła przez nikogo nie poruszającym. A więc Bóg nie ma woli.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża"³.

Odpowiedź: Wola jest następstwem myśli, idzie za nią; jak więc w Bogu istnieje myśl, tak również istnieje w Nim wola. Wyjaśnienie:

Jak rzecz naturalna ma aktualne istnienie dzięki swojej formie, tak i myśl staje się aktualnie myślącą dzięki swojej formie poznawczej.

Każda zaś rzecz tak się zachowuje wobec swojej formy naturalnej, że gdy jej nie ma, dąży ku niej, a skoro ją posiada, spoczywa w niej. Tak samo ma się rzecz z każdą doskonałością naturalną, która jest dobrem natury. Otóż to zachowanie się wobec dobra u istot nieobdarzonych poznaniem zwie się: pożądanie naturalne.

Także i natura umysłowa musi podobnie zachować się wobec dobra podanego jej przez formę poznawczą, że więc: gdy je posiada, spoczywa w nim, a gdy go nie ma, ubiega się o nie; i właśnie jedno i drugie jest rzeczą woli. Stąd też w każdym jestestwie wyposażonym w myśl istnieje wola, podobnie jak w każdym jestestwie wyposażonym w zmysł istnieje pożądanie zmysłowe. A ponieważ w Bogu istnieje myśl, musi w Nim istnieć i wola. A jak Jego myślenie jest samym Jego istnieniem, tak jest nim i Jego chcenie. /121/.

Na 1. Chociaż żadna z innych niż On sam rzeczy nie jest celem Boga, to jednak On sam jest celem dla wszystkich dzieł swoich, i to On sam w swojej istocie, jako że, co wyżej wykazaliśmy⁴, jest On z istoty swej dobry, cel zaś w pojęciu swoim zawiera dobro.

Na 2. To prawda, że wola ludzka kryje w sobie niedoskonałość; należy bowiem do sfery pożądawczej w człowieku, której zadaniem jest: dążyć, pożądać. Otóż wola ludzka nie tylko pożąda tego, czego nie ma, ale także kocha to, co już ma, i cieszy się nim. I właśnie w tym sensie przyjmujemy istnienie woli w Bogu; wszak ona zawsze cieszy się posiadaniem dobra, które jest jej przedmiotem, dobra, które - jak już powiedzieliśmy⁵ - nie różni się niczym od Jego istoty.

Na 3. Taka wola, której głównym przedmiotem jest dobro poza nią istniejące, musi być poruszana przez kogoś z zewnątrz. Lecz przedmiotem woli Boga jest Jego własna dobroć, stanowiąca Jego istotę. A ponieważ wola Boga jest tym samym, co i istota Boga, dlatego nie jest poruszana przez kogoś z zewnątrz, ale sama siebie porusza w sensie, w jakim mówimy, że myślenie i chcenie są ruchem⁶. W tym to znaczeniu Plato twierdził⁷, że pierwszym poruszcycielem sam siebie porusza.

Artykuł 2

CZY BÓG CHCE INNYCH NIŻ ON SAM RZECZY ? /122/

Zdaje się, że Bóg nie chce innych niż On sam rzeczy, bo:

1. W Bogu chcieć, to tyle, co istnieć. Lecz Bóg nie jest żadną z innych niż On sam rzeczy. A więc Bóg nie chce żadnej z innych niż On sam rzeczy.

2. Filozof uczy¹ że przedmiot woli porusza wolę tak, jak rzecz pożądana porusza władzę pożądawczą. Jeżeli przeto chce czegoś innego niż On sam, wola Jego będzie poruszana przez kogoś innego, a to jest niemożliwe.

3. Wola wystarczająco zaspokojona jednym, już więcej niczego poza tym nie szuka. Otóż Bogu wystarcza Jego dobroć; Jego wola jest nią całkowicie zaspokojona. Po co Mu więc inne niż On sam rzeczy?

4. Czynności woli są więcej lub mniej liczne, zależnie od ilości rzeczy których chce. Jeżeli przeto Bóg chce i Siebie i innych niż On sam rzeczy, wyjdzie na to, że i czynności Jego będą liczne, a co za tym idzie i Jego istnienie będzie takowym, jako że jest tym samym, co Jego chcenie; a to jest niemożliwe. A więc nie chce innych niż On sam rzeczy.

Wbrew temu pisze apostoł: "Albowiem wola Bożą jest wasze usłyszenie"².

Odpowiedź: Bóg chce nie tylko Siebie samego, lecz także innych niż On sam rzeczy. Uzasadnienie jest podobne do poprzedniego. Rzecz naturalna bowiem nie tylko ma do własnego dobra, by gdy go nie ma, zdobyć, gdy ma, spocząć w nim, lecz także do udzielania własnego dobra innym jak i gdzie tylko to jest możliwe³. Świadczy o tym fakt, że wszelki twórca wydaje plody do siebie podobne, stosownie do swoich wyposażań i doskonałości. Stąd też i wola to ma do siebie, że gdzie tylko może dzieli się z innymi dobrem, które ktoś posiada. A zwłaszcza cechuje to wolę Boga, od której płynie wszelka doskonałość, dająca jakoweś podobieństwo do Boga. Jeśli przeto

rzeczy naturalne stosownie do swoich doskonałości dzielą się z innymi swoim dobrem, o wiele bardziej znamionuje to wolę Boga, że jak i gdzie to tylko możliwe, dzieli się z innymi swoim dobrem na sposób jakowegoś podobieństwa⁴. Tak więc Bóg chce Siebie i wszystko inne. Siebie jako cel, wszystko inne jako to, co służy do celu. Odpowiada bowiem dobroci Bożej innym dopuścić do udziału w Sobie.

Na 1. W Bogu chęć i istnienie stanowią jedną rzecz; różnią się jednak pojęciowo według, jak to wyżej powiedzieliśmy⁵, naszego różnego ich pojmowania i oznaczania; albowiem gdy mówię: Bóg istnieje, nie mam na myśli jakiegoś związku Boga z czymś; mam myśli, gdy mówię: Bóg chce. I dlatego, choć Bóg nie jest czymś innym niż On sam, to jednak chce czegoś innego niż On sam.

Na 2. Jeśli idzie o rzeczy, których jako środki chcemy dla osiągnięcia celu, to cała ich siła pociągająca tkwi w celu; i to właśnie porusza wolę. Najwyraźniej uwydatnia się to w tych wypadkach, kiedy chcemy środków li tylko ze względu na cel. Kto bowiem chce zażyć gorzkie lekarstwo, niczego odeń nie chce, jak tylko zdrowia; i to tylko porusza wolę. Inaczej ma się rzecz, gdy ktoś zażywa słodkie lekarstwo; może bowiem go chcieć nie tylko ze względu na cel: zdrowie, lecz także i ze względu na nie samo. A ponieważ, jak to powiedzieliśmy⁶, Bóg innych niż On sam rzeczy chce li tylko ze względu na cel, którym jest Jego dobroć, dlatego bynajmniej nie można, jak chce zarzut, wyciągać wniosku, że coś innego poza Jego dobrocią porusza Jego wolę. /123/ Jak więc, poznając swoją istotę, poznaje i inne niż On sam rzeczy, tak i chcąc swojej dobroci, chce i innych niż On sam rzeczy⁷.

Na 3. Tak, woli Boga wystarcza Jego dobroć; z tego jednak wcale nie wynika, że więcej nie chce niczego, a tylko, że wszystkiego innego chce li tylko ze względu na swą dobroć. Podobnie jak i myśl Boga: aczkolwiek jest doskonałą dzięki temu, że poznaje istotę Boga, to jednak poznaje w niej i inne rzeczy.

Na 4. Jak u Boga jest tylko jedno "myśleć" bo w jednym widzi wiele, tak chcieć Boga jest jedno i niezłożone, bo owo wiele chce poprzez jedno, mianowicie poprzez swoją dobroć.

Artykuł 3

CZY WSZYSTKO, CZEGOKOLWIEK BÓG CHCE, CHCE Z KONIECZNOŚCI ? /124/

Zdaje się, że czegokolwiek Bóg chce, chce z konieczności, bo :

1. Wszystko, co wieczne, jest i konieczne. Lecz wszystko, czego Bóg chce, chce odwiecznie; inaczej Jego wola byłaby zmienna. A więc czegokolwiek chce, chce z konieczności.

2. Bóg innych niż On sam rzeczy chce o tyle, o ile chce swojej dobroci. Lecz swojej dobroci chce z konieczności. A więc i innych niż On sam rzeczy chce z konieczności.

3. Wszystko, co jest Bogu naturalne, jest i konieczne; jak to bowiem wyżej wykazaliśmy¹, Bóg jest sam przez się bytem koniecznym oraz źródłem czy ostoją wszelkiej konieczności. Otóż chcieć, gdy czegokolwiek chce, jest Mu naturalne, gdyż, jak uczy Filozof², w Bogu nic nie może być procz tego, co naturalne. A więc czegokolwiek chce, chce koniecznie.

4. "Nie jest konieczne" i "możliwe, że nie jest" to dwa równoważne zwroty. Jeżeli przeto nie jest konieczne, by Bóg chciał czegoś z tego, czego chce, to i możliwe jest, że Bóg nie chce tego, no i możliwe jest, że Bóg chce tego, czego nie chce. Wygląda więc na to, że Boga jest przygodna i obojętna dla ewentualności: chce - niechce. Jeśli tak, to jest niedoskonała, jako że wszelki przygodnik jest niedoskonały i zmienny.

5. Komentator³ uczy, że nie zdobędzie się na działanie ten, kto stoi wobec wielu ewentualności; dopiero ktoś z zewnątrz musi go popchnąć ku jednemu. Jeżeli przeto i wola Boga w niektórych wypadkach stać będzie wobec wyboru: to, czy owo, wyjdzie na to, że będzie musiał popchnąć ją do danego skutku; a jeśli tak, to Bogiem istnieje jakaś wyższa przyczyna.

6. Cokolwiek Bóg wie, wie z konieczności. Lecz jak wiedza Boga jest Jego istotą, tak jest nią również i wola Boga. A więc czegokolwiek Bóg chce, chce z konieczności.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Bóg dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli"⁴. Lecz czego dokonujemy zgodnie z zamysłem woli, tego nie chcemy z konieczności. Nie wszystko więc, czego Bóg chce, chce z konieczności.

Odpowiedź: Coś jest konieczne albo bezwzględnie, albo z założeniem czegoś. Bezwzględnie konieczne jest coś z racji związku zachodzącego między wyrazami; bo albo orzeczenie wchodzi w określenie podmiotu; w ten sposób to, że człowiek jest zwierzęciem, jest konieczne, albo podmiot wchodzi w pojęcie orzeczenia; w ten sposób to, że liczba jest parzysta lub nieparzysta, jest konieczne. Według tego typu nie jest bezwzględnie konieczne, że Sokrates siedzi; ale jest konieczne z założeniem czegoś, mianowicie założonywszy że siedzi, konieczne jest że siedzi, póki siedzi.

Jeśli idzie o to, czego Bóg chce, to bezwzględnie konieczne jest to, że Bóg czegoś chce; twierdzenia jednak tego nie wolno rozciągać na wszystko, czego Bóg chce.

Ponieważ między wolą Boga a jej właściwym i głównym przedmiotem: dobrocią Boga, zachodzi konieczny związek, dlatego Bóg dobroci swojej chce z konieczności bezwzględnej; podobnie jak nasza wola chce szczęścia z konieczności⁵; również między każdą władzą psychiczną, a jej właściwym i głównym przedmiotem zachodzi związek konieczny; np; między wzrokiem a barwą; bowiem w naturze tejsze władzy leży rwać się do niego;

Natomiast innych niż On sam rzeczy Bóg chce, o ile skierowuje je ku Swojej dobroci jako do celu. Otóż wiadomo, że tego, co służy do osiągnięcia celu, ci, co chcą osiągnięcia celu, nie chcą z konieczności, chyba, że są to środki, bez których celu się nie osiągnie; jak np; chcemy pokarmu, chcąc ostać się przy życiu; chcemy statku, chcąc przepłynąć przez wodę; nie stosuje się to do takich środków, bez których można osiągnąć cel; takich bowiem nie chcemy z konieczności. Np; koń do podróży, gdyż i bez niego można dojść; i ta sama zasada stosuje się do podobnych wypadków.

A ponieważ dobroć Boga jest doskonała i może istnieć bez innych rzeczy - jako że żadna z nich nie przyda jej więcej doskonałości, /125/ - dlatego nie jest bezwzględnie konieczne to, że Bóg chce innych rzeczy, niż On sam; jest jednak konieczne z założenia: założywszy bowiem, że chce, nie może nie chcieć; wszak wola Jego nie może ulegać zmianie. /126/

Na 1. Z tego, że Bóg czegoś odwiecznie chce, wcale nie wynika, że musi tego chcieć koniecznie; wszak może chcieć z założenia czegoś.

Na 2. Owszem, Bóg swojej dobroci chce z konieczności; nie chce jednak z konieczności tego, czego chce ze względu na Swoją dobroć; wszak Jego dobroć może istnieć bez innych rzeczy.

Na 3. Wcale nie jest naturalne Bogu chcieć czegoś z tych rzeczy, których nie chce z konieczności. Nie jest to także Dlań nienaturalne lub wbrew Jego naturze; tych rzeczy chce dobrowolnie⁶.

Na 4. Zdarza się niekiedy, że między jakąś konieczną przyczyną, a jakimś skutkiem nie ma koniecznego związku, a to z winy skutku, a nie z winy przyczyny. W ten np; sposób między siłą słońca, a jakimś ze zjawisk przygodnie zdarzających się na ziemi nie zachodzi konieczny związek nie z winy słońca, ale z braków tkwiących w skutku nie wypływającego koniecznie z przyczyny. Podobnie to, że Bóg nie chce z konieczności czegoś z tych rzeczy, których chce, nie jest z winy woli Boga, ale z niedoskonałości tkwiącej w samej naturze przedmiotu, mianowicie, że ma to do siebie, iż i bez niego dobroć Boga jest doskonała. Atoli owa niedoskonałość towarzyszy każdemu stworzonemu dobru. /127/

Na 5. Przyczyna, która sama z siebie jest przygodna, musi być skierowana czy popchnięta ku [jednemu] skutkowi przez coś z zewnątrz. Atoli wola Boga, mająca sama z siebie konieczność, sama wiedzie (determinuje) się ku przedmiotowi, z którym nie wiąże jej związek konieczny.

Na 6. Jak istnienie Boże jest konieczne samo w sobie, tak jest takowym Boże "chcieć" i "wiedzieć". Jednakowoż Boże "wiedzieć" ma konieczny związek z tym, co Bóg wie, nie ma zaś tego "chcieć" Boga wobec tego, co Bóg chce. Jest tak dlatego, że wiedza dotyczy rzeczy według tego, jak są w poznawcy; natomiast wola dotyczy rzeczy według tego, jak istnieją same w sobie. Ponieważ więc inne niż On sam rzeczy mają - według ich istnienia w Bogu - byt konieczny, same

zaś w sobie nie mają bezwzględnej konieczności tak, żeby były konieczne same przez się, dlatego cokolwiek Bóg wie, wie z konieczności, ale cegokolwiek chce, nie chce z konieczności.

Artykuł 4

CZY WOLA BOGA JEST PRZYCZYNĄ RZECZY ? /128/

Zdaje się, że wola Boga nie jest przyczyną rzeczy, bo:

1. Dionizy tak pisze: "Jak nasze słońce nie jakimś rozumowaniem i wyborem, ale samym swoim istnieniem oświetla wszystko, co zdolne jest korzystać z jego światła, tak i dobro Boże samą swoją istotą rzuca na wszystkie stworzenia promienie swojej dobroci"¹. Lecz działać za pomocą woli, to działać drogą rozumowania i wyboru. A więc Bóg nie działa za pomocą woli; tym samym Jego wola nie jest przyczyną rzeczy.

2. W każdym rządzie to uchodzi za pierwsze, co jest przez istotę swoją takie, co i cały rząd; tak np. w rządzie rzeczy rozgrzanych pierwsze jest to, co jest przez swoją istotę ogniem. Otóż Bóg jest pierwszym w rządzie przyczyn działających, jest więc przez istotę swoją działaczem, a istota ta jest Jego naturą. A więc działa przez swoją naturę, a nie poprzez swoją wolę. A więc wola Boga nie jest przyczyną rzeczy.

3. Cokolwiek jest przyczyną czegoś dzięki temu, że jest właśnie takim, jest przyczyną przez naturę, a nie przez wolę; np. ogień jest przyczyną ogrzewania, bo jest gorący; za to budowniczy jest przyczyną domu dlatego, że chce go wybudować. Lecz Augustyn powiada: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy"². A więc Bóg jest przyczyną rzeczy nie przez swoją wolę, ale przez swoją naturę.

4. Jedna rzecz ma jedną przyczynę. Lecz, jak to wyżej powiedzieliśmy³, przyczyną rzeczy stworzonych jest wiedza Boża. A więc nie powinno się uważać woli Bożej za przyczynę rzeczy.

Wbrew temu czytamy w Księdze Mądrości: "Jakżeby się co ostało; gdybyś Ty nie zechciał?"⁴.

Odpowiedź: Trzeba koniecznie powiedzieć, że wola Boga jest przyczyną rzeczy, i że Bóg działa poprzez nie, jak niektórzy mniemali, koniecznością natury. /129/ Uzasadniają to trzy racje:

Pierwszą nasuwa sam układ przyczyn działających. Ponieważ, co już Filozof udowodnił⁵, zarówno myśl, jak i natura działają celowo, jakaś wyższa myśl musi temu, kto działa poprzez naturę, uprzednio wyznaczyć cel i środki do celu konieczne, tak jak łucznik, puszczał strzałę, wyznacza jej cel i określony sposób lotu. Widać z tego koniecznie, że ten, kto w działaniu kieruje się myślą i wolą, idzie przed tym, kto jest kierowany siłami natury. A ponieważ w drabinie przyczyn działających pierwszą jest Bóg, dlatego koniecznym jest, że Bóg działa poprzez myśl i wolę⁶.

Drugą nasuwa sam charakter działania naturalnego; ma ono to do siebie, że sprawia tylko jeden skutek, gdyż natura, jeśli jej nic nie przeszkodzi, działa zawsze w jeden i ten sam sposób⁷; a to dlatego, że tak działa, jaką jest; i póki jest taką, póty taki tylko skutek sprawia. Wszelka bowiem przyczyna naturalna ma określony sposób istnienia. A ponieważ istnienie Boga nie jest określone czy ograniczone, lecz zawiera w sobie całą doskonałość istnienia, dlatego nie może tak być, żeby Bóg działał poprzez konieczność natury; chyba żeby spowodował coś nieokreślonego i nieskończonego co do istnienia, ale to, jak widać z powyższych⁸, jest niemożliwe. Bóg więc nie działa poprzez konieczność natury, ale określone Jego skutki pochodzą od Jego nieskończonej doskonałości według wyroków Jego woli i myśli. /130/

Trzecią nasuwa związek skutków z przyczyną. Skutki bowiem pochodzą od przyczyny działającej według tego, jak w niej uprzednio istnieją, gdyż każdy twórca powoduje taki skutek, jakim sam jest. Skutki zaś istnieją uprzednio w przyczynie według sposobu bytowania przyczyny. A ponieważ w Bogu "istnieć", to tyle, co "myśleć", dlatego skutki Boga istnieją uprzednio w Nim w sposób myślowy⁹. Stąd też i pochodzą od Niego w sposób myślowy, a co za tym idzie i przy współdziałaniu woli, gdyż skłonność, napęd do ziszczenia tego, co myśl powzięła, jest rzeczą woli. Tak więc wola Boga jest przyczyną rzeczy.

Na 1. W przytoczonym tekście Dionizy zasadniczo nie odmawia Bogu wyboru, a tylko daje zastrzeżenie: mianowicie, że Bóg wszystkim stworzeniom udziela swojej dobroci, a nie tylko wybranym; wybór jednak Jego niesie z sobą i wprowadza jakąś różnicę i nierówność.

Na 2. Istotą Boga jest Jego "myśleć" i "chcieć". A więc "Bóg działa przez swoją istotę czy naturę" znaczy tyle, co działa poprzez swoją myśl i wolę.

Na 3. Augustyn, mówiąc: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy", wskazuje na główną pobudkę: dobroć; bo to właśnie ona jest przedmiotem woli. Jak to bowiem wyżej powiedzieliśmy¹⁰, racją, dla której chce wszystkiego, co nie jest Nim, jest Dlań Jego dobroć.

Na 4. Także i w człowieku przyczyną jednego i tego samego skutku jest: wiedza jako kierownicza, dająca pomysł dzieła, i wola jako siła rozkazująca. Przecież to właśnie wola stanowi o tym, czy forma-pomysł: rzecz gołej myśli, będzie czy nie będzie uskuteczniiona. Sama myśl spekulatywna nic nie napomyka o działaniu i o wykonaniu. Na koniec potęga-moc jest przyczyną jako wykonawca; oznacza bowiem czynnik działający, uskuteczniający dzieło. Wszystko to jednak w Bogu stanowi jedno.

Artykuł 5

CZY WOLA BOGA MA JAKĄŚ PRZYCZYNĘ ? /131/

Zdaje się że istnieje jakaś przyczyna woli Bożej, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Ktoż śmiałyby zarzucić Bogu, że bezrozumnie wszystko do bytu powołał?"¹. Otóż jeśli idzie o działającego dobrowolnie, to: co jest dlań racją działania, jest dlań przyczyną jego chcenia. A więc wola Boga ma jakąś przyczynę.

2. Co powiedzieć o takim posiadaczu woli, który chce czegoś niepowodowany żadną przyczyną? Że to, co czyni, nie ma innej przyczyny, jak właśnie jego wolę. Otóż, jak to już wykazaliśmy², wola Boga jest przyczyną wszechrzeczy. Jeśli przeto nie istnieje żadna przyczyna woli Boga, zbyteczne będzie szukać innej przyczyny wszystkich rzeczy naturalnychpoza wolą Boga. Jeśli tak, zbyteczne się staną wszystkie gałęzie wiedzy która, jak wiadomo, sili się podać przyczyny niektórych skutków, a to chyba wydaje się nonsensem. Należy więc wskazać coś jako na przyczynę woli Boga.

3. Wszystko, co czyni istota chcąca nie powodowana jakąś przyczyną, zależy tylko od jej woli. Jeżeli przeto wola Boga nie ma jakiejś przyczyny, to trzeba przyznać, że wszystko, co się dzieje na świecie, zależy tylko od Jego woli, i że nie ma jakiejś innej przyczyny. , a to chyba jest nie do przyjęcia.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Augustyna: "Kaźda przyczyna sprawcza goruje nad tym, czego dokonuje; nic jednak nie góruje nad wolą Boga; daremny więc trud szukać jej przyczyny"³.

Odpowiedź: Wola Boga nie ma przyczyny w żaden sposób. Aby się nam to stało jasne, należy zważyć co następuje: Ponieważ wola idzie za myślą, dlatego w ten sam sposób ma się rzecz z przyczyną powodującą, że jakiś chcący chce, co i z przyczyną powodującą, że jakiś myślący myśli.

Jeśli idzie o myśl, to widzimy, że jeśli osobno pojmuje zasadę, a osobno wniosek, rozumienie zasady staje się przyczyną znajomości wniosku. Gdyby zaś myśl widziała wniosek wprost w samej zasadzie, jednym rzutem myśli chwytając oboje, znajomość wniosku nie byłaby w niej spowodowana rozumieniem zasad, gdyż z zasady ten sam podmiot nie może być przyczyną samego siebie. Jednakowoż myśl ta miałaby świadomość tego, że zasady są przyczyną wniosku.

Podobnie ma się rzecz z wolą; tu tak się ma cel do środków jak w dziedzinie myśli mają się zasady do wniosków. Zatem jeśli ktoś jednym działaniem chce celu, a innym środków do celu, chęć celu jest dlań przyczyną chcenia środków. Natomiast gdyby jednym działaniem chciał celu i środków do celu, już tak nie będzie, bo z zasady ta sama rzecz nie może być przyczyną samej siebie. Wszelako prawdą jest mówić, chce skierować środkido celu.

Bóg zaś, jak jednym rzutem swojej myśli poznaje wszystko w Swojej własnej istocie⁴, tak też i jednym rzutem swojej woli chce wszystkiego w swojej dobroci. Stąd też, jak w Bogu poznanie przyczyny nie jest przyczyną poznania skutków, gdyż Bóg widzi skutki w przyczynie, tak też i chęć celu nie jest Dlań przyczyną chcenia środków, aczkolwiek chce, by środki służyły celowi. Chce więc, by to służyło temu, ale nie chce tego z powodu tamtego. /132/

Na 1. Wola Boga jest rozumna w tym znaczeniu, że chce, by jedno było dla drugiego, a nie w tym, że coś jest przyczyną chcenia Boga.

Na 2. Mając na uwadze zachowanie ładu w świecie, wolą Boga odnośnie do skutków jest, że mają być dziełem także i bliższych, określonych przyczyn. I dlatego jest sens szukania innych przyczyn przy uznaniu woli Boga. Owo szukanie bliższych przyczyn wtedy byłoby zbyteczne, gdyby się ich szukało i je uważało za ostateczne i za niezależne od woli Boga. To właśnie miał na myśli Augustyn pisząc: "Podobało się powierzchownym filozofom wymaczać przygodnym skutkom również i inne przyczyny, zgoła nie będąc w stanie dostrzec najwyższej z wszystkich: wolę Boga"⁵. /133/

Na 3. Z woli Boga wszystkie skutki wiążą się z jakąś przyczyną; stąd też wszystkie skutki, które zakładają jakiś inny skutek, nie zależą od samej woli Boga, lecz od kogoś innego. Natomiast pierwsze skutki zależą od samej woli Boga. Można to tak przedstawić: Bóg chciał, żeby człowiek miał ręce po to, by służyły Jego myśli, wykonując rozmaite prace; chciał też by człowiek był wyposażony w myśl po to, by był człowiekiem; chciał, by był człowiekiem po to, by cieszył się posiadaniem Boga lub dla uzupełnienia całości wszechświata. A te skutki nie dają się już sprowadzić czy podporządkować jakimś dalszym celom stworzonym, a zależą tylko od samej woli Boga; inne zaś skutki zależą od łańcucha innych przyczyn.

Artykuł 6

CZY WOLA BOGA ZAWSZE SIĘ SPEŁNIA ? /134/

Zdaje się, że wola Boga nie zawsze się spełnia, bo:

1. Apostoł pisze: "Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy"¹; ale to nie zawsze dochodzi do skutku; a więc wola Boga nie zawsze się spełnia.

2. Tak się ma wola do dobra, jak się ma wiedza do tego, co prawdziwe. Lecz Bóg zna wszystko, co prawdziwe, a więc i chce wszystkiego, co dobre. Aliści nie wszystko dobre zostaje zniszczone; ileż to dobrego może się ziścić, a nie ziszcza się. A więc wola Boga nie zawsze się spełnia.

3. Jak powiedzieliśmy², wola Boga, przyczyna pierwsza, nie wyklucza przyczyn podrzędnych czy pośrednich. Otóż przyczyna pierwsza w powodowaniu skutku może doznać przeszkody ze strony ułomności przyczyny drugiej. Tak np. nasza władza ruchu niekiedy nie powoduje skutku [poruszanie nogami] z powodu słabości nogi. A więc i wola Boga w powodowaniu skutku może doznać przeszkody ze strony ułomności drugiej przyczyn. Nie zawsze więc wola Boga się spełnia

Wbrew temu śpiewamy o Bogu w Psalmach, że "czyni wszystko, co zechce"³.

Odpowiedź: Wola Boga musi się zawsze spełnić. Wyjaśnia nam to następujące rozumowanie:

Ponieważ forma skutku odpowiada formie swojej przyczyny sprawczej, dlatego tak samo ma się rzecz z przyczynami sprawczymi, co i z przyczynami formalnymi, czyli z formami. A z formami jest tak, że dana rzecz może mieć brak tej czy owej formy poszczególniej, ale niczemu nie może brakować formy ogólnej.

Przykładowo: może istnieć coś, co nie jest człowiekiem lub istotą żywą; nie może jednak istnieć coś, co by nie było bytem.

Tak samo też musi się dziać i z przyczynami sprawczymi: może bowiem coś stać się poza zwykłym trybem działania jakiejś poszczególnych przyczyny sprawczej [wymykającej się spod niej], ale nie może stać się poza trybem działania jakiejś przyczyny ogólnej, rozciągającej swą moc nad wszystkimi poszczególnymi przyczynami [nie może się spod niej wymknąć] jeśli bowiem jakaś przyczyna poszczególna zawodzi i nie powoduje skutku, to jest tak dlatego, że na przeszkodzie staje jakaś inna poszczególna przyczyna, nad którą przyczyna ogólna rozciąga swą moc. Stąd też w żadnym wypadku skutek nie może wymknąć się spod ryzów przyczyny ogólnej. Przykładem niech będą ciała: jakaś gwiazda z racji przeszkody może nie spowodować danego skutku; wszelki jednak skutek zjawiający się w świecie cielesnym, a spowodowany przez przyczynę przeszkadzającą, musi podpaść - poprzez jakoweś innepośrednie przyczyny - pod moc ogólną pierwszego. /135/

A ponieważ wola Boga jest ogólną czy powszechną przyczyną wszechrzeczy⁴, dlatego wprost niemożliwością jest, by wola Boga nie była skuteczniejsza. Co więc się nam wydaje, wyłamuje się spod woli Boga jednego biegu czy układu rzeczy, podpada pod nią według innego. Np. grzesznik, kierując się swoją wolą, grzesząc wyłamuje się i oddala od woli Boga; równocześnie jednak wpada w moc tejże woli, gdy ona swoją sprawiedliwością wymierza mu karę.

Na 1. Zdanie Apostoła: "Bóg chce, żeby wszyscy ludzie itd." można potrójnie rozumieć:

Pierwsze, w sensie ograniczonego rozdziału łaski zbawienia; a więc w sensie: To Bóg chce zbawić tych wszystkich, którzy dostępują zbawienia; "nie, jak wyjaśnia Augustyn, w sensie: nie ma takiego człowieka, którego by on nie chciał zbawić, ale w sensie: nikt nie dostąpi zbawienia, jeśliby On nie zechciał go zbawić"⁵.

Drugie, w sensie rozdziału łaski zbawienia między wszystkie poszczególnie kategorie ludzi; a więc w sensie: "Bóg chce mieć zbawionych w każdej kategorii czy stanu ludzi: mężczyzn i kobiety, pogan i żydów, małych i wielkich; a nie wszystkich z poszczególnych stanów"⁶.

Trzecie - po myśli Damascena⁷, że Bóg chce zbawić wszystkich wolą uprzednią - nie uwzględniając okoliczności, a nie wolą wtórną - uwzględniając okoliczności. /136/ Rozróżnienie to nie dotyczy woli Boga, gdyż w niej nie ma jakiegoś następstwa: uprzednio - wtórnie, najpierw - potem, ale wprowadzamy je od strony przedmiotu woli. Wyjaśnienie :

Bóg o tyle chce czegoś, o ile jest dobre. Otóż dana rzecz niezależnie od czegokolwiek, tj. ujmowana uprzednio bez uwzględnienia okoliczności, może uchodzić za dobrą lub za złą; ale gdy ją się ujmuje z towarzyszącymi jej okolicznościami - a to już jest wtórne ujmowanie - może przedstawiać się zgoła przeciwnie. Dajemy przykład: w ujęciu uprzednim, bezwzględnym, zabić człowieka - to złe; że człowiek żyje - to dobre. Ale gdy z jakimś człowiekiem wiąże się okoliczność, że to morderca, lub że życie jego stanowi groźbę dla społeczeństwa, wówczas: zabić go - jest dobre, zostawić przy życiu - złe.

Można więc tak powiedzieć: sprawiedliwy sędzia wolą uprzednią, czyli bezwzględną chce, by każdy człowiek żył, a wolą wtórną, względną, by morderca został powieszony. Podobnie: Bóg uprzednio, bezwzględnie chce zbawienia wszystkich ludzi, natomiast wtórnie, z uwzględnieniem okoliczności, stosownie do wymogów swojej sprawiedliwości, chce niektórych potępić.

Zauważmy, że tego, czego chce nasza wola uprzednio, bezwzględnie, w oderwaniu, my nie chcemy zasadniczo, a tylko pod jakimś względem. Czemu? Bo wola odnosi się do rzeczy takich, jakimi są same w sobie; rzeczy zaś same w sobie istnieją jako poszczególnymi - w otoczeniu okoliczności; stąd też my wtedy chcemy czegoś zasadniczo, gdy chcemy tego przy uwzględnieniu wszystkich poszczególnych okoliczności, a to znaczy chcieć czegoś wtórnie.

Można więc tak powiedzieć: Sprawiedliwy sędzia zasadniczo chce powiesić mordercę: pod jakimś jednak względem chciałby go przy życiu zostawić, mianowicie jako człowieka⁸. Ale jest to raczej pusta chęć, niż stanowcza wola. Jaasno więc widać, że czegokolwiek Bóg zasadniczo chce, staje się; aczkolwiek to, czego uprzednio (bezwzględnie) w oderwaniu chce, nie staje się.

Na 2 Działanie władzy poznawczej odbywa się według kierunku: przedmiot poznawczy jest w poznawcy; natomiast działanie władzy pożądczej ma inny kierunek: kieruje się ku rzeczom takim, jakimi są same w sobie. Otóż cokolwiek może iść w sobie pojęcie bytu i prawdy, wszystko to istnieje w mocy Boga; nie istnieje zaś wszystko w rzeczach stworzonych. I dlatego poznaje wszystko, co prawdziwe, nie chce jednak wszystkiego, co dobre, chyba tylko ile chce siebie, boć przecież w Nim, w ego mocy, istnieje wszelkie dobro.

Na 3. Przyczyna podrzędna swoją ułomnością może przeszkodzić przyczynie pierwszej w powodowaniu skutku, o ile ta ostatnia nie jest powszechną czy naczelną przyczyną pierwszą, rozciągającą swą moc na wszystkie przyczyny; spod ryzów takiej przyczyny żaden skutek wyłamać się nie może; a jak to już powiedzieliśmy,⁹ taką przyczyną jest właśnie wola Boga.

Artykuł 7

CZY WOLA BOGA JEST ZMIENNA ?

Zdaje się, że wola Boga jest zmienna, bo :

1. Pan Bóg mówi: Żał mi, że stworzyłem człowieka. Lecz ten, kto żałuje tego co uczynił, ma zmienną wolę. Zatem Bóg ma zmienną wolę.

2. eremiasz w imieniu Boga tak pisze: "Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypłenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród (przeciw któremu orzekłem karę) nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać"². Z tego widać, że Bóg ma zmienną wolę.

3. Cokolwiek Bóg czyni, czyni dobrowolnie. Lecz Bóg nie zawsze postępuje jednakowo. Raz bowiem nakazał Żydom zachowywać przepisy prawne, to znów zakazał je zachowywać lub je całkiem zniósł. A więc ma zmienną wolę.

4. Jak już wyżej powiedzieliśmy³, Bóg tego, co chce, nie chce z konieczności. Może więc tego samego chcieć lub nie chcieć. Otóż wszystko, co ma możność być jedną lub drugą ze stron przeciwstawnych, jest zmienne. I tak: Co może być lub nie być, jest zmienne co do jestestwa; co może być tu i nie być tu, jest zmienne co do miejsca. A więc i Bóg jest zmienny co do woli.

Wbrew temu pisze Księga Liczb: "Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał; nie jak syn ludzki, by się wycofywał"⁴.

Odpowiedź: Wola Boża całkowicie jest niezmienna. Najpierw trzeba zaznaczyć, że co innego jest zmienić wolę, a co innego chcieć zmiany w niektórych rzeczach. Może być ktoś, trwając niewzruszenie przy tej samej woli, chcieć, by teraz działo się to, a potem działo się wprost coś przeciwnego. Wtedy dopiero nastąpiłaby zmiana woli, gdyby ktoś zaczął chcieć tego, czego pierw nie chciał lub przestał chcieć tego, czego dotychczas chciał. To zaś może się zdarzyć jedynie w wypadku uprzedniej zmiany albo ze strony poznania, albo w usposobieniu jestestwa samego podmiotu chcącego.

Skoro bowiem wola dotyczy dobra, ktoś może zacząć chcieć czegoś od nowa w dwojaki sposób: Pierwsze, gdy od nowa zaczyna korzystać z jakiegoś dobra, którego pierw nie posiadał, co nie obejdzie się bez zmiany w nim; np. z nastaniem zimy zaczyna być dobrem: siedzieć przy piecu, co przedtem nim nie było; drugie, gdy od nowa poznaje, że to jest dlań dobre, o czym przedtem nie wiedział; po to bowiem namyślamy się, by wiedzieć, co dla nas jest dobre.

Otóż wyżej wykazaliśmy⁵ że tak jestestwo Boga, jak i ego wiedza są zgoła niezmiennie. A więc i Jego wola musi być zgoła niezmienną.

Na 1. Tekst ów należy uważać za przenośnię, na podobieństwo nasze; człowiek bowiem, gdy ma żal, tj. gdy jest niezadowolony z tego, co zrobił, niszczy to. A może się to stać bez zmiany we woli; toć i człowiek bez zmiany w woli chce niekiedy coś uczynić z równoczesnym zamiarem zniszczenia tego po chwili. Na podobieństwo tego powiadamy. Bóg żałuje, że stworzył człowieka, o ile człowieka, którego stworzył, zglądził potem z powierzchni ziemi.

Na 2. Wola Boga: przyczyna pierwsza i powszechna nie wyklucza przyczyn pośrednich, a one też mają moc powodowania niektórych skutków. Przyczyny jednak pośrednie razem wzięte nie dorównują w mocy przyczynie pierwszej; wiele przeto w mocy wiedzy i woli Boga leży takich rzeczy, które przewyższają siły przyczyn niższych, np. wskrzeszenie Łazarza; i dlatego - patrząc na przyczyny niższe - mógł ten i ów powiedzieć: Łazarz nie wstanie; patrząc zaś na przyczynę pierwszą: Boga, mógł powiedzieć: Łazarz wstanie. A Bóg chce jednego i drugiego. chce mianowicie, by jakieś zdarzenia zaistniały w przyszłości - jeśli idzie o przyczyny niższe, co jednak nie pojawi się z powodu przyczyny wyższej, lub na odwrót.

Odpowiadamy więc tak: Bóg niekiedy zapowiada jakieś przyszłe zdarzenie według tego, że i jak ono leży w zasięgu mocy przyczyn niższych. np. patrząc na usposobienie naturalne [stan zdrowia] lub zasługi człowieka, co jednak nie stanie się, bo inne jest postanowienie przyczyny wyższej: Boga. Tak np. zapowiedział Ezechiaszowi: "Rozporządź domem twoim, bo umrzesz i nie będziesz żył"⁶; a jednak to się nie stało, gdyż odwiecznie inaczej było postanowione w wiedzy i woli, Boga gkóran jest niezmienna. I dlatego mówi Grzegorz: orzeczenie, ale nie zmienia zamysłu"⁷, tj. zamysłu swojej woli. Jeżeli więc Bóg mówi: "Żał mi będzie", trzeba to rozumieć przenośnie, bo i ludzie, gdy nie spełnią swoich grózb, zdają się tego żałować⁸.

Na 3. Z tego nie można wyciągać wniosku, że Bóg ma zmienną wolę, a tylko, że chce zmiany.

Na 4. Że Bóg chce czegoś, nie jest to bezwzględnie konieczne, a tylko konieczne z założeniem czegoś; jest tak, jak wyżej powiedzieliśmy⁹, właśnie dlatego, że Bóg ma niezmienną wolę.

Artykuł 8

CZY BOG NARZUCA SWOJĄ WOLĘ RZECZOM PRZEZ SIEBIE STWORZONYM PRZYPRAWIAJĄC JE O BEZWOLNOŚĆ? /137/

Zdaje się, że Bóg narzuca swoją wolę rzeczom przez siebie stworzonym i przyprawia je o bezwolność, bo:

1. Augustyn powiada: "Ten tylko dostąpi zbawienia, kogo Bóg chce zbawić; dlatego też trzeba Go prosić, by zechciał; bo jeśli zechce, musi się stać"¹.

2. Każda przyczyna, której nic nie może stanąć na przeszkodzie, powoduje z konieczności swój skutek; toć i natura, jak uczy Filozof², zawsze tworzy to samo o ile jej coś nie przeszkodzi. Lecz wola Boga nic nie może stanąć na przeszkodzie; pisze nawet Apostoł: "Któż bowiem woli Jego może się przeciwstawić?"³. A więc wola Boga narzuca konieczność wszystkim .swoim dziełom, czyniąc je bezwolne.

3. Co musi nastąpić jako skutek wyższej uprzedniej przyczyny, jest bezwzględnie konieczne; np. zwierzę z konieczności musi umrzeć, bo jest złożone z przeciwnych sobie pierwiastków⁴. Lecz rzeczy stworzone zależą od woli Boga jako od przyczyny wyższej, uprzedniej, która też jest racją ich konieczności, jako że następujące zdanie warunkowe: "jeśli Bóg czegoś chce, staje się", jest prawdziwe, i jako że każde prawdziwe zdanie warunkowe jest konieczne. A więc wszystko, czego Bóg chce, jest bezwzględnie konieczne.

Wbrew temu: Tyle dobrego się dzieje! I Bóg chce, by się ono działo. eśli przeto wola Boga narzuca konieczność swoim dziełom, wynika z tego, że wszystko, co dobre, dzieje się z konieczności; a jeśli tak: ginie wolna wola, namysł itp.

Odpowiedź: Wola Boga niektórym rzeczom narzuca konieczność, czyniąc je bezwolnymi, a niektórym nie.

Zdaniem niektórych powodem tego są przyczyny pośrednie, w sensie: to, co Bóg tworzy poprzez przyczyny konieczne, jest konieczne, a co tworzy poprzez przyczyny przygodne, jest przygodne. Ale to uzasadnienie jest niewystarczające z dwóch powodów.

Pierwsze, bo skutek danej przyczyny pierwszej dlatego staje się przygodnym z powodu przyczyny drugiej, że przyczyna pierwsza w powodowaniu skutku doznaje przeszkody ze strony uchybienia czy ułomności przyczyny drugiej; tak jak moc słońca bywa przeszkodzona ze strony rośliny - z jej uchybienia. Aliści żadna ułomność przyczyny drugiej nie może stanowić przeszkody dla woli Boga tak, by ona się nie uskuteczniła.

Drugie, bo gdyby różnicę między tym, co przygodne, a tym, co konieczne, odniosło się tylko do przyczyn drugich, wynikałoby z tego, że to dzieje się poza Jego zamiarami i wolą, a to jest nie do przyjęcia.

Lepiej więc jest powiedzieć, że powodem tego jest skuteczność woli Boga; zaiste, jeśli przyczyna jest naprawdę w działaniu skuteczna, skutkowi da nie tylko to, że się stanie, ale także wyznaczy mu odpowiedni sposób stawania się i istnienia; jeśli np. syn rodzi się niepodobny do ojca w usposobieniu czy wyglądzie - a dotyczy to sposobu istnienia - winą tego jest słaba żywotność jego nasienia. A ponieważ wola Boga jest jak najbardziej skuteczna, dlatego nie tylko staje się to, co Bóg chce, żeby się stało, lecz także staje się w ten sposób, w jaki chce. Bóg zaś chce, by jedne rzeczy stawały się w sposób konieczny, a inne przygodnie, a to dla ładu we wszechświecie i uzupełnienia - odpowiedniego urządzenia - całości⁵. Stąd też niektórym skutkom wyznaczył przyczyny konieczne, a więc działające niezawodnie, z których też pochodzą skutki w sposób konieczny . innym zaś wyznaczył przyczyny przygodne, zawodne, z których pochodzą skutki w sposób przygodny.

A zatem nie dlatego skutki zamierzone przez Boga pojawiają się w SpOsób przygodny, że ich przyczyny najbliższe są przygodne, ale dlatego, że Bóg - chcąc, by pojawiły się przygodnie - wyznaczył im przyczyny przygodne. /138/

Na 1. W owej wypowiedzi Augustyna mówiącej o konieczności spełnienia się tego, czego Bóg chce, nie chodzi o konieczność bezwzględną, ale warunkową; wszak musi być prawdziwe to zdanie warunkowe: Jeśli Bóg tego chce, musi się to spełnić⁶.

Na 2. Właśnie dlatego, że nic nie może oprzeć się woli Boga, musi się wszystko stać, czego Bóg chce i jak chce, by się stało, a więc przygodnie lub koniecznie⁷.

Na 3. Skutki następujące wywodzą swoją konieczność od swoich uprzednich przyczyn według sposobów nadanych im przez te przyczyny. Stąd też wszystko, co się dzieje z woli Boga, ma taką konieczność, jaką Bóg chciał żeby miało, albo konieczność bezwzględną, albo tylko warunkową. Nie wszystko więc jest bezwzględnie konieczne.

Artykuł 9

CZY BÓG CHCE TEGO, CO ZŁE ? /139/

Zdaje się, że Bóg chce tego, co złe, bo:

1. Jakie tylko dobro się dzieje, Bóg go chce. Otóż i złe, jakie się dzieje, jest dobrem! Czemu? Bo pisze Augustyn: "Zło jako zło nie jest dobrem; dobrem jednak jest, że nie tylko istnieje dobro, ale i zło"¹. A więc Bóg chce tego, co złe.

2. Dionizy powiada, że: "Zło przyczynia się do doskonalenia wszechświata"². Myśl tę tak poszerza Augustyn: "Wszystko zbiega się na podziwu godne piękno świata; nawet i to, co za złe uważamy, o ile jest należycie opanowane i na swoim miejscu postawione, uwydatnia lepiej dobro, by w zestawieniu ze złem, bardziej się podobało, pociągało i ściągało pochwały"³. Lecz Bóg chce tego wszystkiego, co należy do doskonałości i piękna wszechświata; tego bowiem właśnie chce najbardziej dla swoich stworzeń! A więc Bóg chce zła.

3. Zło dzieje się i zło nie dzieje się, to dwie sprzeczności. [Chcąc jednego, nie można chcieć drugiego]. Lecz Bóg nie chce, by zło się nie działo. Czemu? Bo skoro faktycznie tyle zła istnieje, wyglądałoby na to, że Jego wola nie zawsze się spełnia. A więc Bóg chce, by zło się działo.

Wbrew temu są słowa Augustyna: "Zaden mądry człowiek, mający wpływ na drugiego, nie czyni go gorszym; Bóg zaś góruje mądrością nad każdym mądrym człowiekiem. Tym bardziej nie może ktoś stać się gorszym za sprawą Boga, a mówić: Za sprawą Boga znaczy tyle, co z Jego woli"⁴. Zatem człowiek nie staje się gorszym za sprawą woli Boga; wiadomo zaś, że każde zło czyni człowieka gorszym. A więc Bóg nie chce tego, co złe.

Odpowiedź: Skoro, jak wyżej powiedzieliśmy⁵, pojęcie dobra pokrywa się z pojęciem "pożądanego" a zło jest przeciwstawne dobru, niemożliwością jest, by jakieś zło, jako takie, było pożądane; czy to pożądaniem naturalnym, czy zmysłowym, czy umysłowym, tj. wolą⁶.

Niekiedy jednak pożąda się jakiegoś zła z ubocznych względów, przez przypadłość, mianowicie o ile ono wiąże się z jakimś dobrem. Stwierdzamy to w każdej postaci pożądania. I tak twórca naturalny nie dąży do pozbawienia kogoś czegoś lub do zniszczenia czy zguby czyjejs, ale do nadania formy, z czym wiąże się utrata innej formy i do powstania nowego, z czym wiąże się zniszczenie czy zguba starego. Także lew, uśmiercając jelenia, ma na uwadze żer, z czym wiąże się śmierć zwierzęcia. Podobnie i rozpusznik szuka rozkoszy, z czym wiąże się ohyda grzechu.

Zło zaś towarzyszące jakiemuś dobru jest pozbawieniem jakiegoś innego dobra. Nigdy by więc, nawet ubocznie, nie pożądało się zła, gdyby dobra, któremu towarzyszy zło, nie pożądało się bardziej niż dobra, którego zło nas pozbawia.

Żadnego zaś dobra Bóg nie chce bardziej, niż swojej własnej dobroci; a co do innych rzeczy, to chce bardziej tego dobra niż owego. I dlatego Bóg żadnym sposobem nie chce zła moralnego, które pozbawia skierowania do dobra Bożego. Natomiast zła, jakim jest szkoda czy strata naturalna, i zła, jakim jest kara, chce, gdy chce jakiegoś dobra, z którym wiąże się dane zło; chcąc np. sprawiedliwości, chce kary; chcąc zachować prawa natury, chce, by to i owo ulegało zepsuciu (zgubie) w sposób naturalny. /140/

Na 1. Zdaniem niektórych⁷, Bóg nie chce zła, chce jednak, by zło istniało i działo się. Czemu? Bo chociaż zło nie jest dobrem, to jednak dobrem jest, że zło istnieje i dzieje się. A twierdzili tak dlatego, że to, co samo w sobie jest złe, ma na widoku jakieś dobro; sądzili więc, że owo skierowanie zła ku dobru jest właśnie zawarte w owym powiedzeniu: Zło istnieje lub dzieje się. Twierdzili tak jednak niesłusznie. Czemu? Bo zło przyczynia się do dobra tylko ubocznie, przez przypadłość, a nie samo sobą. Np. grzesznik: grzesząc, wcale nie ma na uwadze tego dobra, jakie z tego wynijdzie; a tyran, prześladowając chrześcijan nie miał na widoku cierpliwości męczenników.

Bynajmniej więc nie można twierdzić, że owo przyczynianie się zła do dobra jest zawarte w powiedzeniu: Dobrem jest, że zło istnieje i dzieje się; bo sąd o rzeczy wydajemy nie według tego, co przysługuje jej ubocznie, przez przypadłość, ale według tego, czym rzecz jest sama w sobie.

Na 2. ak dopiero co powiedzieliśmy, zło tylko ubocznie, przez przypadłość, przyczynia się do doskonałości i piękna wszechświata. Powiedzenie Dionizego: "Zło przyczynia się do uzupełnienia i doskonałości wszechświata" jest jego wnioskiem, wyciągniętym z błędnego założenia, wnioskiem wykazującym niesłuszność tegoż założenia. /141/

Na 3. Owszem, zło dzieje się, i zło nie dzieje się, to sprzeczności. Nie ma jednak sprzeczności między: chcę, by zło się działo, i chcę, by zło nie działo się, jako że oba te zdania są twierdzące. Bóg więc ani nie chce, by zło się działo, ani nie chce, by zło się nie działo; chce jednak dopuścić, by zło się działo, a to jest dobrem⁸.

Artykuł 10

CZY BÓG MA WOLNĄ WOLĘ ? /141a/

Zdaje się, że Bóg nie ma wolnej woli, bo:

1. Hieronim, rozprawiając na temat syna marnotrawnego, tak pisze: " Tylko Bóg nie ma i nie może popełnić grzechu; wszyscy inni, jako że posiadają wolną wolę, mogą chylić się w jedną lub w drugą stronę"¹.

2. Wolna wola jest to ta zdolność rozumu i woli, która dokonuje wyboru dobra i zła. Lecz Bóg, jak już powiedziano², nie chce zła. A więc wolna wola w Nim nie istnieje.

Wbrew temu tak uczy Ambroży: "Duch Święty udziela poszczególnym ludziom swych darów jak chce, tj. zgodnie z wyrokami swej wolnej woli, nie ulegając żadnej konieczności"³.

Odpowiedź: Nasza wolna wola dotyczy tego, czego chcemy nie z konieczności lub naturalnego instynktu natury. Albowiem to, że chcemy być szczęśliwi, nie jest rzeczą wolnej woli, ale instynktu natury. Nigdy też nie powiemy o zwierzętach, które instynkt natury wiedzie do tego czy owego, że stanowią same o sobie, kierując się wolną wolą. A ponieważ, co wykazaliśmy⁴, Bóg chce z konieczności swojej wszystkiego zaś innego chce nie z konieczności, dlatego Bóg ma wolną wolę, i ta Jego wolna wola dotyczy tylko tego, czego nie chce z konieczności.

Na 1. Hieronim, jak się zdaje, zasadniczo nie odmawia Bogu wolnej woli, a tylko co do możliwości popełnienia grzechu.

Na 2. Ponieważ zło moralne uważa się za odwrót od dobroci Boga, a właśnie dzięki niej, jak to już wykazaliśmy⁵, Bóg chce wszystkiego, jasne, że wprost niemożliwością jest, żeby Bóg chciał zła moralnego. Może jednak wybierać między dwiema przeciwnościami: chcieć, żeby to było lub nie było. Podobnie jak i my, odłożywszy sprawę grzechu na bok, możemy chcieć siedzieć, i nie chcieć siedzieć.

Artykuł 11

CZY W BOGU NALEŻY WYODRĘBNIĆ WOLĘ W ZNACZENIU: ZNAKI WOLI ? /142/

Zdaje się, że nie należy w Bogu wyodrębnić woli oznaczającej znaki woli, bo:

1. Jak wola Boga jest przyczyną rzeczy, tak jest nią również i wiedza Jego. Żadnych jednak znaków nie wymienia się ze strony wiedzy Boga. Z tego samego tytułu nie powinno się też wymieniać jakichś znaków ze strony woli Boga.

2. Każdy znak, który nie zgadza się z tym, co ma oznaczać, jest fałszywy. Jeżeli przeto znaki, jakie się wymienia odnośnie do woli Boga, nie zgadzają się z wolą Boga, należy je uznać za błędne, fałszywe, a jeżeli zgadzają się, należy je uznać za zbyteczne. Nie ma więc potrzeby podawać jakowychś znaków odnośnie do woli Boga. /143/

Wbrew temu: choć wola Boga jest jedna, gdyż stanowi samą istotę Boga, to jednak niekiedy mówi się o niej w liczbie mnogiej; tak właśnie czyni Psalmista: "Dzieła Pańskie są wielkie, zgodne z wszystkimi Jego wolami"¹: /144/ Widać z tego, że niekiedy bierze się znak (objaw) za samą wolę.

Odpowiedź: Jak to wyżej podaliśmy², są takie nazwy i wypowiedzi, które mówią o Bogu w sensie właściwym, a są i takie, które mówią o Nim przenośnie. My bowiem mamy zwyczaj przypisywać Bogu przenośnie niektóre uczucia czy przeżycia ludzkie; czynimy to ze względu na podobieństwo skutków. Stąd to jest, że co dla nas jest znakiem danego uczucia czy przeżycia, to przypisujemy przenośnie Bogu, pod nazwą tegoż uczucia. Obrazowo: Człowiek porwany gniewem zwykł karać; i dlatego kara jest znakiem gniewu. Z tego powodu, gdy mówimy o karze Boga, oznaczamy ją nazwą: gniew, i mówimy: Bóg zagniewany.

Podobnie: Co w człowieku zwykło się uważać za znak (objaw) woli, niekiedy przeniesione na Boga zwie się przenośnie: wola Boga. Np. gdy jakiś człowiek coś nakazuje, jest to znakiem, że chce, by to się stało. Z tego powodu także i przykazanie Pańskie niekiedy przenośnie zwie się wolą Boga. Np. u Mateusza: "Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie"³.

Między gniewem jednak, a wolą, zachodzi różnica: Jeśli mówimy o gniewie Boga, to nigdy we właściwym znaczeniu. Wszak z istoty swojej gniew oznacza uczucie, natomiast o woli w Bogu mówimy w znaczeniu właściwym.

I dlatego należy w Bogu wyodrębnić: Wolę w znaczeniu właściwym oraz wolę w znaczeniu przerośnym. Pierwsza zwie się Wola upodobania, druga Wola - Znak, jako że same znaki woli noszą nazwę: wola.

Na 1. Wiedza Boga wprawdzie jest przyczyną rzeczy, ale przy współdziałaniu woli; z tego, co wiemy, wykonujemy tylko to, co chcemy i dlatego można mówić o znaku odnośnie do woli, a nie odnośnie do wiedzy.

2. Znaki czy objawy woli zowią się "wole Boga", nie w sensie: są znakami ujawniającymi chęć Boga, ale w sensie: to, co u nas zwykle uchodzi za znak objawiający wolę, w zastosowaniu do Boga, zwie się: wola Boga. Tak np. kara nie jest znakiem istnienia w Bogu gniewu, ale dlatego tylko, że u nas jest znakiem gniewu, w Bogu zwie się: gniew.

Artykuł 12

CZY ODNOSNIE DO WOLI BOGA SŁUSZNIE PODAJE SIĘ PIĘĆ ZNAKÓW ?

Zdaje się, że odnośnie do woli Boga nienależycie podaje się pięć znaków, a mianowicie: zakaz, nakaz, rada, działanie i dopust, /145/, bo:

1. Co Bóg nam nakazuje, lub radzi, to samo niekiedy w nas działa; a czego zakazuje, to samo niekiedy dopuszcza. A więc, dzieląc je, nie można jednego drugiemu przeciwstawiać.

2. Jak pisze Księga Mądrości¹, Bóg to tylko działa, do czego ma chęć, czyli upodobanie. pamiętamy zaś, że wola-znak, jest odrębna od woli-chęć, upodobanie. Wygląda na to, że działanie nie jest rzeczą woli-znaku, ale raczej woli-chęć, upodobanie.

3. Działanie i dopust dotyczą spolem wszystkich stworzeń, jako że Bóg działa we wszystkich stworzeniach; i we wszystkich dopuszcza, by coś się stało. Natomiast nakaz, rada i zakaz dotyczą samego rozumnego stworzenia. Jak widać znaki te nie są tego samego rzędu; nie mogą więc być objęte jednym podziałem.

4. Zło przejawia się w rozmaity sposób, dobroć w jeden. Filozof² i Dionizy³ uczą, że dobro chadza jedną, zło wieloma drogami. Chyba więc to niesłuszne, że dla zła podano tylko jeden znak: zakaz, dla dobra zaś aż dwa: radę, nakaz.

Odpowiedź: Co oznaczają owe pięć znaków? To, czym i w jaki sposób my zwykle ujawniamy, że czegoś chcemy. Otóż dany człowiek może objawić chęć, że chce coś zrobić albo sam, albo poprzez kogoś drugiego.

Chce sam, to znaczy sam chce coś uczynić albo wprost, bezpośrednio sam, albo niewprost, przez przypadłość. Chce wprost sam, gdy sam przez się, osobiście coś działa; i odnośnie do tego podaje się znak woli: działanie. Chce niewprost, gdy nie przeszkadza czyjemuś działaniu. Jak bowiem uczy Filozof⁴: Ten, kto usuwa przeszkodę, działa, porusza niewprost - przez przypadłość; i odnośnie do tego podaje się znak: dopust.

A jak objawia chęć, że chce czegoś poprzez kogoś drugiego? Ze skierowuje kogoś do czynienia czegoś: i to albo stanowczym zleceniem nakazując spełnienie tego, czego chce, i zakazując tego, co temu przeciwne, albo podsuwaniem i naprowadzaniem ku czemuś, a to jest rada.

A ponieważ tymi to właśnie pięcioma sposobami zwykle objawiamy chęć, że czegoś chcemy, dlatego owych pięć znaków otrzymuje niekiedy nazwę: woli Boga - jako znaki te same woli.

Że nakaz, rada i zakaz zowią się wolą Bożą, świadczą o tym następujące słowa: "Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie"⁵. Że dopust lub działanie zowią się wolą Boga świadczą o tym słowa Augustyna: "Nic się nie stanie, jeśli Wszechmocny tego nie zechciał, dopuszczając lub czyniąc"⁶.

Można i tak powiedzieć: dopust i działanie dotyczą terażniejszości: dopust zła, działanie dobra; inne dotyczą przyszłości: zakaz zła, nakaz dobra obowiązkowego, rada nadobowiązkowego.

Na 1. Nic nie przeszkadza, by odnośnie do tej samej rzeczy ktoś wyraził swą wolę w różny sposób: Podobnie jak wiele nazw może jedno oznaczać; nic więc nie stoi na przeszkodzie, by ta sama rzecz była przedmiotem nakazu, rady, działania, zakazu i dopustu.

Na 2. jak można powiedzieć: Bóg wolą przerośnie wziętą chce tego, czego nie chce wolą właściwie wziętą, tak i można powiedzieć: Bóg wolą przerośnie wziętą chce czegoś, czego chce wolą właściwie wziętą. Nic więc nie przeszkadza, by wola-chęć-upodobanie i wola-znak dotyczyły tego samego, z zastrzeżeniem, że działanie zawsze dotyczy tego samego, co i wola-chęć, upodobanie, nie zaś nakaz i rada; po pierwsze dlatego, że działanie dotyczy terażniejszości, nakaz i rada przyszłości; po drugie, że działanie jest bezpośrednim, osobistym skutkiem woli, natomiast, jak już powiedzieliśmy⁷, nakaz i rada są skutkiem pośrednim: "przez kogoś". /146/

Na 3. Stworzenie rozumne jest panem swojego postępowania. Ze względu też na to podaje się dlań specjalne znaki woli Boga; wszak z postanowienia Boga stworzenie rozumne ma postępować dobrowolnie i samodzielnie (*per se*). Inne stworzenia o tyle działają, o ile działanie Boga do tego je porusza⁸; dla nich więc starczą dwa znaki: działanie i dopust.

Na 4. Zło moralne, aczkolwiek ma tyle sposobów pojawiania się, cechuje jedno: sprzeciw wobec woli Boga; stąd też dla zła wyznaczono tylko jeden znak: zakaz. Natomiast to co dobre jest zgodne z wolą Boga i rozmaicie ustosunkowuje się do dobroci Boga. Są takie dobra, bez których nie można dojść do rozkoszowania się dobrocią Boga; ze względu na nie istnieje znak: nakaz, przykazanie. Są i takie, dzięki którym doskonale, osiąga się ów cel; ze względu na nie istnieje: choć można powiedzieć, że rada ma na celu nie tylko osiągnięcie lepszych dóbr, ale i unikanie mniejszego zła.

ZAGADNIENIE 20

O MIŁOŚCI BOŻEJ

Z kolei rozpatrzmy przymioty dotyczące wyłącznie woli Bożej. Ponieważ zaś w duszy człowieka - w jego stronie pożądawczej - znajdują się tak uczucia, jako to: radość, miłość itp., jak i sprawności cnót moralnych, jako to: sprawiedliwość, męstwo itp., dlatego najpierw będzie mowa o miłości Bożej, a potem o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga.

Co do miłości Bożej nasuwają się cztery pytania: 1. Czy w Bogu istnieje miłość? 2. Czy Bóg wszystko miłuje? 3. Czy Bóg miłuje jedno więcej, drugie mniej? 4. Czy Bóg bardziej miłuje to, co lepsze?

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTNIEJE MIŁOŚĆ ? /147/

Zdaje się, że w Bogu nie ma miłości, bo :

1. W Bogu nie istnieje żadne uczucie, lecz miłość jest uczuciem; a więc miłość w Bogu nie istnieje.
2. Klasyfikując uczucia: miłość, gniew, smutek itp. przeciwstawiamy jedno drugiemu. Otóż Bogu tylko przenośnie przypisujemy smutek i gniew. A więc i miłość.
3. Dionizy pisze: "Miłość - to siła jednocząca i zespalająca"¹. To jednak nie może stosować się do Boga, gdyż jest niezłożony. A więc w Bogu miłość nie istnieje.

*Wbrew temu pisze an: "Bóg jest miłością"*².

Odpowiedź: Należy koniecznie przyjąć istnienie miłości w Bogu. Uzasadnienie:

Pierwszym drgnieniem woli i każdej władzy pożądawczej jest miłość³. Wszak czynności woli i każdej władzy pożądawczej zmierzają ku dobru i złu jako ku własnemu przedmiotowi; z tym zastrzeżeniem, że dobro samo przez się i przede wszystkim jest przedmiotem woli i każdej władzy pożądawczej, a zło jest przedmiotem drugorzędny i dopiero poprzez coś innego, mianowicie poprzez dobro o ile mu się przeciwstawia. Wynika z tego, że czynności woli i każdego pożądania dotyczące dobra z natury rzeczy mają pierwszeństwo nad czynnościami dotyczącymi zła; radość więc ma pierwszeństwo nad smutkiem, miłość nad nienawiścią; z zasady bowiem to, co jest samo przez się i istotne ma pierwszeństwo nad tym, co jest dzięki czemuś innemu.

Ponadto, z natury rzeczy pierwszeństwo ma zawsze to, co jest bardziej wspólne i szersze; tak np. myśl, wprawdzie dotyczy prawd ogólnych i poszczególnych, ale przede wszystkim dotyczy ogólnych. Otóż wiele czynności woli i władz pożądania dotyczy dobra o specjalnym charakterze; np. radość i przyjemność dotyczą dobra już posiadanego; pragnienie i nadzieja dotyczą dobra jeszcze nieposiadanego; natomiast miłość dotyczy dobra w ogóle: bądź już posiadanego, bądź też jeszcze nieosiągniętego. I dlatego z natury rzeczy miłość jest pierwszym przejawem, czyli czynnością woli i każdej władzy pożądawczej⁴.

Z tego to powodu u spodu wszystkich dalszych przejawów pożądawczych leży miłość, z której, jakby z podstawowego - pierwszego korzenia one wyrastają. Każdy bowiem pragnie tylko tego dobra, które kocha i cieszy się tylko tym dobrem, które kocha. Również i nienawiść dotyczy tylko tego, co sprzeciwia się rzeczy umiłowanej. Podobnie smutek i wszystkie inne podobne przeżycia, jak to jasno widać, mają u spodu miłość jako pierwszy początek.

W kimkolwiek przeto jest wola lub władza pożądania, musi w nim być i miłość; bo gdy usuniesz pierwsze, usuwa się i wszystko inne. Otóż wyżej wykazaliśmy⁵, że w Bogu jest wola; zatem trzeba przyjąć w Nim istnienie i miłości.

Na 1. Władza poznawcza porusza, ale tylko poprzez władzę pożądawczą; a jak, według Filozofa⁶, w człowieku rozum dotyczący powszechników porusza poprzez rozum dotyczący poszczególnów⁷, tak pożądawcza władza umysłowa, zwana wolą, porusza poprzez pożądawczą władzę zmysłową⁸. W człowieku więc siłą bezpośrednią poruszającą ciało jest pożądawcza władza zmysłowa. Widać z tego, że każdej czynności pożądawczej władzy zmysłowej towarzyszy jakiś oddźwięk czy wstrząs w naszym ciele, a zwłaszcza w naszym

sercu⁹, które w zwierzęciu uchodzi za pierwszy początek ruchu; i te to czynności pożądczej władzy zmysłowej z towarzyszącymi im zmianami w ciele zwą się uczuciami czy wzruszeniami¹⁰, atoli nazwy tej nie dajemy czynnościom woli.

Tak więc miłość, radość, rozkosz, jeśli oznaczają przejawy pożądczej władzy zmysłowej, są uczuciami; nie są nimi, jeśli oznaczają przejawy pożądczej władzy umysłowej; i w tym też drugim sensie przyznajemy je Bogu; w myśl tego Filozof powiada, że: "Bóg raduje się jedną niezłożoną czynnością"¹¹; dla tej samej racji miłuje bez uczucia czy wzruszenia.

Na 2. Jeśli mowa o uczuciach pożądczej władzy zmysłowej, to dostrzegamy w nich coś jakby materialnego, mianowicie zmianę w ciele; i coś jakby formalnego: a to od strony władzy pożądczej. Np. w uczuciu gniewu, zdaniem Filozofa¹², pierwiastkiem materialnym jest wzburzenie czy zakipienie krwi w sercu, lub coś podobnego; natomiast pierwiastkiem formalnym jest żądza zemsty¹³.

Zauważmy, że niektóre uczucia w swoim formalnym pierwiastku zawierają jakąś niedoskonałość; w pragnieniu niedoskonałością tą jest to, że dotyczy dobra wyczekiwanego, czyli jeszcze nieosiągniętego; w smutku, że dotyczy zła męczącego obecnie. to samo trzeba powiedzieć o gniewie, jako że zakłada smutek. Ale są i takie uczucia, które nie zawierają w sobie żadnej niedoskonałości, jako to: miłość i radość.

Jeśli chodzi o Boga, to jasne z powyższych¹⁴, że żadnym sposobem nie może istnieć w Nim to, co jest w uczuciach materialne (cielesne); a biorąc pod uwagę to, co formalne, także i uczuć zawierających w sobie niedoskonałość nie można Mu przyznać, co najwyżej przenośnie, czyli, jak to wyżej powiedzieliśmy¹⁵, z racji podobieństwa w skutkach. Można zaś, i to w sensie właściwym, przyznać Mu te, które żadnej niedoskonałości w sobie nie zawierają, jako to: miłość i radość; jednakowoż, jak już powiedziano¹⁶, z wykluczeniem charakteru uczucia.

Na 3. Miłość w swych przejawach ma na uwadze: pierwsze, dobro, którego chcemy dla kogoś; drugie, tego osobnika, dla którego chcemy owego dobra. Cóż to bowiem właściwie znaczy miłować kogoś? Znaczy: chcieć dla niego dobra.

Gdy więc ktoś kocha siebie, chce dobra dla siebie; pragnie jak tylko może, z sobą je połączyć i zjednoczyć się z nim. Taki sens ma powiedzenie Dionizego: miłość to siła jednocząca. Stosuje się to i do Boga, oczywiście z wykluczeniem złożenia; przecież to dobro, jakiego Bóg chce dla siebie nie jest czymś innym, jak On sam, który jest, jak wyżej wykazaliśmy¹⁷, przez swoją istotę dobry.

A gdy ktoś kocha drugiego, chce dobra drugiemu; obchodzi się z drugim tak, jak z samym sobą i stara się o dobro dla drugiego tak, jak dla samego siebie. Taki sens ma powiedzenie: miłość to siła zespalaająca, wiąże bowiem drugiego z sobą i każe dbać o drugiego jak o siebie samego. W ten sposób również i miłość Boga jest siłą zespalaającą, jako że innym chce dobra, oczywiście z wykluczeniem jakiegoś złożenia w samym Bogu. /148/

Artykuł 2

CZY BÓG KOCHA WSZYSTKO ?

Zdaje się, że Bóg nie kocha wszystkiego, bo:

1. Według Dionizego¹ miłość skłania miłującego do wyjścia poza siebie i jakby przenosi go na osobę umiłowaną. Ale to chyba niedopuszczalne twierdzić, że Bóg wychodzi poza siebie i przenosi siebie w inne rzeczy. A więc niedopuszczalne jest twierdzić, że Bóg kocha inne niż On sam rzeczy.

2. Miłość Boga jest wieczna. Otóż inne niż Bóg rzeczy o tyle są wieczne, o ile istnieją w Bogu. O tyle więc Bóg je kocha, o ile są w Nim samym. Aliści o ile są w Nim, nie są czymś innym od Niego. A więc nie kocha innych rzeczy, tylko siebie samego.

3. Rozróżniamy podwójną miłość: pożądania i przyjaźni. Lecz Bóg nie kocha stworzeń nierozumnych miłością pożądczą, bo niczego z rzeczy zewnętrznych nie potrzebuje. nie kocha ich także miłością przyjaźni, gdyż, jak uczy Filozof² przyjaźń z nimi jest wprost niemożliwa. A więc Bóg nie kocha wszystkiego. /149/

4. Czytamy w Psalmach o Bogu: "Nienawidzisz wszystkich, którzy czynią nieprawość"³. Nie można zaś czegoś równocześnie nienawidzić i kochać. A więc Bóg nie kocha wszystkiego.

Wbrew temu tak pisze o Bogu Księga Mądrości: "Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił"⁴.

Odpowiedź: Tak, Bóg kocha wszystko, co tylko istnieje. Czemu? Bo wszystko, co istnieje, właśnie dlatego, że istnieje, jest dobrem. uż bowiem samo istnienie każdej rzeczy, także iwszelką jej doskonałość trzeba uznać za jakoweś dobro⁵. Otóż wykazaliśmy⁶, że wola Boga jest przyczyną wszystkich rzeczy; z czego wynika, że każda rzecz o tyle ma istnienie lub jakiegokolwiek dobro, ile Bóg zechciał. Każdej przeto istniejącej rzeczy Bóg chce

jakiegoś dobra. A ponieważ miłować, znaczy tyle, co chcieć komuś dobra, jasne, że Bóg kocha wszystko, co istnieje.

A jak kocha? Oczywiście nie w ten sposób, jak my. Otóż wola nasza nie jest przyczyną dobroci jaka istnieje w rzeczach, leccz przeciwnie: to dobroć tychże rzeczy, stanowiąc jej przedmiot, porusza i pociąga ją. Wynika z tego, że nasza miłość, dzięki której my chcemy dla bliźniego dobra, bynajmniej nie jest przyczyną dobroci w bliźnim; wprost przeciwnie: to dobroć bliźniego - prawdziwa, czy domniemana, obudza naszą miłość, za podniecią której my w bliźnim chcemy zarówno zachować dobro, które już posiada, jak i dodać, którego nie posiada; i w tym też kierunku idą nasze wysiłki. Natomiast miłość Boga wlewa i stwarza dobroć w rzeczach. /150/

Na 1. Miłujący, w tym sensie wychodzi poza siebie i przenosi się na osobę umiłowaną, że chce jej dobra i zabiega o nie z troskliwością jak dla siebie samego⁷. I dlatego Dionizy dodaje: "Miejmy odwagę powiedzieć prawdę i stwierdzić, że On sam, przyczyna wszystkiego, w nadmiarze kochającej dobroci, wychodzi poza siebie i swoją opatrnością troszczy się o wszystko, co istnieje".

Na 2. Owszem, stworzenia o tyle są wieczne, o ile są w Bogu. I właśnie dzięki temu, że były odwiecznie w Bogu, Bóg poznawał rzeczy w ich własnych naturach⁸, i dla tej samej racji - miłował je. Podobnie jak my: dzięki podobizno m rzeczy, które w nas są, poznajemy rzeczy istniejące w s obie. /151/

Na 3. Przyjaźń może być tylko ze stworzeniem rozumnym, jako że tylko ono jest zdolne do wzajemnej miłości i do zażyłego obcowania w codziennym życiu i że skazane są na dołę i niedołę, na los szczęśny czy zły; i właściwie im tylko można świadczyć życzliwość. Nerozumne zaś stworzenia nigdy nie mogą się zdobyć na umiłowanie Boga i na obcowanie z Bogiem w takim Jego życiu, jakim On żyje, czyli w życiu ego umysłowym i w ego szczęściu⁹.

Odpowiadamy więc tak: Właściwie mówiąc, Bóg nie kocha stworzeń nierozumnych miłością przyjaźni, ale kocha je poniekąd miłością pożądającą, w sensie: podporządkowuje je stworzeniu rozumnemu, no i także sobie; nie jakby ich potrzebował, ale dla swojej dobroci i dla naszego pożytku¹⁰. Można bowiem czegoś pozą dać i dla siebie, i dla innych.

Na 4. Nic nie przeszkadza, by jedno i to samo pod jakimś względem kochać, pod innym nienawidzić. Jeśli idzie o grzeszników to Bóg kocha ich jako jakoweś natury; jako takie bowiem i istnieją, i istnieją od Niego. Nie kocha ich jednak jako grzeszników, bo jako tacy - nie istnieją, ale cierpią na brak istnienia, a ten brak wcale nie jest w nich spowodowany przez Boga: i co do tego ma ich w nienawiści.

Artykuł 3

CZY BOG MIŁUJE WSZYSTKO JEDNAKOWO ?

Zdaje się, że Bóg miłuje wszystko jednakowo, bo:

1. Księga Mądrości pisze o Bogu, że: "Jednakowo o wszystkich się troszczy"¹. Otóż opatrność, jaką Bóg rozciąga nad rzeczami, płynie z ego miłości do rzeczy. A więc miłuje wszystko jednakowo.

2. Miłość Boga stanowi samą ego istotę. Lecz istota Boga nie cierpi stopniowania: więcej - mniej, /151 a/ a więc i ego miłość; bynajmniej więc nie miłuje jednych rzeczy więcej niż inne.

3. A jeśli miłość Boga obejmuje rzeczy stworzone, to i wiedza, i wola czynią to samo. Nikt jednak nie powie o Bogu, że to zna lepiej niż owo, tego chce bardziej niż owego. A więc i nie można powiedzieć, że Bóg kocha jedne rzeczy więcej niż inne.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Bóg kocha wszystko, co uczynił; a spośród tego bardziej kocha stworzenia rozumne; a wśród nich więcej te, które są członkami Jego Jednorodzonego Syna; ale najbardziej kocha samego Swego Syna Jednorodzonego"².

Odpowiedź: Ponieważ kochać znaczy: życzyć komuś dobra, z dwóch względów można coś więcej lub mniej kochać; pierwsze od strony działania woli, że jest mniej lub więcej natężone. I w ten sposób Bóg nie kocha więcej jednego niż drugiego, gdyż wszystko kocha jednym i niezłożonym aktem woli - zawsze jednakowym. Drugie, ze strony samego dobra, którego ktoś chce dla ukochanego; i tu mówi się, że tego kochamy więcej niż owego, któremu chcemy większego dobra, chociaż nie z większym natężeniem woli mu chcemy. i w ten właśnie sposób trzeba powiedzieć, że Bóg jedne rzeczy kocha więcej niż inne. Skoro bowiem, jak to już powiedzieliśmy³, przyczyną dobroci rzeczy jest miłość Boga, nie byłaby jedna lepszą od drugiej, gdyby Bóg nie chciał większego dobra dla jednej niż dla drugiej. /152/

Na 1. Zdanie: "Bóg troszczy się jednakowo o wszystkich" nie oznacza, że Bóg w swojej trosce o wszystkich przydziela wszystkim jednakowe czy równe dobra, ale że wszystkim zarządza z jednakową mądrością i dobrocią.

Na 2. Zarzut drugi ma na uwadze natężenie miłości ze strony działania woli, a działanie to jest istotą Bożą. Natomiast dobro, którego Bóg chce dla stworzenia, wcale nie jest istotą Boga; nic więc nie stoi na przeszkodzie, by było większe lub mniejsze.

Na 3. Myśleć i chcieć oznaczają li tylko czynności. W swoim znaczeniu bynajmniej nie zawierają jakowychś przedmiotów, których różnorodność dawałaby podstawę do mówienia, że Bóg coś lepiej wie lub czegoś bardziej chce; a jak powiedzieliśmy⁴ podstawę tę ma miłość⁵.

Artykuł 4

CZY ZAWSZE BÓG MIŁUJE BARDZIEJ TO, CO LEPSZE ?

Zdaje się, że nie zawsze Bóg miłuje bardziej to, co lepsze, bo :

1. Dla każdego jest jasne, że Chrystus, jako że jest Bogiem i człowiekiem, lepszym jest niż cały ród ludzki. Tymczasem Bóg bardziej umiłował ród ludzki niż Chrystusa; świadczą o tym następujące słowa św. Pawła: "Własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał"¹. Nie zawsze więc Bóg kocha to, co lepsze.

2. Anioł jest lepszy od człowieka; śpiewamy przecież w psalmach o człowieku: "Uczyliś go niewiele mniejszym od aniołów"². /153/ Tymczasem Bóg umiłował bardziej człowieka niż anioła: pisze przeciw Apostoł: "Zaiste bowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe"³. Nie zawsze więc to Bóg kocha więcej, co lepsze.

3. Piotr był lepszym niż an, bo bardziej kochał Chrystusa. Wiedział o tym dobrze sam Pan Jezus i dlatego pytał: "Szymonie, synu ana, czy miłujesz mnie więcej aniżeli ci?"⁴. A jednak Chrystus więcej miłował Jana niż Piotra, tak bowiem mówi Augustyn na temat słów: "Szymonie, synu ana, miłujesz mnie?" i dalszego opowiadania Ewangelisty: "To było znakiem wyróżniającym Jana spośród reszty apostołów: nie żeby tylko jego miłował, ale że miłował go więcej niż innych"⁵. Nie zawsze więc Bóg miłuje bardziej to, co lepsze.

4. Lepszy jest człowiek niewinny niż pokutujący; pokuta bowiem, jak mówi Hieronim, jest "drugą deską ratunku po rozbiciu okrętu"⁶. Lecz Bóg więcej miłuje człowieka niż niewinnego, bo więcej z jego powodu ma radości; czytamy bowiem u Łukasza: "Powiadam wam: Tak samo w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia"⁷. Nie zawsze więc Bóg kocha co lepsze.

5. Lepszym jest sprawiedliwy, którego Bóg odwiecznie przewidział, niż grzesznik, którego Bóg odwiecznie przeznaczył. Aliści Bóg bardziej miłuje grzesznika przeznaczonego; przecież chce dlań większego dobra, mianowicie życia wiecznego. A więc nie zawsze Bóg miłuje bardziej to, co lepsze⁸.

Wbrew temu. Każdy miłuje swoją podobiznę. Pisze nawet Syrach: "Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie"⁹. Otóż każda rzecz o tyle jest lepsza, o ile jest podobniejsza do Boga. A więc Bóg bardziej miłuje to, co lepsze.

Odpowiedź : Z dotychczasowych wywodów koniecznie wypływa, że Bóg bardziej miłuje to, co lepsze. Czemu? Bo, jak to już wyżej powiedzieliśmy¹⁰, "Bóg miłuje coś bardziej" znaczy: "Bóg chce dlań większego dobra"; wiadomo przecież, że wola Boga jest przyczyną dobroci w rzeczach¹¹. Dlatego więc niektóre rzeczy są lepsze, że Bóg chce dla nich większego dobra. Wynika z tego, że Bóg bardziej miłuje to, co lepsze. /154/

Na 1. Bóg miłuje Chrystusa nie tylko bardziej niż cały ród ludzki, lecz także bardziej niż wszystkie zgoła stworzenia; wszak chciał dla Niego większego dobra, gdyż "darował Mu imię ponad wszelkie imię"¹², i aby był prawdziwym Bogiem. Nie stracił też nic na wielkości przez to, że Bóg wydał Go na śmierć za zbawienie rodu ludzkiego. Co więcej, stał się pełnym chwały zwycięzcą, jak mówi Izajasz: "Wielkie będzie Jego panowanie"¹³.

Na 2. Jak dopiero co powiedzieliśmy¹⁴, Bóg naturę ludzką przybrał przez słowo Boga w osobie Chrystusa kocha bardziej niż wszystkich aniołów; stała się bowiem lepszą przede wszystkim z powodu osobowego zjednoczenia z Bogiem.

Gdy jednak bierzemy pod uwagę naturę ludzką w ogóle i taką pod względem łaski i chwały zestawiamy z aniołami, stwierdzamy równość, gdyż stosownie do słów Apokalipsy¹⁵: człowiek i anioł mierzeni są jedną miarą. /155/ Niektórzy więc aniołowie górują pod tym względem nad niektórymi ludźmi, ale i niektórzy ludzie górują nad niektórymi aniołami.

Natomiast zestawiając człowieka z aniołami pod względem natury, anioł jest lepszy niż człowiek. I jeśli Bóg przyjął naturę ludzką, to nie dlatego, żeby człowieka, bezwzględnie biorąc, bardziej miłował, ale dlatego, że człowiek był w większej potrzebie. Podobnie jak dobry ojciec rodziny daje coś cennego słudze choremu, czego nie daje synowi zdrowemu¹⁶.

Na 3. Owa sprawa z Piotrem i anem doczekała się kilku rozwiązań. Zdaniem Augustyna¹⁷ jest to symbol. powiada tak: życie czynne, którego symbolem jest Piotr, więcej miłuje Boga niż życie kontemplacyjne, którego symbolem jest Jan. Czemu? Bo głębiej odczuwa ból życia doczesnego, pali je większa troska o uwolnienie od nich, by iść swobodnie prosto do Boga. Atoli Bóg bardziej ceni i kocha życie kontemplacyjne i troszczy się bardziej o jego zachowanie; nie kończy się przecież ono, jak życie czynne, wraz z życiem cielesnym.

Inni natomiast twierdzą, że Piotr bardziej ukochał Chrystusa w Jego członkach; ze względu na to i Chrystus więcej go umiłował i dlatego też zlecił mu Kościół. Za to Jan bardziej umiłował Chrystusa w Jego własnej sobie; ze względu na to i Chrystus bardziej go umiłował i dlatego zlecił mu swoją Matkę.

Jeszcze inni powiadają: Nie wiadomo, który z nich bardziej miłował Chrystusa miłością przyjaźni. Nie wiadomo też, którego z nich Bóg umiłował, i którego większą chwałą w życiu wiecznym nagroził. Wszelako Piotr, tak mówią, bardziej kochał, wykazywał więcej gotowości i zapału. Jan zaś był bardziej umiłowany, bo doznawał więcej oznak serdeczności czy poufałości, które mu Chrystus jawnie okazywał ze względu na jego młodość i niewinność.

Niektórzy wreszcie sądzą, że Chrystus bardziej miłował Piotra ze względu na wybitnie uderzający w nim dar miłości - przyjaźni; Jan zaś miłował więcej ze względu na jego dar pojętności. Zasadniczo jednak Piotr był lepszy i bardziej umiłowany Jan zaś był bardziej umiłowany pod jakimś względem.

Naszym zdaniem, wydawanie sądu w tej sprawie zakrawa na zuchwalstwo, gdyż, jak mówi Księga Przysłów, nikt inny, tylko "ahwe osądza duchy"¹⁸.

Na 4. Pokutnicy i niewinni są do siebie w takim stosunku, co: zależnie od sytuacji, obfitujący w coś, cierpiący na brak czegoś. Albowiem czy to chodzi o pokutników, czy o niewinnych, ci są lepsi i bardziej umiłowani, którzy mają więcej łaski. Jednakowoż - przy zachowaniu równości w innych rzeczach - niewinność jest bardziej godna i więcej umiłowana¹⁹. Dlatego zaś mówi się o Bogu, że bardziej cieszy się z pokutującego niż z niewinnego, gdyż częstokroć, nawróciwszy się, pokutnicy wykazują więcej ostrożności, pokory i gorliwości. W myśl tego Grzegorz powiada: "Na wojnie wódz bardziej ceni takiego żołnierza, który wprawdzie uciekł początkowo, ale ocknąwszy się, zaraz dzielnie naciera na nieprzyjaciela, niż takiego, który wprawdzie nie uciekł, ale też i nigdy dzielności nie wykazał"²⁰. Jest jeszcze i inny powód, mianowicie ten sam dar łaski w większej cenie jest u pokutnika, który zasłużył na karę, niż u niewinnego, który na nią nie zasłużył; tak, jak sto marek dane ubogiemu w większej cenie jest niż dane królowi.

Na 5. Ponieważ wola Boga jest przyczyną dobroci w rzeczach, by osądzić dobroć tego, którego Bóg kocha, należy mieć na uwadze ten czas, w którym z dobroci Bożej ma mu być dane jakieś dobro. Jeśli więc idzie o grzesznika przeznaczonego, to od tego momentu należy go uważać za lepszego od niewinnego, w którym wola Boga ma mu dać lepsze dobro, tj. życie wieczne, aczkolwiek w innym czasie jest gorszym. Nic dziwnego Wszak był czas, kiedy nie był ani dobry, ani zły.

ZAGADNIENIE 21

SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIĘRDZIE BOGA

Ukończywszy zagadnienie miłości Bożej z kolei przystępujemy do sprawiedliwości i miłosierdzia Boga. Rzec ujmijemy w cztery pytania: 1. Czy w Bogu jest sprawiedliwość? 2. Czy sprawiedliwość Boską można nazwać prawdą? 3. Czy w Bogu jest miłosierdzie? 4. Czy sprawiedliwość i miłosierdzie Boże przejawiają się w każdym dziele Boga?

Artykuł 1

CZY W BOGU JEST SPRAWIEDLIWOŚĆ ?

Zdaje się, że w Bogu nie ma sprawiedliwości, bo:

1. Choć sprawiedliwość jest odrębną cnotą od umiarkowania i jej się jakoś przeciwstawia, to jednak stanowią one jedno jako cnoty kardynalne. Lecz w Bogu nie istnieje umiarkowanie, a więc i sprawiedliwość.

2. Kto czyni wszystko według upodobania swojej woli, nie kieruje się sprawiedliwością. A właśnie o Bogu Apostoł mówi, że "dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli"¹. Nie należy zatem przyznawać Mu sprawiedliwości.

3. Zadaniem sprawiedliwości jest oddawać co się należy. Lecz nikomu nic się od Boga nie należy. A więc nie przysługuje Mu przymiot sprawiedliwości.

4. Cokolwiek jest w Bogu, jest ego istotą. Nie można jednak tego powiedzieć o sprawiedliwości; mówi bowiem Boecjusz. "Dobro odnosi się do istoty, sprawiedliwość zaś do czynności"². A więc nie można mówić o istnieniu sprawiedliwości w Bogu. /156/

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "ahwe jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość"³.

Odpowiedź: Istnieją dwa gatunki sprawiedliwości. Pierwszy dotyczy wzajemnego dawania i brania; zachodzi on np. w sprzedaży i kupnie i w innych podobnych wymianach lub zamianach. Filozof⁴ dał mu nazwę: sprawiedliwość zamienna, tj. kierująca zamianami, czyli wymianami. Tej sprawiedliwości nie spotkasz w Bogu; dowodem tego jest choćby taka wypowiedź Apostoła: "Kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę?"⁵

Drugi dotyczy rozdziału dóbr. otrzymał nazwę: sprawiedliwość rozdzielcza. Kierując się jej zasadami, rządcą lub rozdzielcą rozdziela dobra każdemu według zasług czy godności. Jak więc należyty ład w rodzinie lub w jakimkolwiek zarządzanym zespole jest dowodem istnienia tejże sprawiedliwości w zarządzającym zwierzchniku, tak ład we wszechświecie widoczny zarówno w przyrodzie, jak i w tym, co zależy od woli, jest dowodem istnienia sprawiedliwości w Bogu. W myśl tego Powiada Dionizy. "Że Bóg jest naprawdę sprawiedliwy, świadczy o tym fakt, iż każdemu, stosownie do jego godności, daje to, co mu odpowiada i należy się, zostawiając i zachowując naturę każdej rzeczy na swoim miejscu i w swojej mocy"⁶. /157/

Na 1. Między cnotami moralnymi są takie, których zadaniem jest opanowanie uczuć czy namiętności; i tak umiarkowanie ma za zadanie opanowywać żądze; męstwo ma opanowywać bojaźliwość i zbytnią odwagę; łagodność ma opanowywać gniewliwość. I tego pokroju cnót nie można przyznawać Bogu, chyba przenośnie. W Bogu bowiem, jak wyżej powiedzieliśmy,⁷ nie spotkasz ani uczuć, ani popędów, ani też pożądanecznej władzy zmysłowej, w której to, jak uczy Filozof⁸, owe cnoty bytują jako w podmiocie.

Inne zaś cnoty moralne dotyczą działania; np. dawania i wydatków itp.; należą tu: sprawiedliwość, hojność i wielmożność (*magnificentia*); cnoty te nie mają swej siedziby w części zmysłowej człowieka, ale w woli. przeto nie stoi na przeszkodzie, by tego typu cnoty umieścić w Bogu; o czywście nie o ile tyczą czynności czy spraw obywatelskich, ale o ile dotyczą działania odpowiedniego Bogu. Byłoby śmieszne, pisze Filozof⁹, wysławiać polityczne czy obywatelskie cnoty Boga¹⁰.

Na 2. Przedmiotem woli jest dobro podsunięte przez myśl. Skoro tak, to Bóg może chcieć li tylko tego, co Mu podda Jego mądrość: ona to jest prawem czy normą dla ego sprawiedliwości; dzięki niej zaś wola Boża jest prawomyślna i sprawiedliwa. Cokolwiek przeto Bóg czyni z upodobania swojej woli, czyni sprawiedliwie. Podobnie jak i my: jeśli postępujemy zgodnie z prawem, potępujemy sprawiedliwie. Z tym zastrzeżeniem, że my kierujemy się prawem nadanym nam przez zwierzchność, Bóg zaś sam dla siebie jest prawem¹¹.

Na 3. Każdemu winno się oddać to, co mu się należy; należy się zaś każdemu to, co jest mu podporządkowane i dlań przeznaczone; niewolnik np. należy do pana, a nie na odwrót; wolnym bowiem jest ten, kto sam o sobie stanowi. W słowach więc: winien, należy się, zawiera się jakowyś układ czy stosunek wymagań lub konieczności wobec tego, komu się jest podporządkowanym.

Otóż na świecie spotykamy podwójny układ. Według pierwszego jedno stworzenie podporządkowane jest drugiemu i należy doń; np. części są podporządkowane i należą do całości, przypadłości do jestestwa, środki do celu. Według drugiego wszystkie stworzenia są podporządkowane Bogu i Doń należą¹².

Tak więc, jeśli idzie o działanie Boga, o powinności można mówić w dwojakim sensie: albo że coś należy się Bogu, albo że coś należy się rzeczy stworzonej. Oboma też sposobami Bóg daje to, co się należy.

Otóż należy się Bogu, by ziściło się w rzeczach to, co o nich powzięła Jego mądrość i wola, i co w nich ma ujawnić ego dobroć. Według tego sprawiedliwość Boga dotyczy słuszności czy przyzwoitości Jego¹³, według której oddaje sobie to, co Mu się należy.

Również i każdej rzeczy stworzonej należy się, by miała to, co jest jej przeznaczone; człowiekowi należy się mieć ręce i by mu podlegały inne zwierzęta. I tak też Bóg czyni sprawiedliwość, dając każdemu, co mu się należy według wymogów jego natury i warunków bytowania. Ta jednak należność zależy od poprzedniej. To bowiem należy się każdej rzeczy, co zostało jej przeznaczone według planów mądrości Bożej.

A chociaż Bóg w ten sposób daje komuś, co mu się należy, to jednak nie jest wobec niego związany powinnością, ponieważ nie jest innym przyporządkowany, lecz raczej wszystko inne jest Jemu.

Z tego też powodu niekiedy sprawiedliwość Boga przedstawia się jako cechę towarzyszącą ego dobroci, według której "wypada" żeby Bóg to czy owo uczynił, a niekiedy jako odpłatę czy wyrównanie za zasługi. Jedno i drugie ma na myśli Anzelm, mówiąc: "Boże, sprawiedliwym jesteś, gdy złych karzesz, jak na to zasłużyli; ale i sprawiedliwym jesteś, gdy złym darujesz, bo to przystoi Twojej dobroci"¹⁴.

Na 4. Owszem, sprawiedliwość dotyczy czynności; nie sprzeciwia się to jednak temu, że zarazem jest tym samym, co i istota Boga; wiadomo przecież, że także i to, co należy do istoty rzeczy, może być początkiem czynności. Natomiast dobro nie zawsze dotyczy czynności. O jakiejś bowiem rzeczy można powiedzieć, że jest

dobrą nie tylko z racji działania, ale także dlatego, że jest w istocie swej doskonała. Z tego to powodu Boecjusz w przytoczonym miejscu powiada, że dobro w stosunku do tego, co sprawiedliwe ma się tak, jak rodzaj do gatunku, jak to, co ogólne, do tego, co poszczególne.

Artykuł 2

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA JEST PRAWDĄ ?

Zdaje się, że sprawiedliwość Boska nie jest prawdą, bo:

1. Sprawiedliwość jest w woli; Anselm¹ nawet określa ją jako należyte ustawienie woli. Natomiast prawda, jak uczy Filozof² jest w myśli. A więc sprawiedliwość nie ma nic styczności z prawdą.

2. Tenże Filozof³ uważa prawdę za całkiem inną cnotę niż sprawiedliwość. A więc prawda nie wchodzi w pojęcie sprawiedliwości.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Miłosierdzie i prawda spotkały się ze sobą"⁴; przy czym Autor użył wyrazu 'prawda' w znaczeniu "sprawiedliwość".

Odpowiedź: ak to wyżej powiedzieliśmy⁵ prawda polega na zrównaniu myśli i rzeczy. Otóż taka myśl, która jest przyczyną twórczą rzeczy spełnia wobec tejże rzeczy rolę prawidła i miary. Zgoła odwrotnie ma się rzecz z taką myślą, która czerpie swoją wiedzę od rzeczy w wypadku więc, gdy rzeczy są miarą i prawidłem myśli, prawda polega na zgodności myśli z rzeczą; tak się ma z nami - ludźmi. Zależnie bowiem od tego, czy rzecz jest, czy jej nie ma, nasze mniemanie i mowa są prawdziwe lub fałszywe.

W wypadku zaś, gdy myśl jest prawidłem i miarą rzeczy, prawda polega na zgodności rzeczy z myślą. Wtedy bowiem powiadamy, że dzieło artysty jest prawdziwe, gdy zgadza się z prawidłami sztuki.

Otóż jak się mają dzieła sztuki do prawideł sztuki, tak się mają postęпки czy dzieła sprawiedliwe do prawa, z którym są zgodne. Sprawiedliwość więc Boga, urządzająca rzeczy według pomysłów swojej mądrości, która jest ego prawem, słusznie otrzymuje nazwę prawdy. W tym sensie także i w stosunkach ludzkich mówi się o prawdziwej sprawiedliwości⁶.

Na 1. Jeśli brać pod uwagę prawo normujące, to sprawiedliwość jest w rozumie lub myśli. Jeśli zaś brać pod uwagę rozkazodawstwo kierujące dziełami czy czynkami zgodnie z prawem, jest w woli.

Na 2. Prawda, o jakiej mówi tu Filozof, jest jedną z cnot, dzięki której człowiek ukazuje się w słowach lub czynach takim, jakim jest faktycznie. Jest więc zgodnością znaku z rzeczą oznaczoną; nie jest zaś zgodnością dzieła z jej przyczyną i prawidłem, jak to powiedzieliśmy o prawdziwej sprawiedliwości⁷.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST MIŁOSIERNY ? /158/

Zdaje się, że w Bogu nie ma miłosierdzia, bo:

1. Damascen uważa¹ miłosierdzie za odmianę smutku; tej zaś w Bogu nie spotkasz; a więc i miłosierdzia.

2. Miłosierdzie jest rozluźnieniem spramiedliwości. Lecz Bóg nie może zaniechać tego, czego domaga się ego sprawiedliwość; mówi przeciw Apostoł: "Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego"². Zaparłby się zaś samego siebie, powiada glosa do tychże słów, gdyby własnym swoim słowem zaprzeczył. A więc w Bogu miłosierdzie nie istnieje.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Jahwe jest miłosierny i łaskawy"³.

Odpowiedź : Miłosierdzie to przymiot jak najbardziej Bogu przysługujący, ale nie w znaczeniu domawanego współczucia, ale w znaczeniu dzieła świadzonego drugiemu.

Aby to się nam stało jasne należy mieć na uwadze, że polskie: miłosierny, to łacińskie *misericors*, które oznacza tego, kto ma *miserum cor*, czyli jakby serce bolejące, tj. serce przejęte smutkiem na widok boleści czy niedoli bliźniego tak, jakby to była jego własna boleść; skutkiem tego czyni wysiłki, aby ulżyć drugiemu w boleści czy nieszczęściu tak, jakby chodziło o własne nieszczęście, a to właśnie są dzieła miłosierdzia.

Jeśli chodzi o Boga, to nie może On doznawać jakiegos smutku na widok niedoli drugiego; za to kość boleść drugiego, to rzecz jak najbardziej Jemu właściwa; a przez boleść trzeba rozumieć wszelki brak czy nieszczęście. Ratuje zaś w nieszczęściu i usuwa je nie co innego, jak właśnie doskonałość czy bogactwo czyjejs dobroci; a właśnie, jak to już wyłożyliśmy⁴, pierwszym źródłem dobroci jest Bóg.

Zauważmy jednak, że udzielanie rzeczom doskonałości należy i do dobroci, i do sprawiedliwości, i do hojności, i do miłosierdzia Boga; do każdej jednak z innego powodu: w ogóle, tj. bezwzględnie biorąc, udzielanie doskonałości, jak wyżej wykazaliśmy⁵, należy do dobroci. Udzielanie doskonałości rzeczom stosownie do ich potrzeb należy, jak to wyżej powiedzieliśmy⁶, do sprawiedliwości; udzielanie ich rzeczom nie ze względu na swój pożytek, ale jedynie z dobroci swojej należy do hojności. Do miłosierdzia zaś Bożego należy udzielanie rzeczom doskonałości, czyli dóbr, o ile one koją i ratują z każdego nieszczęścia.

Na 1. Zarzut ten mówi o miłosierdziu jako o współczuciu.

Na 2. Bóg, okazując komuś miłosierdzie, nie działa wbrew, czyli z naruszeniem swojej sprawiedliwości, ale czyni coś ponad nią⁷. Tak np. kto daje ze swojego dwieście denarów temu, komu jest winien sto, ten nie postępuje wbrew sprawiedliwości, ale miłosiernie i hojnie. Tak samo gdy ktoś przebacza krzywdę sobie wyrządzoną. Kto bowiem coś przebacza, poniekąd to daruje. Stąd też Apostoł: "przebaczenie" zwie: "darowaniem" i mówi⁸: *donate* - darujcie sobie nawzajem, jak i Chrystus "donavit", tj. darował wam. Wynika z tego, że miłosierdzie nie burzy sprawiedliwości, ale jest jakąś jej pełnią. W myśl tego pisze Jakub: "Miłosierdzie odnosi triumf nad sądem"⁹.

Artykuł 4

CZY MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZEJAWIAJĄ SIĘ WE WSZYSTKICH DZIEŁACH BOGA ? /159/

Zdaje się, że nie we wszystkich dziełach Boga przejawia się ego miłosierdzie i sprawiedliwość, bo:

1. Niektóre dzieła Boga przypisuje się miłosierdziu, np. usprawiedliwianie grzesznika; niektóre zaś sprawiedliwości, np. potępienie grzesznika. Stąd też pisze Jakub: "Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia"¹. Nie w każdym więc dziele Boga przejawia się Jego miłosierdzie i sprawiedliwość.

2. Apostoł² nawrócenie Żydów przypisuje sprawiedliwości i prawdzie; nawrócenie zaś pogan miłosierdziu. Nie każde więc dzieło przejawia Boską sprawiedliwość i miłosierdzie.

3. Wielu sprawiedliwych na świecie dręczą przeróżne utrapienia, a to chyba jest niesprawiedliwe! Nie w każdym więc dziele Boga przejawia się sprawiedliwość i miłosierdzie.

4. Do sprawiedliwości należy oddać powinność; do miłosierdzia zaś ratować w nieszczęściu. Widać więc, że jedna i druga zakłada coś uprzednio w swoim działaniu: natomiast stwarzanie niczego uprzednio nie zakłada. A więc w stwarzaniu nie dostrzeżesz ani miłosierdzia, ani sprawiedliwości.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Wszystkie drogi Pańskie miłosierdzie i prawda"³.

Odpowiedź: W każdym dziele Boga muszą koniecznie przejawiać się miłosierdzie i prawda - o ile przez miłosierdzie rozumiemy usuwanie wszelkich braków; chociaż, właściwie mówiąc, nie każdy brak można uważać za nieszczęście, ale tylko brak, na jaki cierpi stworzenie rozumne, jako że tylko ono może doznawać szczęścia, któremu, wiadomo, przeciwstawia się nieszczęście⁴.

A czym tłumaczyć tę konieczność przejawiania się we wszystkim sprawiedliwości Bożej?

Otóż sprawiedliwość Boska wymaga, by dać to, co się należy albo Bogu, albo jakiemuś stworzeniu. I faktycznie każde dzieło Boga ziszcza w sobie oba te warunki: wszak nawet sam Bóg nie może uczynić czegoś, co by nie było zgodne z Jego mądrością i dobrocią; a to właśnie, jak wyżej powiedzieliśmy⁵, jest tym, co się Bogu należy. Dalej, cokolwiek Bóg w świecie stworzonym czyni, czyni z zachowaniem ustalonego ładu i proporcji, [czyli dostosowując się do potrzeb], a to właśnie stanowi sedno sprawiedliwości. W każdym przeto dziele Boga przejawia się ego sprawiedliwość.

A konieczność miłosierdzia we wszystkim?

Otóż każde dzieło Bożej sprawiedliwości zakłada dzieło miłosierdzia i na nim się opiera. Czemu? Bo jeśli należy się coś stworzeniu, to tylko z powodu czegoś już w nim uprzednio istniejącego lub zaplanowanego; a jeśli i to już uprzednio istniejące lub zaplanowane należy się stworzeniu, to znowuż należy się mu z powodu czegoś wcześniej istniejącego. Nie można w tym jednak iść w nieskończoność, ale trzeba zatrzymać się na czymś, co zależy tylko od samej dobroci Bożej woli, a dobroć ta jest ostatecznym celem. Obrazowo: Człowiekowi należy się mieć ręce z powodu duszy rozumnej; - mieć duszę rozumną na to, żeby był człowiekiem, a być człowiekiem z powodu dobroci Bożej!

W ten sposób miłosierdzie - jako pierwsze źródło - przejawia się w każdym dziele Boga. A moc tego źródła działa także i na wszystkie dalsze pochodne dzieła, i to nawet mocniej, gdyż z zasady: pierwsza przyczyna mocniej oddziałuje na skutek niż przyczyna podrzędna. Z tego powodu również i tego, co się należy temu czy owemu stworzeniu, Bóg z obfitości swojej dobroci udziela obficiej niż tego wymaga potrzeba

dostosowana do każdej rzeczy. Albowiem zachowanie ładu i sprawiedliwości o wiele mniej potrzebuje niż to, czego udziela dobroć Boża, która przewyższa wszelkie wymagane przez stworzenia potrzeby⁶.

Na 1. Dlatego jedne dzieła przypisuje się sprawiedliwości, a inne miłosierdziu, bo w niektórych na pierwszy plan wybija się sprawiedliwość, a w innych miłosierdzie. - Ale nawet i w potępieniu odrzuconych przejawia się miłosierdzie; wprawdzie nie uchyla ono całkiem wyroku, ale go coś niecoś łagodzi, karząc mniej niż się należy⁷. Również i w usprawiedliwieniu grzesznika przejawia się sprawiedliwość; jeśli bowiem odpuszcza mu grzechy, to wzamian za miłość, którą jednak miłosiernie sam wlewa do duszy. Tak było z Magdaleną: "Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała"⁸.

Na 2. Sprawiedliwość i miłosierdzie Boga przejawia się zarówno w nawróceniu Żydów, jak i pogan. W nawróceniu jednak Żydów przejawia się jakowyś większy wzgląd na sprawiedliwość niż w nawróceniu pogan, a to z tytułu obietnic danych ich praojcom.

Na 3. Także i w utrapieniach, jakimi na tym świecie sprawiedliwi są rękani, ukazuje się sprawiedliwość i miłosierdzie; utrapienia te i udręki oczyszczają ich serca z lekkich przewinień, a odrywając ich od ziemskich przywiązań, tym mocniej wiążą z Bogiem. Tę myśl tak Grzegorz oddaje: "Zło tego świata, udręka sroga, kierują nasze życie do Boga"⁹.

4. Owszem, stwarzanie niczego nie zakłada w przyrodzie; przecież jest z niczego; zakłada jednak coś w poznaniu Boga. A sprawiedliwość w nim przejawia się w tym, że Bóg powołuje rzeczy do bytu zgodnie z mądrością i dobrocią Swoją. Miłosierdzie zaś przejawia się choćby w tym, że stworzenie z nieistniejącego staje się istniejące.

ZAGADNIENIE 22

OPATRZNOŚĆ BOSKA

Ukończyliśmy już omawianie przymiotów Buzych dotyczących wyłącznie woli. Obecnie zajmiemy się przymiotami należącymi społem do myśli i woli; są to: opatrność wobec wszechstworzeń oraz przeznaczenie i odrzucenie - no i co się z tym wiąże - szczególnie wdbec ludzi w związku z ich powołaniem do życia wiecznego. Toć i w teologii moralnej zaraz po cnotach obyczajowych jest mowa o roztropności, której - jak się zdaje - częścią jest opatrność.

Zagadnienie zaś opatrności nasuwa cztery pytania: 1. Czy istnieje opatrność Boska? 2. Czy opatrność Boska rozciąga się na wszystkie rzeczy? 3. Czy Bóg opatruje bezpośrednio potrzeby wszystkich rzeczy? 4. Czy opatrność Boska narzuca konieczność rzeczom podopiecznym ?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE OPATRZNOŚĆ BOSKA ? /160/

Zdaje się, że nie ma opatrności Boskiej, bo:

1. Według Cyserona¹ opatrność jest częścią roztropności. Roztropność zaś w Bogu istnieć nie może, bo Filozof uczy², że jest sztuką dobrej rady, [czyli zastanawiania się, i że jest tam, gdzie istnieje sytuacja niepewna i wątpliwa]. Lecz Bóg nie potrzebuje rady i zastanowienia, bo dla Niego nie istnieje żadna niepewność czy wątpliwość. A więc opatrność w Bogu nie istnieje.

2. Wszystko, co jest w Bogu, jest wieczne jak i On. Lecz opatrność nie jest czymś wiecznym. gdyż, jak uczy Damascen³, dotyczy tego, co istnieje a to nie jest wieczne. A więc nie ma opatrności Boskiej.

3. W Bogu nie może być żadnego złożenia. Otóż opatrność, jak się daje, jest czymś złożonym; zawiera bowiem w sobie wolę i myśl; a więc nie istnieje w Bogu jakowaś opatrność.

Wbrew temu czytamy w Księdze Mądrości: "A twoja, Ojczy opatrność kieruje wszystkim"⁴.

Odpowiedź: Musimy koniecznie uznać istnienie opatrności w Bogu. Uzasadnienie:

Jak to już wykazaliśmy⁵, wszelkie dobro istniejące w rzeczach jest stworzone przez Boga. A tym dobrem istniejącym w rzeczach jest nie tylko jestestwo rzeczy, ale także prowadzenie tychże do celu, a zwłaszcza do celu ostatecznego, którym, jak wyżej wyjaśniliśmy⁶, jest dobroć Boga. I to więc - istniejące w rzeczach stworzonych - dobro skierowania wszystkiego [do celu ostatecznego] jest stworzone przez Boga.

A ponieważ Bóg jest przyczyną rzeczy swoją myślą a to według powyższych⁷ znaczy, że musi w Nim wprawdzie istnieć pomysł każdego Jego dzieła - dlatego i w Jego umyśle koniecznie musi istnieć pomysł owego

prowadzenia rzeczy do celu. I ten właśnie pomysł czy plan, jak rzeczy mają być prowadzone do celu, zwie się, właściwie biorąc, opatrnością.

Opatrność bowiem jest główną częścią roztropności, której służą dwie pozostałe: mianowicie utrwalone w pamięci doświadczenia przeszłości i orientacja w sytuacji aktualnej, jako że z doświadczeń przeszłości i z rozeznania w sytuacji obecnej przewidujemy i zapobiegamy na przyszłość. Właściwym zaś zadaniem roztropności, zdaniem Filozofa⁸, jest prowadzić wszystko do celu: czy to chodzi o roztropność wobec samego siebie, według czego takiego człowieka uważa się za roztropnego, który swoje poczynania należyte kieruje do celu swego życia; czy też chodzi o roztropność wobec innych podległych sobie w rodzinie, mieście lub państwie, o której tak pisze Ewangelista: "Któż jest tym sługą roztropnym, którego pan ustanowił nad swoją"⁹; i ta też druga roztropność lub opatrność może istnieć w Bogu, albowiem w samym Bogu nie znajdziesz niczego, co by dało się prowadzić do celu, skoro sam jest celem ostatnim. /161/ I ten więc pomysł Boga prowadzenia rzeczy do celu zwie się opatrnością Boską. To miał na myśli Boecjusz pisząc: "Opatrność jest to - w najwyższym Gospodarzu wszechrzeczy - ustalony pomysł (plan), który wszystko układa i urządza"¹⁰. A przez ów układ i urządzenie można rozumieć zarówno pomysł (plan) ułożenia rzeczy w odniesieniu do celu, jak i plan ułożenia części w całości.

Na 1. Według Filozofa¹¹ głównym i właściwym zadaniem roztropności jest nakazanie tego, co już zostało przygotowane przez dwie pomocnicze cnoty: zaradność, której zadaniem jest należyte naradzenie, czyli zastanowienie i rozsądek, którego zadaniem jest należyty sąd. Jeśli chodzi o Boga, to jasne, że On rady nie potrzebuje, o ile przez radę rozumiemy poszukiwanie rozwiązań spraw wątpliwych. Natomiast należy Doń wydawanie nakazów dotyczących prowadzenia rzeczy do celu zgodnie z powziętym planem; jak to mówi Psalmista: „On nakazał i zostały stworzone, utwierdził je na zawsze, na wieki; nadał im prawo, które nie przeminie”¹². I w tym właśnie sensie w Bogu istnieje roztropność i opatrność.

Można i tak odpowiedzieć: w Bogu ów pomysł, według którego wszystko ma się dziać na świecie, zwie się radą; nie z powodu poszukiwania rozwiązań czy zastanawiania się, ale z powodu tego, co jest owocem zastanawiania się, mianowicie pewności poznania. W myśl tego mówi Apostoł: "Który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli"¹³.

Na 2. [Opatrność to jakowaś opieka]. Otóż opieka wymaga: 1. Pomysłu prowadzenia do celu, co nosi nazwę opatrność i planowanie. 2. Wykonania tegoż pomysłu, co nosi nazwę: rządy. Pierwsze jest wieczne, drugie doczesne. /162/

Na 3. Opatrność ma swą siedzibę w myśli; zakłada jednak chęć celu; nikt bowiem nie nakazuje działać gwoli osiągnięcia celu, jeśli tego celu nie chce. Toć i roztropność zakłada istnienie cnót moralnych, które, jak uczy Filozof¹⁴, ustawiają należyte władze pożądaną wobec dobra. Nawet gdyby opatrność na równi dotyczyła woli i myśli Boga, nie przyniosłoby to uszczerbku dla Bożej niezłożoności, skoro, jak wyżej powiedzieliśmy¹⁵, w Bogu wola i myśl stanowią jedno. /163/

Artykuł 2

CZY OPATRNOŚĆ BOSKA ROZCIĄGA SIĘ NA WSZYSTKIE RZECZY ?

Zdaje się, że nie wszystkie rzeczy podlegają opatrności Boskiej, bo:

1. Żadna rzecz zaplanowana nie jest przypadkowa. Jeśli przeto wszystko jest zaplanowane, czyli objęte opatrnością Boską, nic nie będzie przypadkowe; nie będzie zgoła przypadku i losu, a to jest sprzeczne z powszechnym mniemaniem.

2. Każdy mądry opatrzytel, ile tylko może, usuwa braki i chroni od złego tych, nad którymi rozciąga swoją opiekę. A tymczasem tyle zła istnieje na świecie! Albo więc Bóg nie może zapobiec, co znaczy, że nie jest wszechmocny, albo nie ma pieczy nad wszystkim.

3. Opatrność czyli roztropność nie jest potrzebna tam, gdzie dzieje się coś z konieczności; stąd też Filozof¹ o roztropności powiada, że ma zgodnie z zasadami kierować przygodnymi postępkami, czyli takimi, które są przedmiotem rady - zastanowienia i wyboru. A ponieważ tyle rzeczy na świecie dzieje się z konieczności, dlatego nie wszystko potrzebuje i podlega opatrności.

4. Kto jest zdany sam na siebie, nie podlega niczyjej opatrności. Otóż z woli Bogaludzie zdani są sami na siebie: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania” - pisze Syrach². Zwłaszcza złym Bóg zostawił pełną swobodę: "I puściłem ich za żądzami serc ich" - czytamy w psalmach³. Nie nad wszystkim więc Bóg rozpościera swoją opatrność.

5. Apostoł pisze⁴, że Bóg nie troszczy się o woły; a z tego samego powodu chyba i o inne nierozumne stworzenia. A więc opatrność Boska nie troszczy się o wszystkie rzeczy.

Wbrew temu o Bożej mądrości napisano: "Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią"⁵.

Odpowiedź: Jedni, jak np. Demokryt i Epikurejczycy, całkowicie zaprzeczali istnieniu opatrności; ich zdaniem świat jest dziełem przypadku. /164/ Drudzy twierdzili, że opatrność rozpościera się tylko na to, co niezniszczalne; a z rzeczy niszczalnych tylko na gatunki; jako takie bowiem są niezniszczalne. Natomiast o poszczególne, o jednostki, Bóg się nie troszczy. /165/ Ich stanowisko tak Job oddaje: "Czy Bóg wie cokolwiek, czy spoza chmur może sądzić? Chmury zasłoną. Nie widzi. Chodzi po strefach niebieskich"⁶. Rabin Mojżesz⁷ również uważa, że Bóg nie ma pieczy o jednostki, z wyjątkiem ludzi, a to ze względu na dostojeństwo myśli, w którą są wyposażeni.

Stanowczo jednak trzeba stwierdzić, że opatrność Boska rozpościera się dosłownie na wszystko; nie tylko na ogół, ale i na poszczególne. Uzasadnienie:

Ponieważ każdy twórca tworzy [skutki] z myślą o [określonym] celu, /166/ skierowanie skutków do celu tam wszędzie musi być spotykane, dokąd dociera działanie przyczynowe pierwszego twórcy. A jeśli wśród twórców jakiegoś twórcy pojawia się jakiś nie prowadzący do celu, twór ten jest poza jego zamiaran, a spowodowany jest przez jakąś inną przyczynę.

Działanie zaś przyczynowe Boga, pierwszego bezwzględnie twórcy, dociera do każdego bytu; Jego dziełem są nie tylko pierwiastki gatunkowe, ale także pierwiastki jednostkowe zarówno jestestw niezniszczalnych, jak i niszczalnych⁸. Stąd też wszystko, cokolwiek w jakikolwiek sposób ma istnienie, musi być skierowane przez Boga do celu, stosownie do słów Apostoła: "A te, które są, zostały ustanowione przez Boga"⁹. /167/

A ponieważ, jak wyżej powiedzieliśmy¹⁰, opatrność Boska to nie co innego, jak właśnie pomysł ułożenia rzeczy według celów, dlatego nad każdą rzeczą Bóg koniecznie musi rozpościerać swoją opatrność, i to im więcej ma z istnienia, tym więcej opatrności.

Ponadto, wyżej wykazaliśmy¹¹, że Bog poznaje wszystko: ogół i poszczególne. A ponieważ, jak wyżej powiedzieliśmy¹², poznanie ego ma się tak do rzeczy, jak się ma znawstwo sztuki do dzieł sztuki, dlatego wszystkie rzeczy muszą być objęte porządkiem Przezeń ustalonym, tak jak wszystkie dzieła sztuki ujęte są porządkiem ustalonym przez sztukę.

Na 1. Inaczej ma się rzecz z przyczyną powszechną, a inaczej z przyczyną poszczególną. Coś może uchylić się spod ryzów przyczyny poszczególniej. A uchylić się spod działania przyczyny poszczególniej może na skutek wtrącenia się jakiejś innej przyczyny poszczególniej, która przeszkodzi w działaniu; np. drewnu przeszkadza w spalaniu się działanie wody.

A ponieważ nad wszystkimi poszczególnymi przyczynami rozpościera swoją moc przyczyna powszechna, dlatego wprost niemożliwością jest, by skutek uchylił się spod jej ryzów. gdy więc jakiś skutek wymknie się spod zwykłego trybu działania przyczyny poszczególniej, powiadamy: to przypadek, los! Ale tylko wobec przyczyny poszczególniej, bo wobec przyczyny powszechnej, spod której wymknąć się nie może, skutek ten jest przewidziany czy zaplanowany. Tak np. niespodziewane spotkanie się dwojga sług: dla nich jest przypadkiem, ale dla ich pana, który umyślnie posłał ich na to miejsce tak, by jeden o drugim nie wiedział, jest dziełem uplanowanym¹³.

Na 2. W innej sytuacji znajduje się ten, kto ma pieczę nad jakimś poszczególnym, a w innej opatrzytel powszechny, mający pieczę nad całością. Pierwszy, ile tylko może, stara się uchronić od zła i braków tego, nad kim ma pieczę. Natomiast drugi dopuszcza w niektórych wypadkach to czy owo zło, by nie doznało uszczerbku dobro całości.

Stąd, gdy w przyrodzie coś ginie lub doznaje krzywdy, jest to wprawdzie ze szkodą dla poszczególnych rzeczy, leży jednak w zamiarach całej natury, jako że ubytek jednego wychodzi na dobro drugiego lub nawet całego świata; wszak narodziny jednego muszą być okupione śmiercią drugiego dla zachowania gatunku. /168/

Otóż Bóg jest powszechnym opatrzytelem całego świata. Do tej Jego opatrności - w trosce o zachowanie doskonałego dobra całości - należy dopuścić istnienie zła czy ubytku w niektórych poszczególnych rzeczach. Pomyśleć! Ileż dóbr pozbawiono by całość, gdyby usunięto wszystko zło! Nie istniałoby życie lwa, gdyby nie śmierć tylu zwierząt! Nie byłoby cierpliwości męczenników, gdyby nie przesładowania tyranów! Augustyn tak tę myśl oddaje: "Bóg wszechmocny w żaden sposób nie dopuściłby do istnienia zła w swoich dziełach, gdyby nie był na tyle wszechmocny i dobry, żeby zło obrócić na dobro"¹⁴.

Na racjach podanych w i drugim zarzucie, które właśnie odparliśmy, oparli się ci, co wyłączyli spod opatrności Bożej rzeczy niszczone, wśród których spotyka się przypadek i los.

Na 3. Człowiek nie jest twórcą natury; jego tworem są dzieła sztuki i cnoty, /169/ do czego posługuje się dziełami natury. Stąd też i opatrność, ludzka nie rozciąga się na to, co konieczne, czyli na dzieła natury. Nad nimi rozpościera swą pieczę opatrność Boga - twórcy natury.

Zdaje się, że w oparciu o rację podaną w trzecim zarzucie, Demokryt i inni starożytni naturaliści wyjęli spod opatrności przypisując go konieczności materii, natury, nyoh,

Na 4. Słowa Pisma św.: "Bóg zostawił człowieka sobie samemu", nie znaczą wcale, że człowiek jest wyłączony spod opatrności Boskiej; chodzi tylko o to, że człowiek otrzymał moc do działania nie jednokierunkową, nie do jednego typu czynności, a więc taką, jaką mają rzeczy naturalne, które są wiedzione do działania i jakby kierowane przez kogoś innego do celu, a nie wiodą się same do działania i nie prowadzą się same do celu tak, jak stworzenia rozumne wolną wolą rozumem, którym namyślają się i dokonują wyboru. Znacząco też wyrażono się tamże: "własnej mocy rozstrzygnięcia".

Ponieważ jednak również i działanie wolne sprowadza się do Boga jako do przyczyny, dlatego co dzieje się z wolnego wyboru musi być poddane opatrności Bożej, gdyż opatrność człowieka jest objęta przez opatrność Boga tak, jak przyczyna poszczególna przez przyczynę powszechną¹⁵.

W sposób szczególnie troskliwy, bardziej niż nad grzesznikami, Bóg rozciąga swoją opatrność nad ludźmi sprawiedliwymi, nie dopuszczając, by wydarzyło się przeciw nim coś takiego, co by ostatecznie przekreśliło ich zbawienie. Pisze o tym Apostoł: "Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra"¹⁶.

A gdy mówimy: Bóg grzeszników zostawił samym sobie, czyli opuścił ich, chcemy powiedzieć: Bóg nie odciąga ich od grzechu. Nie znaczy to, że ich całkowicie wyłączył spod swojej opatrności; gdyby tak było, w niwecz by się obrócili! To opatrność przecież zachowuje ich w bycie.

Zdaje się, że Cycero¹⁷ w oparciu o rację podaną w tym zarzucie, wyłączył spod opatrności Boskiej sprawę ludzki przebieg, a więc te, nad którymi sam człowiek radzi i stanowi o nich.

Na 5. Poniżej przeważa stworzenie rozumne, jak to powiedzieliśmy¹⁸, z racji wolnej woli jest panem swojego postępowania, dlatego Bóg rozciąga nad nim szczególnego charakteru opatrność; polega ona na tym, że jak poczytuje mu się coś za winę lub zasługę, tak i oddaje mu się coś albo jako karę, albo jako nagrodę. Tego zaś pokroju opatrności Bóg, zdaniem Apostoła, nie rozciąga nad wołami. Nie wyłącza wszakże jednostek nierozumnych stworzeń spod opatrności Boga, jak to głosił Rabin Mojżesz¹⁹.

Artykuł 3

CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM OPATRUJE POTRZEBY WSZYSTKICH RZECZY ?

Zdaje się, że Bóg nie opatruje bezpośrednio sam potrzeb wszystkich rzeczy, bo:

1. Cokolwiek świadczy o godności, należy przyznać Bogu. Lecz o godności króla jakiegoś świadczy to, że ma ministrów i że za ich pośrednictwem zaspokajają potrzeby swoich poddanych. Tym bardziej więc Bóg w zaspokajaniu potrzeb wszystkich rzeczy korzysta z pośrednictwa.

2. Rzecz opatrności jest prowadzić rzeczy do celu. Celem zaś każdej rzeczy jest jej dobro i doskonałość. Lecz każda przyczyna ma za zadanie doprowadzić swój skutek do dobra i doskonałości. Każda więc przyczyna sprawcza jest przyczyną skutku przypisywanego opatrności. Jeśli więc Bóg opatruje sam bezpośrednio, osobiście potrzeby wszystkich rzeczy, pocóż inne, podrzędne przyczyny?

3. Augustyn powiada: "Lepiej jest o niejednym nie wiedzieć, niż wiedzieć"¹, np. błahostki. Tak samo wypowiada się Filozof². Wszystko zaś, co lepsze, należy przyznać Bogu. A więc Bóg nie opatruje bezpośrednio sam jakichś potrzeb błahych i złych.

Wbrew temu pisze o Job: "Kto emu zlecił ziemię, a kto założył cały świat?"³ Co Grzegorz tak wyjaśnia: "Sam osobiście świat stworzył i sam osobiście nim rządzi"⁴.

Odpowiedź: Opatrność stanowią: pierwsze, pomysł celowego urządzenia wszechrzeczy; drugie, zaprowadzenie tegoż urządzenia, czyli ładu, co zwie się: rządy.

Jeśli idzie o pierwsze, to Bóg sam bezpośrednio opatruje potrzeby wszystkich rzeczy. W Jego bowiem myśli istnieją pomysły wszystkich nawet najmniejszych rzeczy; to ona danym skutkom wyznaczyła odpowiednie przyczyny i wyposażała je w odpowiednią moc do wywoływania tych skutków; musiała przeto wprawdzie mieć pomysł tych skutków i przyczyn.

Jeśli chodzi o drugie, to opatrność Boska posługuje się pośrednikami i z zasady rzeczami niższymi rządzi za pomocą wyższych. Nie z powodu słabości swoich sił, ale z obfitości swej dobroci, bo chce, by i stworzenia dzieliły z Nim godność przyczyny. /170/

Odpowiedzią tą odcinamy się od twierdzenia Platona, które podał nam Grzegorz z Nysy⁵. Według niego światem opiekuje się potrójna opatrność. Pierwsza jest w rękach Najwyższego Boga, który w pierwszym rządzie i przede wszystkim troszczy się o świat duchowy, a w dalszej kolejności i o cały świat, ale nie całkowicie, a tylko o rodzaje, gatunki i powszechne. Druga opiekuje się poszczególnymi tego świata, w którym coś powstaje i ginie, rodzi się i zamiera; spoczywa ona w rękach bogów, którzy obchodzą niebiosy, czyli istot oderwanych, które poruszają ciała niebieskie po liniach kołowych. Tzecia opiekuje się sprawami ludzkimi;

rękach duchów opiekuńczych. Jak podaje Augustyn⁶, platończycy uważali, że duchy te zajmują pośrednie miejsce między nami a bogami. /171/

Na 1. Owszem, o godności króla świadczy to, że ma ministrów - wykonawców swojej opatrności nad krajem. Na pewno jednak przynosi mu ujmę to, że nie ma pomysłu czy planu tego, co poprzez ministrów ma czynić. Każda bowiem umiejętność działania jest tym doskonalsza, im bardziej wynika w poszczególne, które, wiadomo, stanowią zawsze pole działania.

Na 2. To, że Bóg rozacza bezpośrednio sam opatrność nad wszystkimi rzeczami, nie wyklucza przyczyn podrzędnych, które, jak z powyższych wynika⁷, są wykonawcami zaplanowanego ładu. /172/

Na 3. Dla nas lepiej jest nie znać rzeczy złych i marnych, gdyż to przeszkadza nam w poznawaniu tego, co lepsze, a my nie zdołamy naraz myśleć o wielu; do tego złe myśli jakże często zmieniają naszą wolę i ku złemu popychają. Ale to zgoła do Boga się nie stosuje; wszak jednym rzutem myśli⁸ widzi wszystko, a wola ego nie może obrócić się ku złemu.

Artykuł 4

CZY OPATRZNOŚĆ BOSKA NARZUCA KONIECZNOŚĆ RZECZOM, KTÓRYMI SIĘ OPIEKUJE ? /173/

Zdaje się, że opatrność Boska narzuca konieczność rzeczom, którymi się opiekuje, bo:

1. Jak to wykazał Filozof¹, każdy skutek, którego przyczyna - istniejąca obecnie lub uprzednio - działa sama przez się (*causa per se*), i której jest niechybnym następstwem, jest skutkiem koniecznym. Otóż opatrność Boska jako wieczna istnieje odwiecznie i powoduje skutki niechybne - nie może być zawodna. A więc opatrność Boska narzuca konieczność rzeczom podopiecznym.

2. Każdy opatrzytel jak tylko może stara się swoje dzieło utrwalić i zabezpieczyć, by nigdy nie padło. Lecz Bóg jest najpotężniejszy! A więc swoim podopiecznym rzeczom nadaje trwałość równą konieczności.

3. Boecjusz tak pisze o fatum czy przeznaczeniu: "W posiadach swoich, opierając się o niechybne wyroki opatrności, wiąże w jeden nierozwalny splot przyczyn postęпки i losy ludzi"²; z czego widać, że opatrność narzuca konieczność rzeczom, którymi się opiekuje.

Wbrew temu pisze Dionizy. "Nie jest rzeczą opatrności zadawać gwałt naturze"³. Otóż w naturze niektórych rzeczy leży to, że są przygodne. A więc opatrność Boska nie narzuca konieczności tak, żeby przekreślała przygodność.

Odpowiedź: Opatrność Boska narzuca konieczność, czyli przygotowuje o bezwolność wiele rzeczy, ale nie wszystkie - jak to niektórzy mniemali. Uzasadnienie:

Do opatrności należy prowadzić rzeczy do celu. Otóż oprócz celu istniejącego poza rzeczami, jakim jest dobro Boże, głównym dobrem istniejącym w samych rzeczach jest doskonałość wszechświata. Osiąga on ją wtedy, gdy na świecie jawią się wszystkie stopnie istnienia⁴. Rzeczą przeto opatrności jest powołać do bytu wszystkie stopnie istnienia; i dlatego jednym skutkiem wyznaczyła przyczyny konieczne, by pojawiły się w sposób konieczny, innym zaś wyznaczyła przyczyny przygodne, by pojawiły się w sposób przygodny - zależnie od charakteru przyczyn bezpośrednich⁵.

Na 1. Do opatrności Boga należy nie tylko to, by skutek jej pojawił się, ale by pojawił się w sposób konieczny lub przygodny. Stąd też niechybnie i koniecznie pojawi się to, co opatrność Boska zaplanowała, by pojawiło się niechybnie i koniecznie; a pojawi się przygodnie to, co opatrność Boża zaplanowała, by pojawiło się przygodnie.

Na 2. Na tym polega trwałość i niewzruszoność ładu ustalonego przez opatrność Boską, że to wszystko, co było nim zaplanowane, pojawi się w taki sposób, jak było zaplanowane: koniecznie lub przygodnie.

Na 3. Nierozwalność i nieuchronność, o jakiej mówi Boecjusz, dotyczy opatrności - jej pewności niezawodnie powodującej skutek i to w z góry przewidziany; /174/ nie dotyczy zaś konieczności skutków. Trzeba bowiem wiedzieć, że konieczność i przygodność właściwie dotyczą bytu - jako takiego; i dlatego stanowienie o sposobie bytu, jego przygodności i konieczności, należy do Boga - najwyższego Gospodarza wszechbytu, a nie do jakichś poszczególnych gospodarzyków. /175/

ZAGADNIENIE 23

0 PRZEZNACZENIU /176/

Ukończywszy zagadnienie opatrności, z kolei będziemy mówić o przeznaczeniu i księdze życia. Temat 0 przeznaczeniu, wyczerpiemy w ośmiu pytaniach: 1. Czy w Bogu istnieje przeznaczenie? 2. Czym jest przeznaczenie: czy jest czymś w przeznaczonym? 3. Czy przysługuje Bogu odrzucić niektórych ludzi? 4. Porównanie przeznaczenia z wybraniem, mianowicie czy Bóg wybiera przeznaczonych? 5. Czy zasługi są przyczyną lub tytułem do przeznaczenia, do odrzucenia i do wybrania? 6. O pewności przeznaczenia, mianowicie czy przeznaczeni będą niezawodnie zbawieni? 7. Czy liczba przeznaczonych jest pewna? 8. Czy do przeznaczenia są pomocne modlitwy Świętych?

Artykuł 1

CZY BÓG PRZEZNACZA LUDZI ? /177/

Zdaje się, że Bóg nie przeznacza ludzi, bo:

1. Damascen tak pisze. "Należy wiedzieć, że Bóg z góry wie o wszystkim, ale nie przesądza (*praedeterminat*) o wszystkim. Odwiecznie bowiem wie o naszych sprawach, ale nie przesądza ich"¹. Lecz zasługa na nagrodę i karę to nasza ludzka sprawa; jako że dzięki wolnej woli jesteśmy panami naszego postępowania. Wygląda na to, że to, co się tyczy zasługi na nagrodę i karę, nie jest przeznaczone, tj. przesądzone przez Boga; a skoro tak, to nie ma przeznaczenia człowieka.

2. Wyżej powiedzieliśmy², że opatrność Boska prowadzi wszystkie stworzenia do swoich celów. Lecz o innych stworzeniach nie wiadomo, by były przeznaczone przez Boga. A więc i ludzie nie są przeznaczeni.

3. Jak ludzie, tak i aniołowie zdolni są posiadać szczęśliwość. Wydaje się jednak, że aniołom nie przysługuje przeznaczenie. Czemu? Bo zdaniem Augustyna³, przeznaczenie, to postanowienie wydobyć z niedoli; aniołowie zaś nie znają, co to niedola. A więc nie ma przeznaczenia w odniesieniu do ludzi.

4. Duch Święty objawia Świętym dobrodziejstwa udzielone ludziom przez Boga; pisze o tym Apostoł: „Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, ku poznaniu dobra, jakim Bóg nas obdarzył"⁴. Lecz przeznaczenie jest dobrodziejstwem Boga; gdyby zatem ludzie byli przeznaczeni przez Boga, przeznaczeni musieliby wiedzieć o swoim przeznaczeniu, a to jest nieprawda.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał"⁵.

Odpowiedź: Do Boga należy przeznaczać ludzi; jest to zgodne z Jego przymiotami. Uzasadnienie:

Wyżej wykazaliśmy⁶, że opatrność Boska rozpościera się na wszystko. Powiedzieliśmy także⁷, że do opatrności należy prowadzić rzeczy do celu. Cel zaś, ku któremu Bóg kieruje rzeczy stworzone, jest podwójny: pierwszy przekracza proporcję i siły natury stworzonej - to życie wieczne polegające na oglądaniu Boga, co - jak o tym była wyżej mowa⁸ - przekracza naturę każdego stworzenia. Drugi jest dostosowany do natury stworzonej: cel ów rzecz stworzona może osiągnąć własnymi przyrodzonymi siłami.

Otóż w wypadku, gdy ktoś nie może czegoś osiągnąć siłami swojej natury, ktoś inny musi mu pomóc i podnieść go czy przenieść, tak jak łucznik przenosi strzałę do tarczy. Tak i tu: właściwie mówiąc, Bóg, stworzenie rozumne zdolne posiadać życie wieczne doprowadza sam do tego życia wiecznego, tj. jakby przenosi czy podnosi doń; i tego to właśnie przeniesienia czy podniesienia pomysł istnieje odwiecznie w Bogu tak samo jak istnieje w Nim pomysł celowego urządzenia wszechrzeczy który jak powiedzieliśmy⁹ zwie się opatrnością. /178/

Pomysł zaś dokonania jakiegoś dzieła istniejący w umyśle twórcy jest w nim jakowymś przedistnieniem (*praexistentia*) tegoż dzieła; stąd też pomysł wspomnianego przeniesienia rozumnego stworzenia do celu życia wiecznego zwie się przeznaczeniem¹⁰; boć przeznaczyć znaczy: przenieść czy posłać. Widać z tego, że przeznaczenie od strony przedmiotu jest jakowąś częścią opatrności. /179/

Na 1. Damascen przez "przesądzać" rozumie: narzucać konieczność tak jak się dzieje z rzeczami naturalnymi, których działanie jest przesądzone, jednokierunkowe, zawężone do jednego typu czynności. A że tak rozumie świadczą o tym dalsze jego słowa: Bóg, "ani nie chce złośliwości, ani nie zmusza do cnoty". Nie odrzuca więc przeznaczenia. /180/

Na 2. Stworzenia nierozumne zgoła nie są pojemne tego celu, który przewyższa siły ludzkiej natury; i właściwie nie powinno się mówić o ich przeznaczeniu; choć niekiedy nadużywa się tego wyrażenia i mówi się o przeznaczeniu do jakiego bądź celu.

Na 3. Choć nigdy nie zaznali niedoli, aniołowie są przeznaczeni tak jak i ludzie. Wszak o gatunku ruchu nie stanowi punkt wyjściowy ale docelowy; jeśli np. chodzi o pojęcie bielenia, to obojętne czy ściana, jaką bielimy była czarna, sina, czy czerwona. Podobnie jest z pojęciem przemaczenia: to obojętne, że ktoś przeznaczony do życia wiecznego zaznał czy nie zaznał niedoli.

Można także i tak odpowiedzieć: wszelkie udzielenie dobra ponad to, co się należy temu, komu się udziela, jest - jak wyżej powiedzieliśmy¹¹ - dziełem miłosierdzia.

Na 4. Owszem, w charakterze szczegółowego przywileju niektórym jest objawione, że są przeznaczeni; ale nie powinno to być objawione wszystkim, bo wówczas nieprzeznaczeni wpadliby w rozpacz, a przeznaczeni w poczuciu beztroski przestaliby dbać o swoje zbawienie. /181/

Artykuł 2

CZY PRZEZNACZENIE JEST CZYMŚ W PRZEZNACZONYM /182/

Zdaje się, że przeznaczenie jest czymś w przeznaczonym bo:

1. Każdej czynności siła rzeczy odpowiada jakieś doznawanie. /183/ Skoro więc istnieje w Bogu przeznaczenie jako czynność, to w przeznaczonym musi istnieć jako doznawanie.

2. Orygenes w komentarzu do słów św. Pawła: "Przeznaczony został"¹, tak pisze: "Przeznaczenie (*praedestinatio*) dotyczy tego, co nie jest, natomiast wyznaczenie (*destinatio*), dotyczy tego, co jest". Atoli Augustyn tak mówi: "Czymże jest przeznaczenie, jeśli nie wyznaczeniem czy wytypowaniem kogoś do czegoś?"². A więc przeznaczenie dotyczy tylko kogoś istniejącego; a skoro tak, to wnosi coś w przeznaczonego.

3. Przygotowanie jest czymś w rzeczy przygotowanej. Otóż Augustyn powiada, że przeznaczenie "jest przygotowaniem dobrodziejstw Boga"³. A więc przeznaczenie jest czymś w przeznaczonym.

4. To, co wieczne, nie może w swoim określeniu zawierać czegoś czasowego; a tymczasem w określeniu przeznaczenia umieszczono łaskę, która jest czymś czasowym; powiedziano bowiem, że przeznaczenie jest to: "przygotowanie łaski na terazniejsze życie, a chwały na przyszłe"⁴. A więc przeznaczenie nie jest czymś wiecznym; a skoro tak, nie jest w Bogu, ale w przeznaczonych; cokolwiek bowiem jest w Bogu, jest wieczne.

Wbrew temu Augustyn powiada, że przeznaczenie jest to: "Przewidzenie dobrodziejstw Boga"⁵. Przewidzenie zaś (*praescientia*), nie jest w przewidzianych, ale w przewidującym. A więc i przeznaczenie nie jest w przeznaczonych, ale w przeznaczającym.

Odpowiedź: Przeznaczenie nie jest czymś w przeznaczonych, ale tylko w tym, kto przeznacza. Czemu? Bo, jak wyżej powiedzieliśmy⁶, przeznaczenie jest częścią opatrności; opatrność zaś nie istnieje w rzeczach opatrywanych, ale - jak wyżej podano⁷ - w myśli opatrzyciela jako jego pomysł; za to wykonanie opatrności, które nosi miano: rządy istnieje biernie w rzeczach rządzonych, czynnie w rządcy.

Jasno z tego widać, że przeznaczenie jest to pomysł wprowadzenia niektórych do zbawienia wiecznego, istniejący w umyśle Bożym; wykonanie zaś tego pomysłu biernie jest w przeznaczonych, czynnie w Bogu. Owo zaś wykonanie przeznaczenia obejmuje: powołanie i obdarzenie chwałą, stosownie do słów Pawła: "Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał ... tych też obdarzył chwałą"⁸.

Na 1. Czynnościom przechodzącym na materię zewnętrzną, siłą rzeczy musi odpowiadać jakoweś doznawanie, np. ogrzewanie, cięcie itp. Nie jest tak z czynnościami wsobnymi, do których - jak wyżej powiedzieliśmy⁹: - należą: myślenie i chcenie. I właśnie tego typu czynnością jest przeznaczenie. A więc przeznaczenie nie wnosi niczego w przeznaczonego. Natomiast wykonanie tegoż - jako że przechodzi w zewnętrzne rzeczy - wnosi w nich jakiś skutek.

Na 2. Wyznaczenie (*destinatio*) niekiedy bierzemy w znaczeniu faktycznego posłania kogoś do określonego celu. I tak odnosi się tylko do tego, kto jest. Niekiedy jednak oznacza: posłanie, które ktoś powziął w umyśle; stosownie do tego "wyznaczenie" znaczy to, co nasz umysł mocno postanowił; w myśl tego drugiego znaczenia powiedziano o Elezarze, że postanowił nie popełnić nigdy rzeczy niedozwolonych - nawet za cenę życia¹⁰. W jakimkolwiek bądź znaczeniu weźmiemy wyraz "wyznaczenie", przeznaczenie może adnosić się do tego, czego nie ma, jako że w pojęciu swoim kryje wyprzedzenie.

Na 3. Rozróżniamy dwojakię przygotowanie: Pierwsze dotyczy przedmiotu doznającego i jest po to, by mógł przyjąć działanie; to przygotowanie jest w rzeczy przygotowywanej. Drugie dotyczy działacza by działał; i to przygotowanie jest w działaczu. Takim właśnie przygotowaniem jest przeznaczenie. Przedstaw sobie jakiś umysł działający: jak on się przygotowuje do działania, jak najpierw w swojej myśli tworzy popomysł przedsięwzięcia! Otóż w ten to właśnie sposób Bóg swoim przeznaczeniem odwiecznie przygotował dzieło zbawienia; powziął w swojej myśli plan doprowadzenia jakiejś liczby ludzi do zbawienia.

Na 4. jeśli łaska wchodzi w określenie przeznaczenia, to nie jako jego istotny czynnik; a wchodzi dlatego, że przeznaczenie wobec łaski ma je jak przyczyna do skutku i czynność do przedmiotu. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że przeznaczenie jest czymś czasowym. /1184/

Artykuł 3

CZY BÓG ODRZUCA JAKIEGOŚ CZŁOWIEKA ? /185/

Zdaje się że Bóg żadnego człowieka nie odrzuca bo:

1. Nikt nie odrzuca tego kogo miłuje; a przecież Bóg miłuje człowieka; świadczą o tym następujące słowa: "Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś"¹. A więc Bóg żadnego człowieka nie odrzuca.

2. Jeśli Bóg odrzucał jakiegoś człowieka, wówczas tym będzie odrzucenie dla odrzuconych, czym jest przeznaczenie dla przeznaczonych. Lecz przeznaczenie jest przyczyną zbawienia przeznaczonych, a więc i odrzucenie będzie przyczyną zguby odrzuconych, a to jest nieprawdą, gdyż Ozeasz powiada: "Zguba twoja, Izraelu, od ciebie samego; a tylko we mnie ratunek twój"². Nikogo więc Bóg nie odrzuca.

3. Nikogo nie można winić o coś, czego nie mógł uniknąć. Lecz jeśli Bóg kogoś odrzuca, odrzucony nie może uniknąć zguby. pisze bowiem Eklezjastes: "Przypatrz się dziełu Bożemu! Bo któż naprostować może to, co On skrzywił?"³. Wychodzi na to, że nie powinno się winić ludzi za to, że na wieki giną; a to jest nieprawda! A więc Bóg nikogo nie odrzuca.

Wbrew temu pisze Malachiasz: "Umiłowałem Jakuba, Ezawa zaś miałem w nienawiści"⁴.

Odpowiedź: Tak, Bóg odrzuca jakichś ludzi. Uzasadnienie: Wyżej powiedzieliśmy⁵, że przeznaczenie jest częścią opatrności. Do opatrności zaś, jak wyżej powiedzieliśmy⁶ należy dopuścić do jakowychś uchybień w rzeczach jej podległych. A ponieważ opatrność Boska prowadzi ludzi do życia wiecznego, do tejże opatrności należy dopuścić, by niektórzy do tego celu nie doszli; i to właśnie zwie się odrzuceniem.

Jak więc przeznaczenie jest częścią opatrności odnośnie do tych, których Bóg prowadzi do zbawienia wiecznego, tak odrzucenie jest częścią opatrności odnośnie do tych, którzy od tego celu odpadają. Widać z tego, że odrzucenie wyraża nie tylko gołe przewidzenie, ale według naszego pojmowania oznacza coś więcej, podobnie jak i opatrność - jak to wyżej powiedzieliśmy⁷. Chodzi o to, że jak przeznaczenie zawiera w sobie wolę udzielenia łaski i chwały, tak odrzucenie zawiera w sobie wolę dopuszczenia, by ktoś popadł w grzechy, i wolę wymierzenia kary i potępienia za grzech. /186/

Na 1. Bóg miłuje wszystkich ludzi i także wszystko stworzenie w tym sensie, że dla wszystkich chce jakiegoś dobra; nie chce jednak każdego dobra dla wszystkich. O ile więc nie chce dla niektórych tego dobra, jakim jest życie wieczne, powiadamy: ma ich w nienawiści, czyli ich odrzuca. /186a/

Na 2. Jeśli chodzi o przyczynowość, to zgoła inaczej ma się rzecz z przeznaczeniem niż z odrzuceniem. Przeznaczenie jest przyczyną zarówno tego, czego przeznaczeni oczekują w życiu przyszłym, mianowicie chwały, jak i tego, co otrzymują w życiu obecnym, mianowicie łaski. Natomiast odrzucenie bynajmniej nie jest przyczyną tego, co się dzieje w życiu obecnym, mianowicie winy-grzechu, a tylko jest przyczyną opuszczenia przez Boga. Jest jednak przyczyną tego, co jest wymierzone w przyszłości, mianowicie kary wiecznej. Wina bowiem pochodzi z wolnej woli tego, który jest odrzucony i opuszczony przez łaskę. Sprawdza się tu więc powiedzenie Proroka: "Zguba twoja, Izraelu, od ciebie samego"!

Na 3. Odrzucenie nie narusza w niczym możliwości odrzuconego. Gdy więc mówimy, odrzucony nie może otrzymać łaski, nie należy tego rozumieć w sensie bezwzględnej niemożliwości, ale w sensie niemożliwości warunkowej, tak jak wyżej powiedzieliśmy⁸, że przeznaczony musi być zbawiony koniecznością warunkową, która nie gubi wolnej woli. Chociaż więc ktoś odrzucony od Bogiem może otrzymać łaski, to jednak, że w ten czy grzech wpada, dzieje się to z jego wolnej woli. Słusznie też poczytuje mu się to za winę. /187/

Artykuł 4

CZY BÓG WYBIERA PRZEZNACZONYCH ?

Zdaje się, że Bóg nie wybiera przeznaczonych, bo:

1. Dionizy tak powiada¹: Jak słońce rozsiewa swoje promienie, bez wybierania, na wszystkie ciała, tak i Bóg swoją dobroć. Lecz dobroć Boża udziela się zwłaszcza niektórym, tym mianowicie, co mają udział w łasce i chwale. A więc Bóg, nie wybierając, udziela łaski i chwały a to właśnie należy do przeznaczenia!

2. Wybór dotyczy tego, co istnieje; natomiast przeznaczenie - jako odwieczne - dotyczy także i tego, co nie istnieje. A więc Bóg przeznacza niektórych bez wybierania.

3. Wybór pociąga za sobą selekcję czy dyskryminację. Tymczasem Bóg "pragnie, by wszyscy ludzie byli zbawieni"², a więc przeznaczenie przesądzaające z góry o zbawieniu ludzi, dokonuje się bez wybierania.

Wbrew temu pisze św Paweł: "W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata"³.

Odpowiedź: Pojęciowo przeznaczenie zakłada uprzednio wybór, a wybór miłość. Uzasadnienie:

Jak wyżej powiedzieliśmy⁴, przeznaczenie jest częścią opatrności. Opatrność zaś, podobnie jak i roztropność jest to istniejący w myśli pomysł nakazujący /188/ rzeczom zmierzanie ku wyznaczonym celom, jak o tym wyżej była mowa⁵. Otóż jeśli ktoś nakazuje komuś zmierzanie do celu, jest to znak, że istnieje w nim uprzednia chęć tego celu. Stąd i przeznaczenie niektórych do zbawienia wiecznego zakłada pojęciowo, że Bóg wpierw chce ich zbawienia, a z tą chęcią wiąże się wybór i miłość. Miłość, gdyż Bóg chce dla nich dobra zbawienia wiecznego; bo miłować, jak to już powiedziano⁶ to chcieć dla kogoś dobra. Wybór, gdyż Bóg chce tego dobra raczej tym, niż owym; jako że, jak wyżej powiedziano⁷, niektórych odrzuca.

Inaczej jednak wybór i miłość układa się u nas, a inaczej w Bogu. W człowieku wola miłując nie staje się przyczyną dobra; to dobro już istniejące pobudza nas do miłości, i dlatego my wybieramy tego, kogo mamy kochać, w ten sposób w nas wybór poprzedza miłość. W Bogu jest wprost odwrotnie: Jego wola, która z miłości chce komuś dobra, jest równocześnie przyczyną, że to dobro otrzymuje raczej ten niż ów. Z czego widać, że pojęciowo w Bogu miłość wyprzedza wybór, a wybór przeznaczenie. I dlatego, wszyscy przeznaczeni są wybrani i umiłowani.

Na 1. Jeśli chodzi o udzielanie dobroci Bożej w ogóle, to Bóg udziela dobroci swojej bez wybierania; nie znajdziesz bowiem czegoś, co by, jak wyżej powiedziano⁸ w jakowyś sposób nie było udziałem w tejże dobroci. Natomiast jeśli idzie o udzielanie tego czy owego dobra, Bóg udziela go, wybierając; niektórych bowiem dóbr jednym udziela, a drugim nie. Tak dzieje się z udzielaniem łaski i chwały. Tu też zachodzi wybór.

Na 2. Owszem, wybór dotyczy tego, co istnieje, ale w wypadku, gdy wola wybierającego jest pobudzona do wyboru przez dobro już istniejące w rzeczy. Tak właśnie jest, gdy my wybieramy. Lecz w Bogu, jak powiedzieliśmy⁹ jest inaczej. I dlatego Augustyn pisze: "Aczkolwiek Bóg wybiera tych, którzy nie istnieją, to jednak nie myli się w wyborze"¹⁰.

Na 3. Jak wyżej powiedzieliśmy,¹¹ Bóg chce zbawić wszystkich ludzi wolą uprzednią; a wiadomo: czego wolą uprzednią chce, nie chce zasadniczo, a tylko pod jakimś względem, czyli z uwzględnieniem okoliczności. Nie chce jednak zbawić wszystkich wolą wtórną, czy uwzględniającą okoliczności. A wiadomo: czego wolą wtórną chce, chce zasadniczo.

Artykuł 5

CZY PRZEWIDZENIE ZASŁUG JEST PRZYCZYNĄ PRZEZNACZENIA ? /189/

Zdaje się, że przewidzenie zasług jest przyczyną przeznaczenia, bo:

1. Apostoł pisze: "Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył"¹. A glosa Ambrożego do następujących słów: "Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, nad kim się zlituję"², tak pisze: "Okazę miłosierdzie temu, o którym wpierw wiem, że z całego serca do mnie się nawróci". Z czego chyba widać, że przewidzenie zasług jest przyczyną przeznaczenia.

2. Przeznaczenie Boże zawiera postanowienie woli Bożej, jako że, zdaniem Augustyna, przeznaczenie, to: "Postanowienie okazania miłosierdzia"³. Otóż wola Boża nie może być nierozumną, [co znaczy: musi opierać się o jakąś rację lub podstawę]. A co może być racją lub podstawą przeznaczenia, jeśli nie przewidzenie zasług? A więc przyczyną lub racją przeznaczenia są przewidziane zasługi.

3. Św. Paweł pisze: "Czyżby Boga był niesprawiedliwy? Żadną miarą!"⁴. A to chyba niesprawiedliwość równym ludziom dawać nierówno. Otóż wszyscy ludzie są równi i co do natury, i co do grzechu pierworodnego; a jeśli jest między nimi nierówność, to powoduje ją ich własne postępowanie zasługujące na nagrodę lub karę. eżeli przeto przeznaczeniem i odrzuceniem gotuje Bóg nierówny los ludziom, czyni to tylko z racji przewidywania różnicy w zasługach.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie działaliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas"⁵. Jak zaś nas zbawił, tak i przeznaczył nas do zbawienia. A więc przewidzenie zasług wcale nie jest przyczyną lub powodem przeznaczenia.

Odpowiedź: Ponieważ, jak wyżej powiedzieliśmy⁶, przeznaczenie zawiera w sobie wolę, dlatego tak należy szukać powodu przeznaczenia, jak się szuka powodu woli Bożej. Wyżej zaś wykazaliśmy⁷, że nie można podać przyczyny woli Bożej od strony czynności chcenia. można zaś podać rację od strony przedmiotu woli, jako że Bóg chce, by jedno było dla drugiego.

Szaleństwem byłoby twierdzić, że zasługi są przyczyną przeznaczenia Bożego od strony czynności przeznaczającego; i z tym też dotąd nikt się nie wyrwał. Ale chodzi o pytanie: czy przeznaczenie ma jakąś przyczynę od strony skutku. Albo inaczej: czy Bóg z góry postanowił dać komuś skutek przeznaczenia dla jakichś jego zasług.

Przyjrzyjmy się najpierw wypowiedziom innych teologów:

Pierwsza wypowiedź: Bóg z góry postanawia dać komuś skutek przeznaczenia z powodu jego zasług istniejących w poprzednim życiu. Takie było stanowisko Orygenes. Według niego Bóg na początku stworzył naraz wszystkie dusze ludzkie⁸. po złączeniu się każdej z ciałem dusze te znajdują się w takim czy innym stanie, zależnie od takich czy innych uczynków dokonanych w poprzednim życiu. Twierdzenie to Apostoł pogrzebał tymi słowami: "Bo gdy one jeszcze się nie urodziły ani nic dobrego czy złego nie uczyniły - aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże ... zależne nie od uczynków, ale od woli powołującego - powiedziano jej: starszy będzie służyć młodszemu"⁹.

Druga : Powodem i przyczyną skutku przeznaczenia są zasługi, jakie zaistniały w tym życiu. To Pelagianie. Ich zdaniem początek dobrych postępów jest od nas, dopełnienie od Boga. Według tego, przyczyną, czemu ten dostaje skutek przeznaczenia, a ów nie, jest to, że jeden przygotowaniem siebie dał początek, a drugi nie. Przeciw temu jednak są takie słowa Apostoła: "Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz (wiemy, że) ta możliwość nasza jest z Boga"¹⁰. Myślenie zaś jest tym pierwszym zaczątkiem, którego nic już wcześniej nie poprzedza. Nie można więc twierdzić, że istnieje w nas jakiś zaczątek, któryby był powodem skutku przeznaczenia.

Trzecia: Powodem przeznaczenia są zasługi, które następują po skutku przeznaczenia; należy to tak rozumieć: dlatego Bóg daje komuś łaskę i z góry postanowił, że mu jej użyje bo przewidział, że on tej łaski będzie dobrze używał. To tak daje jakiemuś żołnierzowi konia, wiedząc, że będzie go używał dobrze. Ale jak widać, teologowie ci wyodrębniają: To, co jest dziełem łaski, i to, co jest dziełem wolnej woli, tak jakby ten sam skutek nie mógł być równocześnie dziełem jednego i drugiego. Jasne, że to, co jest dziełem łaski, jest skutkiem przeznaczenia; i tego nie można podawać za powód przeznaczenia, jako że objęte jest przeznaczeniem. Jeśli przeto coś innego z naszej strony jest powodem przeznaczenia, będzie to coś spoza skutku przeznaczenia. Aliści to, co jest dziś wolnej woli, nie jest odrębne od tego, co jest dziełem przeznaczenia; tak jak skutek przyczyny drugiej nie jest odrębny od skutku przyczyny pierwszej. Jak to bowiem wyżej wyłożyliśmy¹¹: opatrzność Boska powoduje skutki poprzez działanie przyczyn drugich. Stąd też i to, co jest dziełem wolnej woli, jest dziełem przeznaczenia. /190/

Trzeba więc tak odpowiedzieć: Skutek przeznaczenia może być w podwójny sposób: pierwsze, w poszczególnych; i takk ujmując nic nie przeszkadza, by jeden skutek przeznaczenia był przyczyną i powodem drugiego: następny poprzedniego - z punktu przyczyny celowej, poprzedni następnego - z punktu przyczynowości zasługi, co sprowadza się do przystosowania materii¹²; można to tak wyrazić: Bóg odwiecznie postanowił, że da komuś chwałę z powodu jego zasług i odwiecznie postanowił, że da komuś łaskę, zasłużył sobie na chwałę. Drugie, skutek przeznaczenia można ujmować jako całość; i tak ujmując, niemożliwością jest, by cały skutek przeznaczenia jako całość miał jakąś przyczynę z naszej strony; cokolwiek bowiem jest w człowieku, co prowadzi go do zbawienia, całe zawiera się w skutku przeznaczenia; także i samo przygotowanie do łaski; boć nawet i ono nie może zaistnieć, jak tylko za Bożą pomocą, stosownie do słów Jeremiasza: "Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się"¹³. /1191/ Według tego sposobu ujmowania przeznaczenie od strony skutku ma za powód dobroć Bożą, do której jako do celu zmierza cały skutek przeznaczenia, i od której pochodzi jako od pierwszego początku poruszającego.

Na 1. Owszem, jak powiedzieliśmy¹⁴, przewidziane wykorzystanie łaski jest powodem udzielenia łaski, ale tylko z punktu przyczyny celowej.

Na 2. Jak powiedzieliśmy¹⁵ przeznaczenie od strony skutku ujmowane jako całość ma swoje wytłumaczenie li tylko w dobroci Bożej - ona też jest jego powodem; a jeśli idzie o skutki przeznaczenia ujmowane w poszczególnych, to. jeden skutek jest powodem drugiego.

Na 3. Powód (rację) przeznaczenia jednych, a odrzucenia drugich, można znaleźć w samej dobroci Bożej. Wiadomo przecież, że Bóg tak i po to wszystko uczynił z powodu swojej dobroci, by wszystkie rzeczy przedstawiały dobroć Bożą. A ponieważ dobroć Boga jest jedna i niezłożona, a rzeczy stworzone daleko odbiegają od niezłożoności Bożej. dlatego rzeczy te zmuszone są dobroć tę przedstawiać poprzez rozmaite formy swojego istnienia.

Stąd też i dla zupełności wszechświata¹⁶, konieczne są różne rzędy czy stopnie rzeczy, z których jedne są na najwyższym, inne na najniższym szczeblu hierarchii wszechbytu. Dla zachowania zaś owej różnorodności

stopni i odmian istnienia w rzeczach Bóg dopuszcza niejedno zło by - jak wyżej wyjaśniliśmy¹⁷ - wielorakie dobro bez przeszkód mogło się pojawiać i rozwijać.

Patrzmy więc na cały ród ludzki tak, jak na cały wszechświat. Tak patrząc na ludzi, powiadamy: Bóg chciał przez niektórych, tych mianowicie, których przeznaczył, przedstawić swoją dobroć w postaci miłosierdzia: przebacząc; przez innych zaś, tych mianowicie, których odrzuca - w postaci sprawiedliwości: karząc. Tu racja czemu Bóg jednych wybiera, a niektórych odrzuca. I tę to właśnie przyczynę podaje Apostoł, mówiąc: "Jeżeli więc Bóg, chcąc okazać swój gniew i dać poznać swoją potęgę, znosił z wielką cierpliwością naczynia (zasługujące na) gniew, gotowe na zagładę i żeby dać poznać bogactwo swojej chwały względem naczyń (objętych) zmiłowaniem, które już wprzód przygotował ku chwale"¹⁸; /192/ "Przecież w wielkim domu znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz i drewniane i gliniane: jedne do użytku szlachetnego, a drugie do niezaszczytnego"¹⁹.

Czemu zaś Bóg tych właśnie wybrał do chwały, a tamtych odrzucił? Odpowiedź jest jedna: Wola Boga! Trafnie oddał to Augustyn, mówiąc: "A czemu tego pociąga, a owego nie: Nie bądź skory sądzić, jeśli nie chcesz zbłądzić"²⁰. Podobnie zresztą dzieje się w przyrodzie: Można podać powód uzasadniający dlaczego Bóg, stworzywszy na początku materię pierwszą, która, wiadomo, sama w sobie cała jest jednakowa - jednej jej części nadał formę ognia, a innej formę ziemi, mianowicie by przyroda obfitowała w różne gatunki. Natomiast czemu tej właśnie części materii nadał tę formę, a tej właśnie inną, zależy to jedynie od gołej woli Boga; podobnie jak od gołej woli architekta zależy, by ten oto kamień był w tej części ściany, a ów w innej, aczkolwiek sama konieczność sztuki budowlanej wymaga, by niektóre kamienie były w tej części, a niektóre w innej.

Nie można też zarzucić Bogu niesprawiedliwości z tego powodu, że ludziom, którzy nie są nierówni, gotuje nierówny los i daje nierówno. Uchybiałoby to sprawiedliwości, gdyby skutek przeznaczenia należał się ludziom w charakterze powinności, a nie był dany z łaski. W wypadku bowiem dawania czegoś z łaski dawca może dać według upodobania swojej woli komu chce: więcej lub mniej, byleby tylko nie odmówił nikomu tego, co mu się należy, a więc bez naruszenia sprawiedliwości. To właśnie miał na myśli gospodarz winnicy, mówiąc: "Weź, co twoje i odejdz ... Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę?"²¹.

Artykuł 6

CZY PRZEZNACZENIE JEST PEWNE ? /193/

Zdaje się, że przeznaczenie nie jest pewne bo:

1. Augustyn, objaśniając słowa Apokalipsy: "Trzymaj, co masz, by nikt twego wieńca nie zabrał"¹, tak pisze: "inny nie zabierze, o ile go nie utracisz"²; z czego widać, że wieńiec chwały - a jest to przecież skutek przeznaczenia - można zdobyć i utracić. A więc przeznaczenie nie jest pewne czyli niezawodne.

2. Czy z rzeczy możliwej mogą płynąć niemożliwe następstwa? Wcale nie. Otóż może się zdarzyć, że człowiek przeznaczony, dajmy na to: Piotr, popełnił grzech i zaraz pości, tem został zabity. W takim wypadku i założeniu następstwo jasne: skutek przeznaczenia udaremniony! A więc udaremnienie przeznaczenia nie jest niemożliwe; a jeśli tak, to przeznaczenie nie jest pewne, czyli niechybne.

3. Cokolwiek Bóg mógł, nadal może. Lecz Bóg mógł nie przeznaczyć tego, kogo przeznaczył; a więc i teraz może nie przeznaczyć; a skoro tak, przeznaczenie nie jest pewne.

Wbrew temu glosa do słów: "Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył itd."³, tak pisze: "Przeznaczenie jest to przewidzenie i przygotowanie dobrodziejstw Boga, dzięki którym z całą pewnością dostępują zbawienia wszyscy, którzy go mają dostąpić"⁴.

Odpowiedź: Przeznaczenie z całą pewnością i niezawodnie musi się uskutecznić, nie narzuca jednak ono konieczności, tzn. jego skutki nie lęgną się z konieczności. Uzasadnienie :

Wyżej powiedzieliśmy⁵, że przeznaczenie jest częścią opatrności. Otóż nie wszy -stkon nad czym opatrność rozacza swoją opiekę dzieje się w sposób konieczny, ale są takie sprawy, które dzieją się w sposób przygodny zależnie od charakteru przyczyn bezpośrednich, które opatrność Boża specjalnie do wywoływania tego typu skutków wyznaczyła; a jednak, jak widać, z powyższych⁶, wyroki opatrności Boskiej są niezawodne i niechybne. Wynika z tego że i wyroki przeznaczenia są pewne i niezawodne; co jednak nie przekreśla wolności woli, z której pochodzi skutek przeznaczenia w sposób przygodny. Aby to zrozumieć przypomnijmy - to, co wyżej⁷ powiedzieliśmy o Bożej wiedzy i woli, które - aczkolwiek są całkowicie pewne i niezawodne - nie odbierają rzeczom przygodnego sposobu działania.

Na 1. Czy można stracić, i znaleźć wieńiec chwały? Zastanówmy się nad powiedzeniem: "Wieńiec chwały jest mój". Otóż może to oznaczać: pierwsze, bo tak jest z przeznaczenia Bożego; i w tym sensie nikt nie może utracić swojego wieńca chwały; drugie, bo nań sobie dzięki łasce zasłużyłem; albowiem na co sobie kto

zasłuży - to poniekąd należy do niego. I w tym sensie może ktoś utracić swój wieniec, bo utracił łaskę przez grzech śmiertelny.

A ten jego utracony wieniec zabiera ktoś inny; jako że wchodzi na jego miejsce. Nie dopuszcza Bóg bowiem do upadku niektórych tak, by ich miejsce zostało puste, ale zaraz dźwiga innych i każe im je zająć; stosownie do słów Joba: Bóg "rozbija mocarzy bez dochodzenia, a innych w ich miejsce osadza"⁸. I tak na miejsce upadłych aniołów Bóg podstawiał ludzi, a na miejsce żydów - pogan. Podsunęty zaś i wprowadzony w stan łaski także i w tym sensie otrzymuje wieniec po upadłym, że w żywocie wiecznym będzie doznawał radości także i z dobrego, które inny czynił, jako że w życiu wiecznym każdy będzie doznawał radości nie tylko z dobrego, które sam czynił, ale także z dobrego, które inni czynili. /194/

Na 2. Jeżeli bierzemy wypadek sam w sobie - niezależnie od czegokolwiek, to możliwe jest, żeby człowiek przeznaczony zmarł w grzechu śmiertelnym; jest to jednak niemożliwe, jeśli ów wypadek bierzemy z założeniem czegoś, mianowicie z założeniem, że ów człowiek jest przeznaczony. A więc wypadek ów nie prowadzi do wniosku, że przeznaczenie może być udaremnione.

Na 3. Przeznaczenie zawiera w sobie wolę Boga. Otóż wyżej - ze względu na niezmienną woli Boga - powiedzieliśmy⁹ takie zdanie: Że Bóg chce jakiejś rzeczy stworzonej, jest konieczne nie bezwzględnie, ale założywszy coś. To samo trzeba zastosować i do przeznaczenia; a więc chociaż bezwzględnie biorąc Bóg mógłby przeznaczyć lub nie przeznaczyć, to jednak - biorąc w sensie łącznym¹⁰ - nie można mówić, że Bóg mógłby nie przeznaczyć tego, kogo przeznaczył. Ale to nie godzi w pewność przeznaczenia.

Artykuł 7

CZY LICZBA PRZEZNACZONYCH JEST PEWNA ? /195/

Zdaje się, że liczba przeznaczonych nie jest pewna (ustalona), bo:

1. Jak uważać za pewną (ustaloną) taką liczbę, do której można coś dodawać? Otóż liczba przeznaczonych może wciąż rosnąć; widać to ze słów Mojżesza: "A Pan, Bóg ojców naszych, niechaj przyczyni do tej liczby wiele tysięcy"¹; co glosa tak wyjaśnia: "Chodzi o liczbę określoną u Boga, który zna tych, co do Niego należą". A więc liczba przeznaczonych nie jest pewna, czyli ustalona.

2. Bóg niczego nie czyni bezmyślnie, tj. bez powodu. Otóż nie sposób wskazać na jakiś powód, czemu właśnie tę, a nie inną liczbę ludzi Bóg postanowił zbawić. A więc nie ma pewnej, z góry ustalonej liczby tych, co mają być zbawieni.

3. Działanie Boga jest doskonalsze od działania natury. Lecz w naturze dobro zachodzi w większości, a braki i zło w mniejszości wypadków. Gdyby przeto Bóg z góry ustalił liczbę zbawionych, więcej byłoby zbawionych niż potępionych. Tymczasem coś przeciwnego spotykamy u Mateusza: "Jakże ciasna jest brama i wąska droga która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują"². A więc liczba zbawionych nie jest z góry postanowiona.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Liczba przeznaczonych jest pewna; nie może się ani zwiększyć, ani zmniejszyć"³.

Odpowiedź: Tak, liczba przeznaczonych jest pewna (ustalona). Otóż niektórzy twierdzili, że ta liczba jest pewna co do formy, a nie co do materii; innymi słowy jest pewne, że będzie sto lub tysiąc zbawionych; nie jest jednak pewne, którzy: ci czy owi. Ale to ich mniemanie zgoła przekreśla pewność (niezawodność) przeznaczenia, którą dopiero co wykazaliśmy⁴. I dlatego należy odpowiedzieć, że liczba przeznaczonych jest u Boga pewna nie tylko co do formy, ale i co do materii.

Nadmieńmy, że liczba przeznaczonych jest u Boga pewna nie tylko z racji poznania, mianowicie, że wie, ilu będzie zbawionych (tak bowiem jest u Boga pewną liczbą kropel deszczu i ziaren piasku morskiego), ale także z racji wybrania i jakowegoś ustalenia czy określenia.

Stanie się nam to jasne, gdy sobie przypomnimy to, cośmy wyżej powiedzieli o tym, co nieskończone⁵, mianowicie, że każdy, kto działa i tworzy, zamierza uczynić coś skończonego, okrealonego. Ten zaś, kto zamierza swojemu dziełu nadać ściśle określone wymiary, ujmuje w liczbę jego istotne części, a więc te, które same przez się wymagane są do doskonałości całego dzieła. Nie ujmuje zaś w liczbę tego, co nie jest wymagane samo przez się, jako główna rzecz, a czego używa się tylko dla czegoś innego; taką bowiem tylko liczbę tego bierze, ile potrzebne dla czegoś innego. Np. architekt, budując dom ma na myśli ustalone: określone wymiary domu, określoną ilość zamierzonych pomieszczeń, określone liczbą wymiary ścian lub dachu; nie ustala wszakże w myśli określonej liczby kamieni, ale bierze ich tyle, ile potrzeba do wystawienia ścian według powziętych wymiarów.

Tak też należy patrzeć na postępowanie Boga wobec całego wszechświata, który jest Jego dziełem. Odwiecznie więc ustalił jego wymiary i ujął w odpowiednie liczby istotne jego części, tj. te, które w jakiś sposób

przyczyniają się do jego wiecznotrwałości (*perpetuitas*), a więc ile ma być sfer, ile gwiazd, ile żywiołów, ile gatunków.

Jednostki zaś się niszczyły, jeśli przyczyniają się do dobra całości, to nie jako głównie zamierzone, ale jako drugorzędnie zamierzone, mianowicie o ile w nich utrzymane jest dobro gatunku. I dlatego chociaż Bóg zna liczbę wszystkich jednostek, to jednak liczby wołów, komarów itp. samej dla siebie z góry nie ustalił, ale w swojej opatrności tyle ich powołuje do bytu, ile potrzeba do zachowania gatunków. /196/

Spośród zaś wszystkich stworzeń pocześniejsze miejsce w owym przyczynianiu się do dobra wszechświata zajmują stworzenia rozumne, które jako takie są niezniszczalne, a zwłaszcza te, które dostępują szczęścia, a tym samym bardziej bezpośrednio stykają się z ostatnim celem.

I dlatego u Boga liczba przeznaczonych jest pewna: nie tylko na sposób poznania, ale także - w charakterze czegoś głównego - na sposób uprzedniego ich określenia czy ustalenia. Niezupełnie tak samo ma się rzecz z liczbą odrzuconych; jak się wydaje, z postanowienia Bożego mają oni służyć dobru wybranych; wszystko bowiem ma się przyczyniać do ich dobra⁶.

Jaka zaś jest liczba wszystkich przeznaczonych ludzi, różnie mówią: jedni, że tylu będzie zbawionych, ilu aniołów upadło; drudzy, że tylu będzie zbawionych, ilu aniołów zostało; trzeci, że tylu z ludzi będzie zbawionych, ilu aniołów upadło i nadto tylu, ilu aniołów zostało stworzonych. Najlepiej jednak jest powiedzieć: "Jeden tylko Bóg zna liczbę wybranych, którzy mają się znaleźć w niebieskiej szczęśliwości"⁷.

Na 1. Przytoczone słowa z Księgi Powtórzonego Prawa dotyczą tych ludzi, którzy z postanowienia Bożego żyją sprawiedliwie na ziemi; i tych liczba rośnie lub maleje, nigdy zaś liczba przeznaczonych.

Na 2. Co jest powodem, że dana część masy ma takie czy inne wymiary? Potrzeba dostosowania tej części do całości. Podobnie powodem, dla którego Bóg stworzył tyle właśnie gwiazd lub tyle właśnie gatunków rzeczy, no i czemu właśnie tylu przeznaczył, jest dostosowanie głównych części do dobra całości wszechświata.

Na 3. Dobro dostosowane do wspólnego stanu natury zachodzi w większości wypadków, a jego ubytek czy brak zachodzi w mniejszości wypadków. Natomiast dobro przekraczające wspólny stan natury zachodzi w mniejszości wypadków, a jego ubytek czy brak zachodzi w większości wypadków. Wyjaśni nam to przykład:

Większość ludzi ma dostateczną wiedzę do kierowania swoim życiem; w znacznej mniejszości są ci, którym brak jest tej wiedzy czy rozumu: to matolki czy głupcy; ale w zestawieniu z resztą ludzi do rzadkości należą ci, co zdobyli głęboką wiedzę o rzeczach umysłowo poznawalnych.

A ponieważ szczęście wieczne, polegające na oglądaniu Boga, przekracza wspólny stan natury i to natury pozbawionej łaski na skutek grzechu pierworodnego, dlatego zbawieni są w mniejszości. I w tym szczególnie objawia się miłosierdzie Boga, że niektórych dźwiga i podnosi do tego zbawienia, którego tak wielu nie dostępuje - żyjąc po linii i według skłonności wspólnych dla natury.

Artykuł 8

CZY MODLITWY ŚWIĘTYCH MAJĄ JAKIŚ WPŁYW NA PRZEZNACZENIE: CZY MOGĄ BYĆ POMOCNE ?

Zdaje się, że modlitwy świętych nie mają żadnego wpływu na przeznaczenie, [wcale nie są pomocne], bo:

1. Czy to, co czasowe, może poprzedzić to, co wieczne? Wcale nie! A więc żadna rzecz doczesna nie może mieć wpływu na to, by coś się stało wieczne. Lecz przeznaczenie jest wieczne. A ponieważ modlitwy świętych są czymś doczesnym, dlatego nie mogą pomóc komuś w jego przeznaczeniu. A więc modlitwy świętych nie mogą wesprzeć czyjś przeznaczenia.

2. Kto potrzebuje rady? Ten, komu brak należytego rozeznania! Kto potrzebuje pomocy? Ten, komu brak odpowiedniej siły. Alіści ani jedn, ani drugie nie stosuje się do Boga przeznaczającego. Wszak pisze Apostoł: "Kto pomógł kiedy Duchowi Pańskiemu? Albo kto kiedy był doradcą Jego?"¹. A więc modlitwy świętych nie są pomocne w przeznaczeniu.

3. Kto może pomóc, może i przeszkodzić. Lecz przeznaczenie nie może doznać żadnej skądkolwiek przeszkody. A więc nikt nie może być w nim pomocny.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: "Izaak modlił się do Jahwe za swą żonę, gdyż była ona nieplodna. Jahwe wysłuchał go ... i stała się brzemienną"². I z tego poczęcia narodził się Jakub, który był przeznaczony. A czy miałyby miejsce to przeznaczenie, gdyby się nie narodził? Wcale! A więc modlitwy świętych mają wpływ na przeznaczenie i wspomagają je.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się kilku błędnych odpowiedzi. /197/

Jedni, mając na uwadze pewność przeznaczenia Boskiego, uznali za zbyteczne modlitwy i inne wysiłki podejmowane dla osiągnięcia zbawienia wiecznego. Bo, jak mówią, czy to się będzie czynić, czy nie, i tak

przeznaczeni osiągną zbawienie, odrzuceni nie. Przeciw temu jednak świadczą wszystkie nawoływania Pisma św. do modlitwy i do innych dobrych uczynków.

Drużdy twierdzili, że modlitwy mogą dokonać zmiany przeznaczenia Bożego. Podobno tak mniemali Egipcjanie; w ich przekonaniu modlitwy i ofiary mogą przeszkodzić wyrokom Boskim, którym dali nazwę - Przeciw temu jednak występuje Pismo św.: "A zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani żalem się nie zmiękczy"³; a św. Paweł: "Dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne"⁴.

Nasza odpowiedź jest inna. Oto ona: W przeznaczeniu należy wyodrębnić: pierwsze, odwieczny wyrok Boski; drugie, jego skutek. Jeśli idzie o pierwsze, modlitwy świętych nie mają żadnego wpływu na przeznaczenie, boć to nie modlitwy świętych sprawiają, że ktoś jest przez Boga przeznaczony. Jeśli idzie o drugie, to powszechnie przyjmuje się, że święci swoimi modlitwami i innymi dobrymi uczynkami mogą pomóc w przeznaczeniu. Uzasadnienie:

Opatrzność - a jej częścią jest przeznaczenie - nie pomija przyczyn pośrednich, ale do troski o dobro skutku zaprzęga również szereg podległych sobie przyczyn drugich. Tak jest w przyrodzie: Opatrzność w ten sposób zadbała o jej skutki, że również i szereg przyczyn naturalnych wciągnęła do ich powodowani, a i to tak, iż bez nich żaden z tych skutków nie te p n oja wiłby się. Tak też jest i z przeznaczeniem. Bóg w ten sposób przeznacza kogoś do zbawienia, że już w samym planowaniu przeznaczenia uwzględnił wszystko, cokolwiek człowiekowi jest pomocne do zbawienia: czy to są modlitwy własne, czy innych, dobre uczynki, czy cokolwiek podobnego, bez czego człowiek nie osiąga zbawienia. I dlatego przeznaczeni winni, silić się spełniać dobre uczynki i modlić się, gdyż przez te środki, ziszcza się niechybnie skutek przeznaczenia. Do tego też nawołuje nas św. Piotr słowami: "A przeto, bracia, usilniej się starajcie, żebyście przez dobre uczynki, zapewnili sobie wezwanie i wybranie wasze"⁵.

Na 1. Rozumowanie to wykazuje tylko, że jeśli chodzi o sam odwieczny wyrok Boski, modlitwy świętych nie mają żadnego wpływu na przeznaczenie.

Na 2. Pomóc komuś, znaczy: Pierwsze, wesprzeć czyjeś siły. A to jest znakiem słabości wspomaganego. Jasne, że to nie stosuje się do Boga. W tym też sensie należy rozumieć słowa: "Kto pomógł kiedy Duchowi Pańskiemu?" Drugie, że wspomagany przeprowadza swoje przedsięwzięcia poprzez kogoś. Np. pan poprzez sługę. I w ten właśnie sposób my jesteśmy pomocni Bogu, jako że wykonujemy Jego rozporządzenie, stosownie do słów Apostoła: "My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga"⁶. A jesteśmy nimi nie z powodu niedostatku siły u Boga, ale wprost przeciwnie: To Bóg posługuje się przyczynami pośrednimi, aby w rzeczach utrzymać piękno ładu i by również stworzeniom udzielić godności przyczyny⁷.

Na 3. Jak powiedzieliśmy⁸, przyczyny podrzędne nie mogą wymknąć się spod ryzów powszechnej pierwszej przyczyny, a są tylko wykonawcami jej rozporządzeń. I dlatego stworzenia mogą przyczyniać się do przeznaczenia, ale nie mogą mu przeszkodzić. /198/

ZAGADNIENIE 24

KSIĘGA ŻYCIA

Przed nami zagadnienie księgi życia; ujmiemy je w trzy pytania: 1. Co to jest księga życia? 2. Jakiego życia dotyczy? 3. Czy może ktoś być wymazany z księgi życia?

Artykuł 1

CZY KSIĘGA ŻYCIA JEST TYM SAMYM CO PRZEZNACZENIE ?

Zdaje się, że księga życia nie jest tym samym co przeznaczenie, bo:

1. Wyjaśniając słowa Syracha: "To wszystko jest księgą życia"¹, glosa dodaje. "To jest Nowym i Starym Przymierzem". A to chyba nie jest tym samym co przeznaczenie. A więc księga życia i przeznaczenie nie są tym samym.

2. Augustyn tak pisze: Księga życia "jest to jakaś moc Boga; jej zadaniem będzie przywołać każdemu na pamięć jego uczynki dobre lub złe"². Lecz moc Boża nawiązuje raczej do przymiotu wszechmocy Boga, a nie do przeznaczenia. A więc księga życia nie jest tym samym co przeznaczenie.

3. Przeznaczeniu przeciwstawia się odrzucenie. Gdyby przeto księga życia była tym samym co przeznaczenie, to jak istnieje księga życia, musiałaby istnieć i księga śmierci.

Wbrew temu glosa do następujących słów psalmu: "Niech zostaną wymazani z księgi żyjących"³, tak pisze: "Ta księga to znajomość rzeczy u Boga; dzięki niej przeznaczył do życia tych, których przewidział"⁴.

Odpowiedź: Mówimy o księdze życia w Bogu w znaczeniu przenośnym według podobieństwa zaczerpniętego z życia ludzkiego. A wśród ludzi panuje taki zwyczaj, że tych, których się do czegoś wybiera czy powołuje, wpisuje się do księgi i robi się ich spis; np. żołnierzy, radców, itp. Ci ostatni nawet otrzymali ongiś od tego właśnie spisania nazwę: ojcowie spisani - *patres conscripti*. Otóż Bóg, jak wiemy z powyższych⁵, wybiera wszystkich przeznaczonych do życia wiecznego. I właśnie spis czy lista tychże przeznaczonych nosi nazwę księgi życia.

Jeśli idzie o nas, to my, gdy coś tkwi mocno w naszej pamięci powiadamy przenośnie: mamy to zapisane w myśli czy w pamięci. Czytamy np. w Księdze

Przysłów: "Synu mój, nie zapomnij mych nauk, twoje serce niech strzeże nakazów"; a nieco niżej: "Na tablicy serca je zapisz"⁶. Także w księgach materialnych [notatki, księgi pamiątkowe itp.] zapisujemy coś, by nie uleciało z naszej pamięci.

I właśnie ta znajomość rzeczy u Boga, którą On mocno trzyma w swojej pamięci to, że niektórych przeznaczył do życia wiecznego, nosi nazwę księgi życia. Jak bowiem zapisanie w notatniku jest zaznaczeniem sobie tego, co ma być zrobione, tak znajomość rzeczy u Boga, czyli Jego pamięć, jest w Nim jakby jakimś zaznaczeniem, czyli zanotowaniem sobie tych, których ma doprowadzić do życia wiecznego; stosownie do słów Apostoła: "Trwa mocny fundament Boży taką oto mając pieczęć: Poznał Pan tych, którzy są Jego"⁷.

Na 1. Przez księgę życia możemy rozumieć: Pierwsze, listę tych, co są wybrani do życia wiecznego; i w tym właśnie znaczeniu my tu mówimy o księdze życia; drugie, spis środków prowadzących do życia; a to znów może oznaczać albo to, co należy czynić, jak postępować; i w tym sensie Nowe i Stare Przymierze zwie się księgą życia; albo to, co poniekąd zostało dokonane; i w tym sensie według Augustyna księga życia jest to jakowaś moc Boża, której zadaniem będzie przywołać każdemu na pamięć Jego postęпки. /199/ Podobnie jak i księga wojskowa, o ile by taka istniała, może oznaczać albo księgę zawierającą spis poborowych, albo księgę o samym zawodzie żołnierskim i o sztuce wojennej, albo księgę opisującą wyczyny żołnierzy.

Jest to zarazem odpowiedzią na drugi zarzut.

Na 3. Nie ma zwyczaju spisywania tych, których się odrzuciło, ale tych, których się wybrało. Stąd też odpowiednikiem odrzucenia nie jest księga śmierci tak, jak odpowiednikiem przeznaczenia jest księga życia.

Na 4. Między księgą życia a przeznaczeniem zachodzi jedynie różnica pojęciowa. Jak bowiem mówi wspomniana glosa, księga życia to znajomość przeznaczenia.

Artykuł 2

CZY KSIĘGA ŻYCIA DOTYCZY TYLKO PRZEZNACZONYCH DO ŻYCIA W CHWALE ?

Zdaje się, że księga życia nie dotyczy tylko przeznaczonych do życia w chwale, bo:

1. Księga życia, to znajomość życia. Lecz Bóg poprzez swoje życie poznaje wszelkie inne życie. A więc księga życia winna przede wszystkim dotyczyć życia Bożego, a nie tylko życia przeznaczonych.

2. Jak życie w chwale, tak i życie naturalne pochodzi od Boga. Jeśli przeto znajomość życia w chwale zwie się księgą życia, to i znajomość życia naturalnego winna nosić nazwę księgi życia.

3. Niektórzy są wybrani do życia w łasce, a nie są wybrani do życia w chwale; jasne to ze słów Zbawiciela: "Czyż nie obrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem"¹. Lecz jak powiedzieliśmy², księga życia jest to spis wybrańców Boga. Powinna więc dotyczyć również i życia w łasce.

Wbrew temu: księga życia, według powyższych³, jest to znajomość przeznaczenia. Lecz przeznaczenie o tyle tylko dotyczy łaski, o ile ono prowadzi do chwały; nie są bowiem przeznaczeni ci, co mają łaskę, a nie otrzymują chwały. A więc księga życia dotyczy tylko chwały.

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy⁴, księga życia jest to jakowaś lista czy zanotowanie w myśli wybranych do życia. Zauważmy, że tu chodzi o wybranie kogoś do tego, co mu z natury nie przysługuje, i że to, do czego ktoś jest wybrany, ma charakter celu. Jeżeli bowiem ktoś jest powołany do wojska i znajdzie się na liście poborowych, to nie po to, by nosił mundur i broń, ale by walczył; to przecież jest właściwym zadaniem służby w wojsku. Otóż, jak wyżej powiedzieliśmy⁵, celem człowieka - i to celem wykraczającym poza ramy natury - jest życie w chwale. A więc, właściwie mówiąc, księga życia dotyczy życia w chwale.

Na 1. Życie Boga, to życie w chwale; jest ono dla Boga naturalne; nie jest z wyboru; wobec czego i księga życia nie ma tu racji bytu. Nikt bowiem nie powie, że człowiek jest wybrany do posiadania zmysłów czy do czegoś, co mu przysługuje z natury.

Na 2. Taka sama jest odpowiedź na drugi zarzut. Odnośnie bowiem życia naturalnego nie ma ani wyborun ani księgi życia.

Na 3. Życie w łasce nie ma charakteru celu, a tylko środka do celu. I dlatego nie mówi się, że ktoś jest wybrany do życia w łasce, chyba w tym sensie, że życie w łasce prowadzi do chwały. O tych więc, którzy mają łaskę, a nie otrzymują chwały, trzeba powiedzieć, że nie są wybrani zasadniczo, a tylko pod jakimś względem. Nie uważa się też ich zasadniczo za wpisanych do księgi życia, a tylko pod jakimś względem, mianowicie pod tym, że w wyrokach i myśli Boga jest, iż mają poczynić jakieś kroki ku życiu wiecznemu, ograniczające się do udziału w łasce.

Artykuł 3

CZY MOŻE KTOŚ BYĆ WYMAZANYM Z KSIĘGI ŻYCIA ?

Zdaje się, że nikt nie może być wymazany z księgi życia, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Księga życia, to odwieczna wiedza Boża, która nie może się mylić"¹. Nic jednak nie może ująć wiedzy Boga, tak samo jak i przeznaczenia. A więc i z księgi życia nikt nie może być wymazany.

2. Cokolwiek jest w czymś przyjmuje sposób istnienia tej rzeczy w której przebywa. Lecz księga życia jest czymś wiecznym i niezmiennym. Przeto cokolwiek jest w niej, nie jest w niej czasowo, ale niewzruszenie i nieodwracalnie, tj. niewymazalnie.

3. Wymazać - wpisać to przeciwstawność! Otóż nikt nie może być na nowo wpisany do księgi życia, a zatem nie może być z niej wymazany.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Niech zostaną wymazani z księgi żyjących"².

Odpowiedź: Niektórzy tak mówią: Według prawdy rzeczy nikt nie może być wymazany z księgi życia; może jednak być wymazany w mniemaniu ludzi. Toć i Pismo św. zwykło mówić o tym, co właśnie doszło do wiadomości, że się staje. Stosownie do tego mówi o niektórych, że są wpisani do księgi życia, bo ludzie mniemają, że oni są tam wpisani; a mniemają tak, bo widzą ich obecną sprawiedliwość. Gdy jednak - w tym czy przyszłym życiu - okaże się, że odstąpili od tejszej sprawiedliwości, mówi się o nich, że są z niej wymazani czy wypisani. W tym też sensie glosa wyjaśnia owo wymazanie w tekście psalmu: "Niech będą wymazani z księgi żyjących".

Ponieważ jednak - stosownie do słów: "Szaty białe przywdzieje zwycięzca, i z księgi życia imienia jego nie wymażę"³ - do nagród, jakie są obiecane sprawiedliwym zalicza się i to, że nie będą wymazani, a co się obiecuje świętym nie istnienie tylko w mniemaniu ludzkim, dlatego naszym zdaniem można tak odpowiedzieć: Być, czy nie być wymazanym z księgi życia, to nie tylko sprawa mniemania ludzi, ale i samej rzeczy.

Chodzi o to, że księga życia jest to lista skierowanych do życia wiecznego. To zaś skierowanie do życia wiecznego opiera się albo o przeznaczenie Boże, i w takim razie jest niezawodne; albo o łaskę; ktokolwiek bowiem ma łaskę, tym samym jest godzien życia wiecznego; aliści to oparcie niekiedy jest zawodne. Są bowiem tacy, którzy z tytułu posiadanej łaski są skierowani do posiadania życia wiecznego, a jednak nie dostępują go na skutek popadnięcia w grzech śmiertelny.

Ci więc, których przeznaczenie Boże skierowało do posiadania życia wiecznego, są wpisani do księgi życia zasadniczo, bez ale; są przecież tam wpisani jako ci, co mają osiąść życie wieczne samo w sobie. I ci też nigdy nie będą wymazani z księgi życia. Natomiast o tych, których do posiadania życia wiecznego nie skierowało przeznaczenie Boże, ale tylko łaska, powiadamy: Są zapisani w księdze życia nie zasadniczo, ale pod jakimś względem; są bowiem tam wpisani jako ci, co mają osiąść życie wieczne nie samo w sobie, ale w swojej przyczynie. Tacy też mogą być wymazani z księgi życia.

Ma się rozumieć, że to wymazanie nie dotyczy samego poznania Boga, jakoby Bóg najpierw coś znał, a potem nie znał; ale dotyczy rzeczy Przezeń poznanych, w sensie: Bóg wie, że dany człowiek najpierw zmierza do żywota wiecznego, a potem nie, gdyż utracił łaskę.

Na 1. Jak powiedzieliśmy⁴, wymazanie nie dotyczy księgi życia od strony odwiecznej wiedzy, jakoby w Bogu była jakaś zmiana, ale od strony rzeczy przewidywanych, a te są zmienne.

Na 2. Chociaż rzeczy w Bogu są niezmiennie, to jednak same w sobie są zmienne; a właśnie wymazanie z księgi życia dotyczy tej strony.

Na 3. W ten sam sposób, w jaki ktoś może być wymazany z księgi życia, może też być i na nowo wpisany doń: albo w mniemaniu ludzi, albo że odzyskawszy łaskę, na nowo zaczyna brać kierunek na życie wieczne. Aliści i to jest zawarte w wszechwiedzy Boga, chociaż nie na nowo. /200/

ZAGADNIENIE 25

POTĘGA BOGA

Ukończyliśmy dociekania nad wiedzą i wolą Boga, no i nad tym co się z nimi łączy. Pozostaje jeszcze zagadnienie potęgi Boga. Omówimy je w sześciu pytaniach: 1. Czy w Bogu istnieje możliwość? 2. Czy Jego potęga jest nieskończona? 3. Czy jest wszechmocny? 4. Czy może sprawić, żeby to, co minęło, nie istniało? 5. Czy może czynić to, czego nie czyni lub zaniechać tego, co czyni? 6. Czy może czynić lepszym to, co czyni⁷.

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTNIEJE MOŻNOŚĆ ? /201/

Zdaje się, że w Bogu nie ma możliwości, bo:

1. Bóg, pierwszy działawca, ma się tak do rzeczywistości, jak materia pierwsza ma się do możliwości. Lecz materia pierwsza sama w sobie nie ma żadnej rzeczywistości. A więc pierwszy działawca: Bóg, nie ma żadnej możliwości.

2. Zdaniem Filozofa¹, od każdej możliwości pocześniejszy jest czynnik urzeczywistniający. I tak: forma jest pocześniejsza od materii, a czynność od możliwości czynnej: pierwsza bowiem jest celem drugiej. Lecz od tego, co jest w Bogu, nic nie może być pocześniejsze; jak bowiem już wykazaliśmy², cokolwiek jest w Bogu, jest Bogiem. W Bogu więc nie ma żadnej możliwości.

3. Możliwość jest początkiem działania; działanie zaś jest istotą Boga; w Bogu przecież nie ma żadnych przypadłości, lecz istota Boga nie ma żadnego początku, a więc pojęcie możliwości zgoła jest obce Bogu.

4. Wyżej wykazaliśmy³, że wiedza Boga i Jego wola są przyczyną rzeczy. Lecz przyczyna i początek są tym samym. Nie ma więc potrzeby przyjmować w Bogu istnienia możliwości, a tylko wiedzę i wolę.

Wbrew temu śpiewa się w psalmach: "Potężny [tj. możny] jesteś, Jahwe, a wierność Twoja w krąg Ciebie otacza"⁴.

Odpowiedź: Dwojaka jest możliwość: bierna, która żadnym sposobem w Bogu nie istnieje, i czynna, która przysługuje Bogu w najwyższym stopniu. Uzasadnienie:

Każdy rozumie, że wszelka rzecz, zależnie od stopnia własnego urzeczywistnienia i doskonałości jest dla kogoś początkiem czynnym; i na odwrót, że wszelka rzecz jest bierna, [tj. bierze, doznaje], zależnie od stopnia własnego niedostatku i niedoskonałości. Otóż wyżej wykazaliśmy⁵, że Bóg jest najczystsza rzeczywistością, jest bezwzględnie i wszechstronnie doskonały, i że nie do pomyślenia jest w Nim jakakolwiek niedoskonałość. Stąd też przysługuje Mu, i to w najwyższym stopniu, być początkiem czynnym; zgoła zaś jest Mu obcą bierność, doznawanie. Otóż w treściach swoich: początek czynny pokrywa się z możliwością czynną. Czemu? Bo Filozof uczy⁶, że możliwość czynna jest początkiem działania na coś innego, a możność bierna jest początkiem pobierania czy doznawania od kogoś innego. Wniosek więc jasny: w Bogu istnieje możliwość czynna, tj. moc, czyli potęga - i to najwyższego stopnia.

Na 1. Możliwość czynna nie jest przeciwstawna rzeczywistości; wprost przeciwnie; właśnie na niej się opiera; o tyle bowiem coś działa i urzeczywistnia, o ile samo jeat urzeczywistnione. Natomiast możliwość bierna jest przeciwstawna rzeczywistości; o tyle bowiem coś doznaje czy pobiera, o ile jest w możliwości. I dlatego wykluczamy z Boga możliwość bierną, nigdy zaś możliwość czynną.

Na 2. W wypadku gdy rzeczywistość jest czym innym niż możliwość, rzeczywistość musi być pocześniejsza. Wszelako czynność Boga nie jest czym innym od Jego możliwości czynnej: jedno i drugie jest Jego istotą, gdyż w Bogu istnienie nie jest czym innym od istoty. Nie musi więc w Bogu istnieć coś pocześniejszego od Jego możliwości czynnej - potęgi! /121a/

Na 3 W rzeczach stworzonych możliwość czynna jest nie tylko początkiem działania, ale i przyczyną skutku. Jeśli idzie o Boga, to stosuje się Doń tylko ta możliwość czynna, która jest początkiem czy przyczyną skutku, nie zaś ta, która jest początkiem działania. Wszak ono utożsamia się z istotą Bożą. /202/ Chyba żeby ktoś - według naszego sposobu myślenia - tak rzecz ujmował: Istota Boża zawiera w sobie w sposób niezłożony wszystko, cokolwiek jest doskonałe w rzeczach stworzonych; dlatego też można ją pojmować i jako czynność, i jako możliwość czynną; tak jak można ją pojmować i jako osobnika mającego naturę, i jako naturę.

Na 4. W Bogu potęga nie różni się rzeczowo od wiedzy i woli, a tylko pojęciowo. Mianowicie potęga ma charakter początku wykonującego to, co wola nakazuje, a ku czemu wiedza kieruje. Wszelako w Bogu wszystko to stanowi jedną rzecz. Można i tak odpowiedzieć: samaż wiedza lub wola Boga, o ile jest początkiem skutecznym, ma charakter potęgi. W Bogu więc pojęcie wiedzy i woli poprzedza pojęcie potęgi tak, jak przyczyna poprzedza działanie i skutek.

Artykuł 2

CZY POTĘGA BOGA JEST NIESKOŃCZONA ? /203/

Zdaje się, że potęga Boga nie jest nieskończona, bo:

1. Zdaniem Filozofa¹, wszystko co nieskończone jest niedoskonałe. Lecz potęga nie jest niedoskonałą. A więc nie jest nieskończoną.

2. Każda potęga objawia się w skutkach; inaczej byłaby na darmo. Gdyby więc potęga Boga była nieskończona, mogłaby wywołać nieskończony skutek, a to jest niemożliwe.

3. Filozof udowadnia, że gdyby moc jakiegoś ciała była nieskończona, ciało to wprawiałoby w ruch jednym niepodzielnym momentem. Lecz Bóg nie wprawia w ruch jednym niepodzielnym momentem, ale - jak pisze Augustyn - "porusza stworzenie duchowe poprzez czas, zaś cielesne stworzenie poprzez czas i przestrzeń"³. A więc potęga Boga nie jest nieskończona.

Wbrew temu pisze Hilary, że Bóg jest "niezmierzonej mocy, żywy, potężny"⁴. Lecz wszystko, co niezmierzone, jest nieskończone. A więc potęga Boga jest nieskończona.

Odpowiedź: Jak powiedzieliśmy⁵, w Bogu istnieje możliwość czynna, czyli potęga równa poziomowi Jego urzeczywistnienia, czyli istnienia. Istnienie zaś Jego jest nieskończone, jako że nie jest ograniczone jakimś podmiotem przyjmującym je; było to już wyłożone⁶, gdy była mowa o nieskończoności Bożej istoty. A więc i możliwość czynna Boga musi być nieskończona.

Zaiste, każdy działawca ma to do siebie, że im doskonalej ma w sobie formę, dzięki której działa, tym większą jest jego moc w działaniu. Np. im coś jest bardziej gorące, tym większą ma moc ogrzewania; a miałoby nawet nieskończoną moc ogrzewania, gdyby jego ciepło było nieskończone. A ponieważ istota Boga, poprzez którą Bóg działa, jest, jak wykazaliśmy⁷, nieskończona, dlatego i Jego potęga jest nieskończona.

Na 1. Filozofn mówią tu o tym, co nieskończone, ma na myśli materię jeszcze nie ukształtowaną przez formę; tego typu nieskończoność przysługuje ilości. Istota zaś Boga, a w następstwie i Jego potęga, jak to wyżej wykazaliśmy⁸, jest nieskończoną według zgoła innego typu nieskończoności. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że jest niedoskonałą.

Na 2. To tylko cała moc działawcy jednotypowego przejawia się w jego skutku. Tak np. moc rozrodcza człowieka nie może nic więcej, jak tylko rodzić człowieka. Natomiast jeśli idzie o działawcę różnotypowego, to nie cała jego moc przejawia się w powodowaniu skutku. Tak np. nie cała moc słońca przejawia się w powołaniu do życia jakiegoś żyjątka, zrodzonego z psującego się ciała. Każdy zaś widzi, że Bóg nie jest jednotypowym działawcą; jak to bowiem już wykazaliśmy⁹, żadna rzecz nie może z Nim stanowić gatunku i rodzaju. Wynika więc z tego, że Jego skutek nie wyczerpuje całej Jego potęgi - jest od niej mniejszy. Zatem nieskończona Jego potęga nie musi się przejawiać w powodowaniu skutku nieskończonego. I nawet gdyby żadnego zgoła skutku nie spowodowała, potęga Jego nie byłaby daremną; bo co uważamy za daremne? To, co zmierza do celu, i nie osiąga go. A tymczasem potęga Boga nie zmierza do skutku jako do celu. To raczej Ona jest celem swojego skutku. /204/

Na 3. Filozof dowodzi, że gdyby jakieś ciało posiadało moc nieskończoną, poruszałoby w beczasie. Wykazuje przy tym, że moc poruszydciela nieba jest nieskończona, gdyż może poruszać przez nieskończony czas. Wychodzi na to, że według jego poglądów, gdyby istniała moc nieskończona ciała, poruszałoby w beczasie; nie można tego powiedzieć o mocy becziesnego poruszydciela. Czemu? Bo ciało poruszające inne ciało, to działawca jednotypowy; cała przeprzezo moc działawcy musi się przejawiać w ruchu. Ponieważ zaś im większa jest moc ciała poruszającego, tym szybciej porusza, dlatego gdyby moc ta była nieskończona, musiałaby poruszać z szybkością ponad wszelką miarę, a to znaczy: poruszać w beczasie. Natomiast becziesny poruszydciel jest działawcą różnotypowym; wcale więc nie musi całej swojej mocy wkładać w ruch tak, żeby poruszał w beczasie; zwłaszcza, że w poruszaniu kieruje się wolą.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST WSZECHMOCNY ? /205/

Zdaje się, że Bóg nie jest wszechmogący, bo:

1. Być poruszonym i doznawać czegoś (*pati*), to nieodłączna cecha wszystkich rzeczy. Lecz u Boga to nie zachodzi: nie jest przecież, jak wyżej wykazaliśmy¹, przez kogoś poruszany. A więc Bóg nie jest wszechpotężny.

2. Grzeszyć, to jakowaś czynność. Lecz Bóg nie może grzeszyć, "bo, jak twierdzi Apostoł, nie może się zaprzecić samemu"². A więc nie jest wszechmocny.

3. Powiedziano o Bogu, że "wszechmoc swoją objawia przede wszystkim przebacząc i okazując miłosierdzie"³. Szczytowym więc przejawem potęgi Boga jest przebaczać i okazywać miłosierdzie. Istnieją jednak dzieła znacznie większe niż przebaczać i okazywać miłosierdzie, jak stworzyć inny świat, czy coś podobnego. A więc Bóg nie jest wszechmocny.

4. Wyjaśniając słowa św. Pawła: "Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata?"⁴, glosa tak pisze: "Bóg uczynił głupstwem mądrość tego świata, okazując, że możliwe jest to, co ona uznała za niemożliwe". Wygląda na ton że nie należy uważać czegoś za niemożliwe lub możliwe według przyczyn podrzędnych - a tak właśnie osądza sprawy mądrość ludzka - ale według potęgi Boga. Jeśli przeto Bóg jest wszechmocny, wszystko będzie możliwe, nic nie będzie niemożliwe. Atoli przekreśliwszy to, co niemożliwe, przekreślamy tym samym i to, co konieczne; co bowiem koniecznie musi istnieć, niemożliwe by nie istniało. Zatem jeśli Bóg jest wszechmocny, nic nie będzie konieczne w rzeczach, a to mowuż jest niemożliwe. A więc Bóg nie jest wszechpotężny.

*Wbrew temu czytamy u Łukasza: "Dla Boga nie ma nic niemożliwego"*⁵.

Odpowiedź: Wszyscy powszechnie wyznają, że Bóg jest wszechmogący. Nielatwą jednak jest rzeczą uzasadnić to i wyjaśnić. Trudność nasuwa samo powiedzenie: Bóg może wszystko; zwłaszcza na co się rozciąga i czego dotyczy owe "wszystko".

Kto jednak patrzy bystro, zauważy, że możność - moc, odnosi się zawsze do tego, co możliwe. Mówiąc przeto: Bóg może wszystko, od razu narzuca się myśl, że to znaczy tyle co: Bóg może wszystkon co możliwe, i że od tego nosi miano: wszechmogący.

Otóż według Filozofa⁶ wyraz "możliwe" bierzemy w dwóch znaczeniach: pierwsze "możliwe" bierzemy w odniesieniu do czyjejś mocy; i tak np. o tym, co leży w zasięgu mocy człowiekan powiadamy: to jest możliwe dla człowieka. Nie można jednak, według tego powiedzieć: Boga zwiemy wszechmogącym, bo może wszystko, co jest możliwe dla natury stworzonej. Wszak potęga Boska może daleko więcej. A gdyby znowuż ktoś powiedział: Bóg jest wszechmogący, bo może wszystkon co jest możliwe dla Jego potęgi, wpadnie w błędne koło i nic nie wyjaśni; bo to będzie tak, jakby powiedział: Bóg jest wszechmogący, bo może wszystko, co może.

Pozostaje więc powiedzieć tak: Bóg jest wszechmogący bo może wszystkon co bezwzględnie możliwe. I to jest właśnie drugie znaczenie rzeczownika "możliwe".

O tym zaś, co jest bezwzględnie możliwe lub niemożliwe decyduje związek wyrazów w zdaniu. Coś jest bezwzględnie możliwe, jeśli orzeczenie nie jest w sprzeczności z podmiotem, np. Sokrates siedzi; jest coś bezwzględnie niemożliwe, jeśli orzeczenie stoi w sprzeczności z podmiotem; np. człowiek jest osłem.

Mając na uwadze zasadę: wszelki działawca tworzy zawsze coś do siebie podobnego, zważmy co następuje: każdej możności czynnej odpowiada jako jej własny przedmiot "możliwe" dostosowane do poziomu jej urzeczywistnienia, czyli jej formy istnienia, na której się też czynna możność opiera. Tak np. moc ogrzewania dotyczy, jako swego przedmiotu tego, co jest ogrzewalne; to też jest jej "możliwe". /206/

Istnienie zaś Boga, na którym opiera się istota potęgi Jego, to istnienie nieskończone, nie zawężone do jakiegłós działu bytu, mające odwiecznie w sobie doskonałość całego bytu. Stąd też cokolwiek może ziścić w sobie pojęcie bytu należy do tego, co bezwzględnie możliwe; i właśnie odnośnie do tego Bóg zwie się wszechmogącym. Otóż pojęciu bytu przeciwstawia się tylko niebyt. Wynika z tego, że to tylko jest sprzeczne z pojęciem bezwzględnie możliwego - a zarazem wyłącza się spod wszechmocy Bożej - co zawiera w sobie jednocześnie byt i niebyt, istnieć i nie istnieć! A wyłącza się spod wszechmocy Bożej nie z powodu słabości potęgi Bożej, ale po prostu dlatego, że nie może mieć charakteru czegoś wykonalnego i możliwego.

Tak więc: Wszystko, co nie zawiera w sobie sprzeczności, należy do możliwego, odnośnie do którego Bóg zwie się wszechmogący. Natomiast wszystko, co zawiera w sobie sprzeczność, wyłącza się spod wszechpotęgi Bożej, bo nie może ziścić w sobie pojęcia możliwego. Stąd też stosowniej jest o tym mówić, że nie może być urzeczywistnione, niż, że Bóg tego nie może urzeczywistnić.

Nauka ta nie stoi w sprzeczności ze słowami Anioła mówiącego: "U Boga nie jest niemożliwe żadne słowo"; co bowiem zawiera w sobie sprzeczność, nie może być "słowem"; żadna bowiem myśl nie może pojąć tego, co sprzeczne.

Na 1. Jak już powiedzieliśmy⁷, Bóg zwie się wszechmocny nie z powodu możności biernej, ale z powodu możności czynnej. Bynajmniej więc nie godzi w jego wszechmoc to, że nie może być poruszany i doznawać.

Na 2. Grzeszyć to tyle, co uchybiać w doskonałym działaniu; zatem móc grzeszyć to tyle, co móc uchybiać w działaniu, a to jest sprzeczne z wszechmocą; i dlatego Bóg, który jest wszechmogący, grzeszyć nie może.

A wypowiedź Filozofa: "Bóg może czynić zło"⁸, można rozumieć albo jako zdanie warunkowe, którego domyślny nadrzędnik jest niemożliwy; to tak jak byśmy powiedzieli: Bóg może czynić zło, jeśliby zechciał; przecież może być prawdziwe zdanie warunkowe, którego nadrzędnik i podrzędnik, są niemożliwe; ot, jak np. jeśli człowiek jest osłem, ma cztery nogi; albo w tym sensie że Bóg może czynić to i owo, c wprawdzie z pozoru wydaje się nam teraz złe, ale gdyby to uczynił, byłoby dobre; albo wyraża się w myśl powszechnego przekonania pogan, według których ludzie przemieniają się w bogów, np. Jowisza lub w Merkurego.

Na 3. Wszechmoc Boża przejawia się nade wszystko w przebaczeniu i w okazywaniu miłosierdzia: albo dlatego, że jedno i drugie ujawnia najwyższą władzę Boga; przecież odpuszcza grzechy do woli, a kto podlega prawu i władzy zwierzchniej, nie może swobodnie darować grzechów; albo dlatego, że przebacząc i okazując miłosierdzie Bóg dopuszcza ludzi do udziału w dobru nieskończonym, a to jest końcowym skutkiem potęgi Boga; albo dlatego, że - jak wyżej powiedzieliśmy⁹ - skutek czy przejaw miłosierdzia Bożego leży u podstaw wszystkich ego dzieł. Jeśli bowiem coś się komuś należy, to tylko dlatego, że Bóg z łaski swojej chciał, by mu się należało. W tym zaś przede wszystkim przejawia się wszechmoc Boga, że to do niej należy pierwsze zaprowadzenie i udzielenie wszelkiego dobra.

Na 4. [Przypominamy, że "możliwe" ma dwa znaczenia. Pierwsze, to "możliwe" brane w odniesieniu do czyjejś mocy; drugie, to bezwzględnie możliwe]. Otóż "bezwzględnie możliwe" jest takowym samo w sobie, a nie w odniesieniu do przyczyn wyższych i niższych. Natomiast "możliwe w odniesieniu do czyjejś mocy" jest to "możliwe" leżące w zasięgu mocy przyczyny najbliższej.

I dlatego o tym, co z natury swojej jest bezpośrednim dziełem Boga, jako to: stwarzać, usprawiedliwiać itp. powiadamy, że jest to "możliwe", leżące w zasięgu mocy przyczyny wyższej. Natomiast o tym, co z natury swojej jest dziełem przyczyn niższych, powiadamy, że jest to "możliwe" leżące w zasięgu mocy przyczyn niższych. Wszak, jak to wyżej powiedzieliśmy¹⁰, zależnie od charakteru czy natury przyczyny najbliższej skutek pojawia się jako przygodny lub konieczny. I dlatego właśnie uznano za głupią mądrość świata, że uważała za niemożliwe także i dla Boga to, co jest niemożliwe dla natury. /207/ Jasno z tego widać, że wszechmoc Boga nie przekreśla ani konieczności, ani niemożliwości w rzeczach.

Artykuł 4

CZY BÓG MOŻE SPRAWIĆ, ŻEBY TO, CO MINĘŁO, NIE ISTNIAŁO ?

Zdaje się, że Bóg może sprawić, by to, co minęło, nie istniało bo:

1. Bardziej jest niemożliwe to, co jest niemożliwe samo w sobie, istotnie, niż to, co jest niemożliwe przez przypadłość. Lecz Bóg może czynić to, co jest niemożliwe samo w sobie; np. przywrócić wzrok ślepemu lub wskrzesić zmarłego. Tym bardziej więc może czynić to, co jest niemożliwe przypadłościowo. Otóż sprawić, by to, co przeszło, nie istniało, jest to niemożliwe li tylko przez przypadłość. Przecież niemożliwość sprawienia, by Sokrates nie biegał, dlatego tylko że to przeszło, jest to niemożliwość przypadłościowa. A więc Bóg może sprawić, by to, co przeszło, nie istniało.

2. Cokolwiek Bóg mógł czynić, nadal może; przecież Jego potęga nie maleje; lecz Bóg, nim Sokrates zaczął biec, mógł sprawić, żeby nie pobiegł wcale. A więc skoro, już pobiegł może sprawić, że nie biegał w ogóle.

3. Miłość jest większą cnotą niż dziewictwo. Lecz Bóg może przywrócić utraconą miłość; a więc i dziewictwo. Zatem może sprawić, by po pozbawieniu dziewictwa, kobieta nie była go pozbawiona.

Wbrew temu pisze Hieronim: "Chociaż Bóg wszystko może, to jednak nie może z tej, co utraciła dziewictwo, uczynić dziewicy"¹. Z tego samego powodu nie może sprawić, by to, co minęło, nie istniało.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedzieliśmy², wszechmoc Boga nie rozciąga się na to, co zawiera sprzeczność. To zaś, by rzeczy przeszłe nie istniały, zawiera sprzeczność. Jak bowiem sprzecznością jest mówić: Sokrates siedzi i nie siedzi, tak jest nią również: Sokrates siedział i nie siedział. Mówić zaś: siedział, to mówić, że to przeszło; mówić zaś: nie siedział, to, mówić: to nie istniało. A więc sprawić, by co przeszło, nie istniało, wyłącza się spod potęgi Boga. Augustyn tak o tym pisze: "Ktokolwiek tak mówi: Jeśli Bóg jest wszechmocny niech sprawi, by to, co się stało, nie stało się, nie rozumie że tak mówi: Jeśli Bóg jest wszechmocny, niech sprawi, by to, co jest prawdziwe, tym samym że jest prawdziwe, było fałszywym"³. A Filozof: "Jednego tylko Bóg jest pozbawiony: wić, by to, co się zdarzyło, zgoła nie istniało"⁴. /207a/

Na 1. Jeśli się bierze pod uwagę rzecz, która minęła, tj. bieg Sokratesa, to owszem, sprawić by co przeszło, nie istniało, jest niemożliwe przypadłościowo. Jeżeli jednak bierze się pod uwagę: co przeszło, z punktu przeszłości, sprawić, by co przeszło, nie istniało, jest niemożliwym nie tylko istotnie, czyli samo w sobie, ale także bezwzględnie, a to dlatego, że kryje w sobie sprzeczność. I tak jest nawet bardziej niemożliwe niż

wskreszenie zmarłego, które nie kryje w sobie sprzeczności, a jest tylko niemożliwym w odniesieniu do jakiejś mocy, mianowicie do sił natury; a tego typu niemożliwe leży w mocy Boga. /208/

Na 2. Jak Bóg, mając na uwadze doskonałość potęgi Boga, wszystko może, tylko że niektóre rzeczy wyłączają się spod Jego potęgi, bo tracą charakter możliwego, tak mając na uwadze niezmiennść potęgi Boga, cokolwiek Bóg mógł, nadal może, tylko że niektóre rzeczy nigdy miały charakter możliwego: póki się nie stały, ale już go utraciły, skoro się, już stały. Mówiąc przeto: Bóg ich nie może uczynić, chcemy wyrazić, że to one nie mogą się stać. /209/

Na 3. Wszelką szkodę i stratę, jaką kobieta tracąca dziewictwo poniosła na duszy i ciele, Bóg może naprawić i zatrzeć; nie może jednak tego jej przywrócić, żeby nie była pozbawiona dziewictwa. Podobnie jest z każdym grzesznikiem. Bóg nie może odjąć od niego tego, że grzeszył i że utracił miłość.

Artykuł 5

CZY BÓG MOŻE CZYNIĆ TO, CZEGO NIE CZYNI ? /210/

Zdaje się, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, bo:

1. Bóg nie może czynić tego, czego nie przewidział i czego odwiecznie nie postanowił czynić. Otóż Bóg przewidział i odwiecznie postanowił, że będzie czynić tylko to, co czyni. A więc może czynić tylko to, co czyni.

2. Bóg może czynić tylko to, co powinien czynić, i to, co jest sprawiedliwe. Lecz Bóg nie powinien czynić tego, czego nie czyni; ani też nie jest sprawiedliwe, by czynił to, czego nie czyni. Wobec czego Bóg może czynić tylko to, co czyni.

3. Bóg może czynić tylko to, co dobre, i to, co jest odpowiednie dla rzeczy uczynionych. Lecz dla rzeczy uczynionych przez Boga bynajmniej nie jest dobre ani odpowiednie, by były inne niż są. A więc Bóg może czynić tylko to, co czyni.

Wbrew temu czytamy u Mateusza: "Czy myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?"¹. A przecież ani sam nie prosił, ani też Ojciec nie posłał aniołów dla odparcia żydów. A więc Bóg może czynić to, czego nie czyni.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch błędnych odpowiedzi: jedni twierdzili, że Bóg działa poniekąd z konieczności natury. I jak z działania rzeczy naturalnych nie może pochodzić nic innego, jak tylko to, co pochodzi - np. z nasienia człowieka: człowiek, z nasienia oliwy: oliwa - tak z działania Bożego nie mogłyby wypływać inne rzeczy lub inne urządzenia rzeczy, jak tylko te, które teraz istnieją. /211/ - Aliści wyżej wykazaliśmy², że Bóg nie działa z konieczności natury, ale że Jego wola jest przyczyną wszystkich rzeczy, i że tej Jego woli nie wiedzie do tworzenia tychże rzeczy natura i konieczność. Bynajmniej więc bieg rzeczy nie pochodzi w ten sposób, z konieczności, od Boga, żeby inne rzeczy czy urządzenia ich nie mogły od Niego pochodzić.

Drudzy natomiast twierdzili, że potęga Boga jest ograniczona do obecnego biegu rzeczy porządkiem ustanowionym przez mądrość i sprawiedliwość Bożą, bez którego Bóg nic nie czyni. Ponieważ jednak potęga Boga, stanowiąca Jego istotę, nie jest czymś innym od Jego mądrości, słusznie można powiedzieć, że w potęgę Boga to tylko istnieje, co istnieje w porządku ustanowionym przez mądrość Bożą, bo mądrość Boża obejmuje wszystko, co może potęga. Można, ale nie bez zastrzeżenia.

Porządek bowiem zaprowadzony w rzeczach przez mądrość Bożą, w czym też tkwi sedno sprawiedliwości, jak to wyżej wyłożyliśmy³, nie wyczerpuje całej mądrości Bożej tak, by mądrość ta ograniczyła się do tego właśnie porządku⁴.

Jasnym bowiem jest, że cały pomysł porządku, według którego mędrcy urządzają rzeczy przez siebie dokonane, ma na widoku cel. Gdy więc cel jest proporcjonalny do rzeczy sporządzonych dla tego celu, mądrość urządzającego ogranicza się do jakiegoś określonego porządku. Lecz mądrość Boża jest celem nieproporcjonalnie przewyższającym rzeczy stworzone⁵. I dlatego mądrość Boża nie ogranicza się do jakiegoś ściśle ustalonego porządku rzeczy tak, by już nie mogła zdobyć się na żaden inny bieg czy urządzenie rzeczy.

Wobec tego należy stanowczo odpowiedzieć, że Bóg może czynić rzeczy inne niż te, które czyni.

Na 1. W człowieku czym innym jest moc i istota, a czym innym wola i myśl; dalej, czym innym jest myśl, a czym innym mądrość, czym innym wola, a czym innym sprawiedliwość; i dlatego może być w naszej mocy coś, czego nie może być w woli sprawiedliwej lub w myśli mądrej.

Natomiast w Bogu potęga, istota, wola, myśl, mądrość i sprawiedliwość stanowią jedną i tę samą rzecz. Stąd też niczego nie może być w potęgę Boga, czego by nie mogło być w Jego sprawiedliwej woli i w Jego mądrej myśli. A ponieważ wola Boga nie jest wiedziona z konieczności do tego lub owego, chyba z założeniem czegoś, w sensie wyżej wyluszczonego⁶, dalej: ponieważ, jak dopiero co powiedzieliśmy⁷, Jego mądrość i

sprawiedliwość również nie ograniczają się do obecnego urzędzenia, dlatego nic nie przeszkadza, by coś istniało w potęgze Boga, czego On nie chce, co nie jest zawarte w porządku ustanowionym Przezeń dla rzeczy.

A ponieważ potęga uchodzi za siłę wykonawczą, wola za rozkazodawczynią, a myśl i mądrość za kierownictwo, dlatego o tym, co przypisujemy potęgze Bożej ujmowanej samej w sobie, niezależnie od reszty, powiadamy: Bóg to może według potęgi bezwzględnej; a wiemy z powyższych⁸, że należy tu wszystko, co może mieć postać bytu. Natomiast o tym co przypisujemy potęgze Bożej jako wykonującej nakaz woli sprawiedliwej, powiadamy: Bóg to może czynić potęgą faktyczną. /212/

W myśl tego tak należy Odpowiedzieć: Bóg potęgą bezwzględną czynić może rzeczy inne niż te, które przewidział i odwiecznie postanowił uczynić; nie może jednak tak być, żeby faktycznie czynił jakieś takie rzeczy, których nie przewidział i odwiecznie nie postanowił uczynić. Czemu? Bo przewidzeniu i odwiecznemu postanowieniu podlega samo uczynienie, nie zaś samo: "móc" które jest rzeczą natury; dlatego bowiem Bóg coś czyni, że chce, nie dlatego zaś coś może, że chce, ale dlatego, że taka jest Jego natura.

Na 2. Bóg nie ma żadnej powinności wobec kogokolwiek, chyba wobec Siebie. Zatem zdanie: Bóg może to czynić, co powinien, znaczy tyle, co: Bóg może czynić tylko to, co jest Dlań odpowiednie i sprawiedliwe.

Otóż powiedzenie: "odpowiednie i sprawiedliwe" można dwojako rozumieć: Pierwsze, o ile uważam, że to powiedzenie najpierw łączy się z czasownikiem

"jest", tak że mu to nada czas teraźniejszy; w takim razie, będzie dotyczyło potęgi; i wówczas to zdanie jest fałszywe; ma bowiem sens: Bóg może czynić tylko to, co obecnie jest Dlań odpowiednie i sprawiedliwe. /213/ Natomiast jeśli najpierw łączy się je z czasownikiem "może" który ma charakter poszerzania, a potem z czasownikiem "jest", powiedzenie to będzie oznaczało coś nieokreślonego w teraźniejszości, i wówczas to zdanie jest prawdziwe, ma bowiem sens: Bóg może czynić tylko to, co gdyby uczynił byłoby odpowiednie i sprawiedliwe.

Na 3. Chociaż bieg rzeczy jest określony tymi rzeczami, które obecnie istnieją, to jednak mądrość i władza Boga nie jest ograniczona do tego biegu. Stąd chociaż dla tych rzeczy, które obecnie istnieją, żaden inny bieg nie byłby dobry i odpowiedni, to jednak Bóg mógłby czynić inne rzeczy i nadać im inny bieg czy porządek.

Artykuł 6

CZY BÓG MOŻE CZYNIĆ LEPSZE TO, CO CZYNI ? /214/

Zdaje się, że Bóg nie może czynić lepszym tego, co czyni, bo:

1. Bóg w to wszystko, co czyni, wkłada całą swoją potęgę i mądrość. Otóż rzecz tym lepiej jest zrobiona, im więcej w jej zrobienie włożono mocy i mądrości. Zatem Bóg nie może czegoś czynić lepiej niż czyni.

2. Augustyn tak rozumuje: "Jeśli Bóg mógł, nie chciał zrodzić syna równego sobie, okazał się zazdrosnym"¹. Z tego samego powodu: Jeśli Bóg rzeczy, które czyni, mógł uczynić lepszymi niż są, a nie chciał, okazał się zazdrosnym. Lecz zazdrość jest zgoła obcą Bogu. A więc Bóg uczynił wszystko jak najlepsze: Tym samym Bóg nie może czegoś uczynić lepiej niż uczynił.

3. Nie można uczynić lepiej tego, co jest bardzo dobre i najlepsze, bo od najlepszego nic już nie jest lesze. Tymczasem Augustyn pisze: "Każda poszczególna rzecz, którą Bóg uczynił, jest dobra; razem zaś wzięte są bardzo dobre, jako że z ich zespołu przebija zadziwiające piękno wszechświata"². A więc Bóg nie może lepiej uczynić dobra wszechświata.

4. Chrystus jako człowiek jest pełen łaski i prawdy, a Ducha posiada bez jakiejś miary; jeśli tak, to już nie może być lepszym. Również i szczęście stworzone uchodzi za najwyższe dobro, i tak nie może być lepsze. Wreszcie N. M. Panna jest wyniesiona ponad wszystkie chóry aniołów. Skoro tak, nie może być lepszą. Nie wszystko więc, co Bóg uczynił, może ulepszyć.

Wbrew temu Apostoł pisze, że Bóg "może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy, czy rozumiemy"³.

Odpowiedź: Każda rzecz stworzona ma dwojaką dobroć: Pierwszą jest to, co należy do istoty rzeczy. I tak np. do istoty człowieka należy "być rozumnym". Otóż jeśli idzie o to dobro, Bóg nie może uczynić jakiejś rzeczy lepszą niż jest; może jednak uczynić jakąś zgoła inną rzecz lepszą od niej; tak jak liczby "cztery" nie może uczynić większą, bo gdyby była większą, już nie byłaby czwórką, ale inną liczbą. Wiadomo bowiem z nauki Arystotelesa⁴, że talk się dzieje z określeniem rzeczy, gdy się do niej doda różnicę istotną, jak z liczbą, gdy się do niej doda "jeden".

Drugą jest to, co nie należy do istoty rzeczy; leży poza nią. I tak np. dobrem człowieka jest "być cnotliwym lub mądrym". Jeśli idzie o to dobro, Bóg może ulepszać rzeczy przez siebie uczynione.

Bezwzględnie zaś mówiąc: Jakakolwiek by rzecz była, Bóg może zawsze uczynić jakąś inną lepszą od tej, którą już uczynił.

Na 1. Zdanie: Bóg może coś czynić lepiej niż czyni, jest prawdziwe, gdy "lepiej" bierze się jako rzeczownik. Jak bowiem powiedzieliśmy⁵, o jakakolwiek by rzecz chodziło: Bóg może uczynić jakąś inną rzecz lepszą niż ta, którą uczynił. A jeśli idzie o tę samą rzecz, to pod jednym względem może ją ulepszyć, a pod innym nie.

Jeśli natomiast "lepiej" bierze się jako przysłówek określający sposób działania Boga, to trzeba powiedzieć, że Bóg nie może czynić lepiej niż czyni; nie może przecież czynić z jeszcze większą mądrością i dobrocią. Jeśli wreszcie ów przysłówek określa sposób bytowania rzeczy uczynionej, wówczas Bóg może czynić lepiej! Może bowiem rzeczom przez siebie uczynionym udzielić lepszego sposobu bytowania co do wartości nieistotnych, nie zaś co do pierwiastków istotnych.

Na 2. W naturze syna jest, że gdy dorośnie, ma dorównać ojcu. Natomiast bynajmniej nie jest w naturze stworzenia, żeby było lepsze niż je Bóg uczynił.

A więc porównanie zawodzi.

Na 3. Wszechświat nie może być lepszy, jeśli się patrzy na poszczególne rzeczy jako stanowiące go. Przecież dobro wszechświata polega właśnie na tym cudownym zharmonizowaniu i ładzie, w jaki Bóg ujął wszystkie te rzeczy. Pomyślmy: Gdyby choć jedna z nich nagle stała się lepszą, uległaby zakłóceniu równowaga porządku panującego w świecie; tak jak psuje się cała gra cytry, jeśli choćby jedna struna jest naciągnięta więcej niż należy. /215/ Mógłby jednak Bóg czynić inne rzeczy lub dodawać inne do już uczynionych i tak wszechświat taki byłby lepszy.

Na 4. Człowieczeństwo Chrystusa, jako że jest zjednoczone z Bogiem, szczęście stworzone, jako że jest rozkoszowaniem się Bogiem, N. M. Pannan jako że jest Matką Boga mają jakąś nieskończoną godność płynącą z dobra nieskończonego, tj. Boga. I pod tym względem nic nie może powstać lepszego od Niech, podobnie jak nie może być nic lepszego nad Boga. /216/

ZAGADNIENIE 26

SZCZĘŚCIE BOGA

Ukończyliśmy rozważania nad tym, co dotyczy jedności istoty Boga. Na ostatek zajmijmy się szczęściem Boga. Ujmijmy to w cztery pytania: 1. Czy szczęście przysługuje Bogu? 2. Pod jakim względem uważa się Boga za szczęśliwego, czy ze względu na działanie myśli? 3. Czy istotnie Bóg jest szczęściem każdego szczęśliwego? 4. Czy w szczęściu Boga mieści się wszelkie szczęście?

Artykuł 1

CZY SZCZĘŚCIE PRZYSŁUGUJE BOGU ? /217/

Zdaje się, że szczęście Boga nie przysługuje, bo:

1. Zdaniem Boecjusza "Szczęście, to stan doskonały dzięki nagromadzeniu i posiadaniu wszystkich dóbr"¹. Lecz w Bogu nie spotkasz jakiegoś nagromadzenia dóbr; podobnie jak i złozenia. A więc szczęście Bogu nie przysługuje.

2. Filozof uczy, że szczęście, czyli szczęśliwość "jest nagrodą za cnotę"². Lecz Bogu nie przysługuje nagroda; podobnie jak i zasługa. A więc szczęście Bogu nie przysługuje.

Wbrew temu są słowa Apostoła: "Ukaże je we właściwym czasie błogosławiony [tj. szczęśliwy] i jedyny Władca, Król królujących i Pan panujących"³.

Odpowiedź: Bogu przysługuje szczęście i to jak najbardziej. Uzasadnienie: Nazwa "szczęście" oznacza: dobro doskonałe natury myślącej, a więc tej, która 1) świadoma jest zaspokojenia swoich aspiracji w dobru posiadanym; 2) której może się coś dobrego lub złego przydarzyć; 3) jest pesnem swego postępowania. Otóż oba składniki szczęścia zachodzą w Bogu i to w najwyższej postaci, mianowicie jest doskonały i jest myślący. /218/ A więc szczęście przysługuje Bogu i to jak najbardziej.

Na 1. W Bogu owo nagromadzenie dóbr nie ma postaci złozenia, ale ma postać niezłożoną. Jak bowiem już powiedzieliśmy⁴, cokolwiek w stworzeniach występuje jako wielość, w Bogu odwiecznie istnieje w postaci niezłożonej jako jedność.

Na 2. To przypadłość i nieistotne dla szczęścia lub szczęśliwości, że jest nagrodą za cnotę; boć to nieistotne dla szczęścia, że je ktoś zdobywa; tak jak nieistotne, przypadłościowe dla bytu jest to, że jest kresem

powstawania, jako że dobywa się z możliwości i staje się rzeczywistością. Jak więc Bóg ma istnienie, aczkolwiek nie powstaje, tak też ma szczęście, aczkolwiek nie zasługuje⁵.

Artykuł 2

CZY SZCZĘŚCIE BOGA ZASADZA SIĘ NA DZIAŁANIU MYŚLI ?

Zdaje się, że szczęście Boga nie zasadza się na działaniu myśli, bo:

1. Szczęście jest najwyższym dobrem. Otóż w Bogu dobro zwykliśmy łączyć z istotą; dobro bowiem dotyczy istnienia, to zaś, zdaniem Boecjusza¹, jest rzeczą istoty. A więc szczęście Boga jest raczej rzeczą istoty, a nie myśli.

2. Szczęście ma charakter celu. Cel zaś, tak samo jak i dobro, jest przedmiotem woli. A więc szczęście w Bogu jest raczej rzeczą woli, a nie myśli.

Wbrew temu tak się wypowiada Grzegorz: "Ten jest pełen chwały, który, znajdując radość w samym sobie, nie potrzebuje cudzej chwały"². Otóż "jest pełen chwały" znaczy tyle, co "jest szczęśliwy". A ponieważ my rozkoszujemy się Bogiem poprzez działanie myśli, jako że, zdaniem Augustyna: "Całą naszą nagrodą jest oglądanie Boga"³, dlatego, jak się zdaje, i w Bogu szczęście zasadza się na działaniu myśli.

Odpowiedź: Jak się rzekło⁴, szczęście jest to doskonale dobro natury myślącej. Zaiste jak każda rzecz pożąda swojej doskonałości, tak też i natura myśląca naturalnym pędem⁵, pragnie być szczęśliwa. Tym zaś, co jest najdoskonalsze w każdej naturze myślącej jest działanie myśli; dzięki niej bowiem natura ta może nieomal wszystko do siebie przyciągnąć⁶, i dlatego szczęście każdej stworzonej natury myślącej zasadza się na myśleniu⁷. W Bogu zaś "istnieć" nie jest rzeczowo czymś innym jak "myśleć"; między nimi zachodzi tylko różnica pojęciowa. Skoro tak, to szczęście przysługujące Bogu zasadza się na działaniu myśli, podobnie jak szczęście innych szczęśliwców; z tym zastrzeżeniem, że ci ostatni zważy się tak dzięki upodobnieniu do Jego szczęścia. /219/

Na 1. Zarzut dowodzi jednego, mianowicie, że Bóg jest szczęśliwy w swojej istocie; nie dowodzi jednak tego, że Bóg jest szczęśliwy z powodu istoty jako takiej, ale że jest szczęśliwy z racji myśli.

Na 2. To prawda, że szczęście jest dobrem i jako takie jest przedmiotem woli. Zauważmy jednak, że myślowo najpierw jest przedmiot a potem czynność władzy dosięgającej go. Stąd też, według naszego pojmowania, pierwiej jest szczęście Boga niż czynność woli spoczywającej w nim. Tym zaś może być tylko czynność myśli; i dlatego szczęście Boga należy upatrywać w działaniu myśli. /220/

Artykuł 3

CZY BÓG JEST SZCZĘŚCIEM KAŻDEGO SZCZĘŚLIWEGO ?

Zdaje się, że Bóg jest szczęściem każdego szczęśliwego, bo :

1. Jak powiedzieliśmy¹, Bóg jest najwyższym dobrem. Niemożliwością zaś jest, jak to widać z powyższych², żeby było więcej najwyższych dóbr. A ponieważ z pojęcia swego szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się, że szczęście to nic innego, jak właśnie Bóg.

2. Szczęście jest ostatecznym celem natury rozumnej. Atoli tylko Bogu przysługuje być ostatecznym celem natury rozumnej. A więc sam tylko Bóg jest szczęściem każdego szczęśliwego.

Wbrew temu: szczęśliwość jednego jest większa niż szczęśliwość drugiego; świadczą o tym słowa: "Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej"³. Atoli nic nie jest większe nad Boga. A więc szczęście jest czymś innym niż Bóg.

Odpowiedź: Szczęście natury myślącej zasadza się na działaniu myśli. Otóż w działaniu tym można wyodrębnić: pierwsze, przedmiot, czyli to, co myśl chwytą; drugie, samą czynność, czyli "myśleć".

Jeśli więc ujmujemy szczęście od strony przedmiotu, wówczas sam tylko Bóg jest szczęściem; bo tylko dzięki temu staje się ktoś szczęśliwy, że jego myśl uchwyciła Boga - poznała Go, stosownie do słów Augustyna: "Szczęśliwym jest ten, kto Ciebie poznał, nawet gdyby niczego innego nie znał"⁴. Natomiast od strony czynności podmiotu myślącego, szczęście w stworzeniach szczęśliwych jest czymś stworzonym, w Bogu jest czymś niestworzonym. /221/

Na 1. Szczęście w znaczeniu przedmiotowym jest bezwzględnie najwyższym dobrem. Natomiast od strony czynności - a chodzi o stworzenie szczęśliwe - nie jest bezwzględnie najwyższym dobrem, ale należy do rzędu dóbr, które mogą się stać udziałem stworzeń.

Na 2. Jak to uczy Filozof⁵, cel oznacza: pierwsze to, co się osiąga, tj. samą rzecz; drugie, czynność, tj. samo osiągnięcie rzeczy. Celem np. chciwca są pieniądze i ich zdobycie czy cieszenie się nimi⁶. Tak więc Bóg jest celem ostatecznym stworzenia rozumnego jako to, "co", czyli jako rzecz; jest szczęściem stworzonym jako zażywanie lub raczej rozkoszowanie się tą rzeczą⁷.

Artykuł 4

CZY W SZCZĘŚCIU BOGA MIEŚCI SIĘ WSZELKIE SZCZĘŚCIE ?

Zdaje się, że szczęście Boga nie zawiera w sobie wszelkiego szczęścia, bo:

1. Istnieje szczęście złudne, fałszywe; a czyż może coś takiego istnieć w Bogu ? A więc szczęście Boże nie zawiera w sobie wszelkiego szczęścia.

2. Dla niektórych także rzeczy cielesne stanowią jakoweś szczęście, jako to: rozkosze, bogactwa itp. A chyba jasne, że takowe zgoła obce są Bogu - bezcielesnemu! A więc Jego szczęście nie zawiera w sobie wszelkiego szczęścia.

Wbrew temu: Szczęście to jakowaś doskonałość. Otóż wyżej wykazaliśmy¹, że doskonałość Boża mieści w sobie wszelką doskonałość. A więc szczęście Boga mieści w sobie wszelkie szczęście.

Odpowiedź: Czegokolwiek byś oczekiwał od każdego szczęścia, prawdziwego lub fałszywego, wszystko to odwiecznie istnieje w Boskiej szczęśliwości - i to w sposób przewyższający wszystko. I tak:

Z szczęśliwości życia kontemplacyjnego ma nieustanną i jak najpewniejszą kontemplację samego siebie i wszystkiego innego; z czynnego - ma rządy nad całym światem; z szczęśliwości ziemskich, polegających według Boecjusza² na rozkoszy, bogactwach, władzy, godnościach i sławie, ma: zamiast rozkoszy - radość z siebie i ze wszystkiego innego; zamiast bogactw - całkowitą samowystarczalność jaką zapewniają bogactwa; zamiast władzy - wszechmoc; zamiast godności - rządy nad wszystkim; zamiast sławy - podziw całego stworzenia.

Na 1. Szczęście uchodzi za złudne czy fałszywe, gdy zatracą charakter prawdziwego szczęścia; i jako takie w Bogu nie istnieje. W czymkolwiek jednak istnieje podobieństwo choćby iskierki szczęścia, wszystko to istnieje odwiecznie w szczęściu Boga.

Na 2. Dobra, które w jestestwach cielesnych mają postać cielesną, w Bogu - stosownie do Jego sposobu istnienia - występują w postaci duchowej.

Oto wszystko, cośmy mieli do powiedzenia na temat jedności istoty Boga - i niechaj to wystarczy.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 13

art. 1

1. De Div. Nom. 1.
2. Prz 30, 4;
3. Wj 15, 3;
4. 1 Periherm 1.
5. z. 12, 11 i 12.
6. z. 12. 4.
7. Patrz 1. 3, 3 na 1, t. 1.
8. Na 2.
9. Patrz 1. 10, 2 na 4, t. 1.

art. 2

1. 1 De Fide Orth. 9.
2. De Div. Nom. 1.
3. 6 De Trin. 4.
4. Patrz na 2 i niżej a. 6.
5. z. 4, 2.
6. z. 4, 3.
7. 1 De Doctr. Christ. 32.

art. 3

1. a. 1.
2. Cael. Hier. 2.
3. De Fide 2.
4. a. poprz.
5. Patrz niżej a. 6.

art. 4

1. Jr 32, 18, W.
2. a. 1.
3. a. 1 i 2.
4. a. 1.
5. Patrz 1. 47, 1 odp., t. 4.

art. 5

1. Rdz 1, 26.
2. 10, Metaphys. 1.
3. a. poprz.
4. Rz 1, 20.
5. a. 1.
6. z. 4, 3.

art. 6

1. 1 Periherm. 1.
2. De Div. Nom. 1.
3. De Myst. Theol. 1.
4. Ef 3, 14 n, W. Inaczej Bibl. Tys.
5. 4 Metaphys. 7.
6. a. 2.
7. a. 3.
8. W odp.

art. 7

1. 1 De Fide 1.
2. Jr 31, 3.
3. Praed. 7.

4. 5 De Trin. 16.
5. 5 Metaphys. 15.
6. Ps 89, 1., W.
7. Patrz 1. 34, 3. na 2, t. 3.
8. 5 Metaphys. 15.

art. 8

1. 1 De Fide Orth. 9.
2. 1 De Fide 1.
3. a 1.
4. De Div. Nom. 12.
5. 4 Metaphys. 7.
6. z. 12, 12.

art. 9

1. a. poprz.
2. 2 P 1, 4.
3. Ps 82 (81), 6.
4. a. poprz.
5. Mdr 14, 21.
6. chodzi o aniołów; patrz 1. 50, 4, t. 4.
7. a. 1 na 2.
8. a. poprz.
9. z. 11, 3.
10. Ga 4, 8, W.
11. Ps 82 (81), 6.
12. czyli Jahwe; patrz niżej a. 11 na 1.

art. 10

1. 1 Periherm. 1.
2. Ps 96 (95), 5.
3. Categ. 1.
4. z. 12, 12.

art. 11

1. a. 9.
2. De Div. Nom. 3.
3. Wj 3n 13 n.
4. z. 3, 4.
5. Patrz 1, 12, 11, t. 1.
6. 1 De Fide Orth. 9.
7. 5 De Trin. 2.
8. w odp.

art. 12

1. De Cael. Hier. 2.
2. De Trin. 2.
3. z. 3, 7.
4. Tamże.
5. Patrz 2-2. 1, 3, t. 15, str. 13. Patrz wyżej a. 1 na 1; a. 9. odp. 6.a. 3.

ZAGADNIENIE 14

art. 1

1. z. 13. 9 na 2.
2. Rz 11, 33.
3. 3 De Anima 8.
4. z. 7, 1.
5. 2 De Anima 12.
6. 3 De Anima 4.

7. z. 7 1.
8. z. 4, 2.
9. z. 13, 4.
10. Patrz 1-2. 57, 2. 4, t. 11.
11. a. 7.
12. Job 12. 13.

art. 2

1. Prop. 15.
2. 3 De Anima 4.
3. 3 De Trin. 23.
4. 6 Super Gen ad litt. 12; De Trin. 1 i 42.
5. 3 De Anima 4.
6. 1 Kor 2, 11.
7. Patrz 1. 18, 3 na 1, t. obecny; z. 54, 2, odp.; z. 56, 1, odp. t. 4.
8. 3 De Anima 8.
9. Patrz niżej z. 18, 3 na 1.
10. Intellectus possibilis; patrz 1, 79, 1-5, t. 6.
11. Patrz 1. 87 n ln t. 7.

art. 3

1. Octog. trium Quaest. 15.
2. z. 7, 1.
3. Tamże.
4. Patrz 1 Kor 2, 10.
5. Patrz 1. 12, 7 t. 1.
6. 9 Metaphys. 9.
7. a. 1 i 2.
8. De Videndo Deum, Epist. 147 (112), c. 9.

art. 4

1. 7 De Trin. 2.
2. z. 3. 4.
3. 12 Metaphys. 9.
4. a. 2.
5. z. 3, 4.
6. a. 2.

art. 5

1. Octog. trium Quaest. 46.
2. Patrz 1. 77, 3, t. 6.
3. a. poprz.
4. Hbr 4n 13.
5. z. 2. 3n t. 1.
6. Patrz niżej a. 8.
7. Patrz niżej z. 19n 4, odp. pod koniec.
8. 3 De Anima 8.
9. W odp.

art. 6

1. a. poprz.
2. z. 12. 2.
3. Hbr 4. 12 n; Sobór Wat. 1, D. 1784.
4. 1 Physic. 1.
5. z. 4, 1.
6. z. 4, 2.
7. Patrz niżej z. 15, 2, odp.

art. 7

1. 2 Topic. 10.

2. a. 2 i 5.
3. 15 De Trin. 14.
4. a. 5.
5. odp.; patrz 1. 85, 4, t. 7

art. 8

1. Księga VII Komentarza do Rz 8, 30.
2. 10 Metaphys. 1.
3. 15 De Trin. 13.
4. Patrz 1. 80, 1, odp.. t. 6.
5. 9 Metaphys. 5
6. Patrz 1. 46. 1, t. 4.

art. 9

1. Rz 4, 17.
2. Patrz niżej z. 25, 1.
3. Patrz 1. 10, t. 1 oraz niżej a. 13.
4. Patrz niżej a. 11 na 3.

art. 10

1. De Anima 6.
2. 3 Wyznania 7.
3. a. 2.
4. Patrz niżej a. 16.
5. a. 2 i 5.
6. 12 De Civ. Dei 2.
7. Prz 15, 11. W; patrz Ps 89, 8.
8. Patrz 1. 48, 1, t. 4 oraz niżej z. 18, 4 na 4.
9. De Div. Nom. 7

art. 11

1. 2 De Anima 5.
2. Patrz 1. 3, 3, odp., t. 1.
3. Patrz 1. 3, 8 na 3. t. 1.
4. 16, 2 W oraz Mt 10, 30 n; Łk 12, 6 n.
5. z. 4, 2. t. 1.
6. 1 De Anima 5; 3 Metaphys. 4.
7. Patrz 1. 57, 2. odp., t. 4.
8. Awicenna, Metaphys., tract. VIII, c. 6; Algazel, Philos., 1. 1. tract. 3.
9. Przywodzi czy przykłada przyczyny ogólne do poszczególnych skutków - applicando causas universales ad particulares effectus.
10. a. 8.
11. z. 44, 2, t. 4.
12. Nie poznaje poszczególnów wprost, ale poznaje je niewprost i jakby poprzez refleksję; patrz 1. 86, 1, t. 7.
13. 3 De Anima 10.
14. w odp.
15. Patrz wyżej a. 9 na 2.

art. 12

1. 3 Physic. 6.
2. 12 De Civit. Dei 18.
3. 3 Physic. 4.
4. 6 Physic. 7
5. 12 De Civ. Dei 18.
6. a. 9.
7. Patrz 1. 46, 1 i 2, t. 4.
8. a. poprz.

9. 1 Physic. 2.
10. a. 7.
11. Patrz wyżej a. 8 na 3.

art. 13

1. a. 8.
2. 1 Poster. 6.
3. Ps 33 (32)n 15 oraz Ps 139 (138); Iz 48, 3-8; J 6, 64.
4. a. 9.
5. z. 10, 2 na 4.
6. 1 Periherm. 9.
- 7 na 1 i na 2.

art. 14

1. Ps 94 (93), 11.
2. a. 9.
3. Patrz 1. 85, 5, t. 7.
4. Patrz wyżej a. 7

art. 15

1. Patrz wyżej z. 13, 7
2. Jk 1, 17.
3. a. 4.
4. z. 9, 1.
5. Patrz wyżej z. 13, 7 na 3.
6. Patrz wyżej a. 9.
7. Categ. 5.
8. Patrz niżej z. 16, 8.

art. 16

1. a. 8.
2. 1 Metaphys. 1.

ZAGADNIENIE 15

art. 1

1. De Div. Nom. 7.
2. z. 14, 5.
3. Octog. trium Quaest 46.
4. z. 47, 1, t. 4.
5. 1 Metaphys. 9.

art. 2

1. 1 De Fide Orth. 10.
2. Octog. trium Quaest 46.
3. 12 Metaphys. 10.
4. To Awicenna, 9 Metaphys. 4.; patrz 1, 47, 1, t. 4.
6. Octog. trium Quaest 46.
6. Patrz wyżej z. 14, 2 i 3.

art. 3

1. z. 14, 9.
2. De Div. Nom. 5.
3. Octog. trium Quaest. 46.
4. Tamże.
5. Fedon 48 n; Timaios 5 i 18.
6. Patrz wyżej z. 14, 16 oraz 1. 84, 5, t. 6.
7. Patrz wyżej z. 14, 10.
8. Timaios 18.
9. Fedon c. 49; Timaios 1.
10. z. 22, 2.

ZAGADNIENIE 16

art. 1

1. 2 Soliloq. 5.
2. 1 Poster. 2.
3. Praedic. 5.
4. 6 Metaphys. 4.
5. De vera Religione 36.
6. 5 De Trin. 14.
7. De Vera Religione 36.
8. Dialog. de Veritate 12.
9. 8 Metaphys. 6.
10. 4 Metaphys. 5.

art. 2

1. 3 De Anima 6.
2. Patrz niżej z. 17, 2 i 3.
3. De Definitionibus.
4. 6 Metaphys. 4.
5. a. poprz.

art. 3

1. a. 1.
2. 2 Metaphys. 1.
3. 3 De Anima 8.
4. Patrz 1. 5, 3, t. 1
5. a. 1.
6. Tamże.

art. 4

1. 1 Physic. 5.
2. a. 2.
3. 4 Ethic. 13.
4. 2 De Libero Arbitrio 18 n.
5. Patrz 1. 5, 3 na 4, t. 1.
6. Patrz 1. 82, 3, t. 6.
7. Patrz 1. 82, 4, t. 6; 1-2. 9, 1 na 3, t. 9, str. 186.
8. Patrz 2-2. 43, 7 na 4, t 16. str. 267; z. 109, 2 na 3, t 20, str. 91 n; a. 3 na 3, str.93 n.
9. a. 1.

art. 5

1. Patrz wyżej z. 14, 14 oraz 1, z. 85, 5, t. 7.
2. De Vera Relig. 36.
3. J 14, 6.
4. a. 1.

art. 6

1. 15 De Trin. 1.
2. De Veritate 14.
3. Patrz 1. 10, 6, odp.. t. 1.
4. Ps 11, 2, W
5. Patrz wyżej z. 13, 5
6. a. 1.
7. Bytowość - entitas
8. Umysł rozumny - mens rationalis : chodzi także o aniołów.

art. 7

1. 2 De Libero Arbitrio 8.
2. z. 10. 2.

3. a. 1.
4. a. 5.
5. Co to Powszechniki patrz t. 1, (85).

art. 8

1. 2 De Libero Arbitrio 12.
2. Dial. de Verit. 7
3. Patrz wyżej z. 14, 15 na 3.
4. Ps 11, 2. W.
5. a. 1.
6. z. 14, 15.
7. 1 Physic. 8.

ZAGADNIENIE 17

art. 1

1. 2 Soliloq. 8.
2. De Vera Relig. 36.
3. z. 16, 1.
4. De Vera Relig. 34.
5. Patrz wyżej z. 16, 1, odp.
6. Patrz wyżej z. 16, 3.
7. Patrz niżej z. 22, 2 oraz 1, z. 103, 8, t. 8.
8. Patrz 1. 48, 5, t. 4.
9. Ps 4, 3.
10. Patrz wyżej z. 16, 4 na 3 oraz 2-2. 109, 2 na 3, t. 20, str. 91 n; a. 3 na 3, str. 93 n.
11. J 3. 21.
12. 5 Metaphys. 29.
13. 2 Soliloq. 10.
14. Patrz 1. 84, 6, t. 6.
15. 2 Soliloq. 6.
16. 5 Metaphys. 29.
17. Tamże.
18. 2 Soliloq. 10.

art. 2

1. De Vera Relig. 33.
2. 4 Metaphys. 5.
3. 2 Soliloq. 6.
4. z. 16. 2.
5. Metaphys. 29.

art.3

1. Octog. trium Quaest. 32.
2. 3 De Anima 10.
3. 3 De Anima 6.
4. a. poprz.
5. z. 16, 2.
6. a. poprz.
7. Patrz wyżej z. 13, 12 na 3.

art. 4

1. 2 Soliloq. 5.
2. 2. Soliloq. 10.
3. 12 De Civ. Dei 2.
4. Jr 8, 5, Bibl. Tys. wyd. I.
5. Z pism św. Hieronima.
6. 2 Periherm. 14.
7. 4 Metaphys. 2.

8. 4 Metaphys. 7
9. 2 Periherm. 14.
10. Patrz 1. 48, 3, t. 4

ZAGADNIENIE 18

art. 1

1. 8 Physic. 1.
2. 8 Physic. 7.
3. De Div. Nom. 6.
4. 1 De Plantis 1.
5. 3 De Anima 4.
6. Patrz obj. (16).
7. 8 Physic. 4.

art. 2

1. 2 De Anima 2.
2. Patrz 2-2. 179-182, t. 23.
3. J 17, 3.
4. 2 De Anima 4.
5. 2. 17, 1 i 3.
6. z. 13, 1.
7. 9 Ethic. 9.
8. Tamże.
9. Patrz 1. 78, 1, odp., t. 6.
10. Patrz z. 77, t. 6.
11. Patrz 1-2. 49-54, t. 11.

art. 3

1. a. 1 i 2.
2. De Anima 4.
3. Ps 84 (83), 3.
4. Patrz 3. 64, 1 i 4, t. 27.
5. Patrz 1. 78, 1, odp., t. 6.
6. 12 Metaphys. 7.
7. 9 Metaphys. 8.
8. 3 De Anima 7
9. Fajdros 24.

art. 4

1. Dz 17, 28.
2. De Vera Religione 29.
3. Oczywiście w możliwości czynnej: patrz niżej z. 25, 1n odp.
4. J 1, 3 n.
5. a. poprz.
6. Patrz wyżej z. 14, 4.
7. Patrz 1. 8, 1 i 3; z. 9, 2, t. 1; z. 104, 1; z. 105, 5, t. 8.
8. Patrz wyżej z. 14, 6; z. 15.
9. Fedon 49; Timaios 5.
10. Patrz wyżej z. 14, 10.

ZAGADNIENIE 19

art. 1

1. 3 De Anima 10.
2. 8 Physic. 4-6.
3. Rz 12, 2.

4. z. 6, 3.
5. na 1.
6. Patrz z. 9, 1 na 1; z. 18, 3 na 1.
7. Fajdros 24.

art. 2

1. 3 De Anima 10.
2. 1 Tes. 4, 3.
3. Patrz 1. 5, 4 na 2, t. 1; 1-2. 1, 4 na 1, t. 9 str. 29.
4. Patrz 1. 4, 3, t. 1.
5. z. 13, a. 4.
6. W odp.
7. Patrz wyżej z. 14. 5.

art. 3

1. z. 2, 3.
2. 5 Metaphys. 5.
3. 2 Physic. 48.
4. Ef 1, 11.
5. Patrz 1. 82, 1, t. 6.
6. 0 dobrowolności - patrz 1. 41, 2. t. 3. obj. 118 - 122; 1- 2 6, t. 9, str. 146-166 i 378.

art. 4

1. De Div. Nom. 4.
2. 1 De Doctr. Christ. 32.
3. z. 14. 8.
4. Mdr 11, 25, Bibl. Tys. Wyd. I, bo wyd. II, ma: "Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty nie powołał do bytu?".
5. 2 Physic. 5.
6. Patrz 1. 2, 3. dowód piąty.
7. Patrz 1, 47. 1, odp., t. 4.
8. z. 7, 2. t. 1.
9. Patrz wyżej z. 14, 5 i 8: z. 1 5.
10. a. 2.

art. 5

1. Octog. trium Quaest. 46.
2. a. poprz.
3. Octog. trium Quaest. 28.
4. Patrz wyżej z. 14, 7.
5. 3 De Trin. 2

art. 6

1. 1 Tm 2, 4, a także Mt 23, 37; Rz 1, 5; Dz 7, 51.
2. a. poprz.
3. Ps 118 (113), 3 a także Iz 14, 27; 46, 10; Est 13, 9; Rz 9, 19; J 10, 28.
4. Patrz wyżej a. 4.
5. Enchir. 103,
6. Augustyn, tamże.
7. 2 De Fide Orth. 29.
8. Patrz 1-2. 6, 6, odp., t. 9, str. 158.
9. W odp.

art. 7

1. Rdz 6, 7.
2. Jr 18, 7n.
3. a. 3.
4. Lb 23, 19 oraz Ml 3, 6.
5. z. 9, 1; z. 14, 15.

6. Iz 38, 1.
7. 16 Moral. 10 lub 4.
8. Patrz 2-2. z. 171, 6 na 2; z. 174. 1, odp., t. 23.
9. a. 3.

art. 8

1. Enchir. 103.
2. 2 Physic. 8.
3. Rz. 9, 19.
4. Patrz 1. 82, 1, odp., t. 6. odp. t. 6.
5. Patrz 1. 47, 1 i 2, t. 4
6. Patrz wyżej z. 14, 13 na 3.
7. Patrz 1. 83, 1 na 3, t. 6.

art. 9

1. Enchir. 96.
2. De Div. Nom.4.
3. Echir. 10n.
4. Octog. trium Quaest. 3.
5. z. 5, 1.
6. Patrz wyżej a. 1, odp. oraz 1. 59, 1. odp., t. 5; z. 80, 1 odp., t. 6.
7. To Hugo od św. Wiktora (De Sacramentis, 1. 1, p. 4, c. 13). patrz t. 1, obj. (20)
8. 0 tym niżej a. 12 oraz z. 22, 2 na 2.

art. 10

1. Epist. 21 (146) ad Damasum.
2. a. poprz.
3. De Fide 6.
4. a. 3.
5. a. 2.

art. 11

1. Ps 111 (110), 2, W.
2. z. 13, 3.
3. Mt 6, 10.

art.12

1. Mdr 1 In 25n.
2. 2 Ethic. 5.
3. De Div Nom. 4.
4. 8 Physic. 4.
5. Mt 6,n 10.
6. Enchir. 95.
7. odp.
8. Patrz wyżej a. 9 i 10 oraz 1-2. In 2 i 8, t. 9; z. 93, 5 i 6, t. 13.

ZAGADNIENIE 20

art. 1

1. De Div. Nom. 4.
2. 1 J 4n 16.
3. Patrz 1-2. 2sn 2, t. 10n str. 41.
4. Patrz 1-2. 28, 1 na ln t. 10n str. 63.
5. z. 19n 1.
6. 3 De Anima 11.
7. Patrz 1. 78n 4. odp'n t. 6.
8. Patrz 1. 80n 2 na 3n t. 6; z. 86n I na 2n t. 7.
9. Patrz 1-2. 22n 2 na 3n t. 10n str. 19.

10. Patrz 1-2. 22n 3n t. 10n str. 20 n.
 11. 7 Ethic. 1S.
 12. 1 De Anima 1.
 13. Patrz 1. 7S. 3 na 3n t. 6; 1-2. 22n 2 na 3n 1. 10n str. 19.
 14. Na 1.
 15. z. 3, 2 na 2n t. 1 oraz wyżej z. 19. 11.
 16. na 1.
 17. z. 6. 3, t. 1.
- art. 2**
1. De Div. Nom. 4.
 2. 8 Ethic. 2.
 3. Ps sn 7. W
 4. Mdr 11. 24'a także J 3n 16
 5. Patrz 1. 5, 3, t. 1.
 6. z. 19, 4.
 7. Patrz 1-2, 28, 3, t. 10, str. 66.
 8. Patrz wyżej z. 14, 6, odp.
 9. Patrz 2-2. 23, 1, t. 16. str. 9n.
 10. Patrz wyżej z. 19, 2 odp.
- art. 3**
1. Mdr 6, 8.
 2. Super Joann, tract. 110.
 3. a. poprz..
 4. W odp.
 5. Patrz 2-2. 26, t. 16, str. 75-98.
- art. 4**
1. Rz 8, 32.
 2. Ps 8, 6; patrz obj. (153).
 3. Hbr 2, 16,.
 4. J 21, 15.
 5. In Joann. 124.
 6. Epist. 130 (8), 9.
 7. Łk 15, 7.
 8. 0 różnicy między przewidzeniem a przeznaczeniem (praescientia-praedestinatio) patrz niżej z. 23.
 9. Syr 13, 15.
 10. a. poprz.
 11. Patrz wyżej z. 19, 4, odp.
 12. Flp 2, 9.
 13. Iz 9, 6.
 14. Na 1.
 15. Ap 21, 17.
 16. Patrz 3, 4, 1, odp., t. 24 str. 87.
 17. In Joann. 124.
 18. Prz 16. 2.
 19. Patrz 2-2. 106, 2, t. 20, str. 57n; 3. z. 88, 2 na 3, t. 29, str. 78.
 20. Homil. 34 in Evan.

ZAGADNIENIE 21

art. 1

1. Ef 1, 11.
2. De Hebdomadibus.

3. Ps 11 (10), 7.
4. 5 Ethic. 4.
5. Rz 11, 35.
6. De Div Nom. 8.
7. z. 20. 1 na 1.
8. 3 Ethic. 13.
9. 10 Ethic. 8.
10. Patrz 1-2. 61, 5 na 1, t. 11, str. 151.
11. 0 autonomii człowieka patrz 1-2. 19, 4, t. 9, str. 323n. oraz w obecnym tomie obj. /133/.
12. Patrz 1. 47, 3, t. 4; z. 103, 2 na 3, t. 8 i inn.
13. Słuszność czy przyzwoitość: chodzi o decencia; patrz 1-2. 114, 1 na 3, t. 14, str. 207.
14. Prosologii 10.

art. 2

1. Dial. de Veritate 13.
2. 6 Metaphys. 4; 6 Ethic. 2.
3. 4 Ethic. 7.
4. Ps 84, 11, W.
5. z. 16, 1.
6. Patrz wyżej z. 16, 4 na 3, oraz 2-2. 109, 3, na 3, t. 20, str. 93n.
7. W odp.

art. 3

1. 2 De Fide Orth. 14.
2. 2 Tm 2, 13.
3. Ps 111 (110), 4.
4. z. 6, 4.
5. z. 6, 1 i 4.
6. a. 1.
7. Patrz 3. 46, 2 na 3. t. 26, str. 113.
8. Ef 4, 3,2.
9. Jk 2, 13.

art. 4

1. Jk 2, 13.
2. Rz 15, 8n.
3. Ps 24, 10, W
4. Patrz niżej z. .26, 1, odp.
5. a. 1 na 3.
6. Patrz niżej z. 25, 3 na 3.
7. Patrz Suppl. z. 99, 3 na 4, t. 35.
8. Łk 7, 47.
9. 26 Moral. 13 /9/.

ZAGADNIENIE 22

art. 1

1. De Invent. 11.
2. 6 Ethic. 5.
3. 2 De Fide Orth. 29.
4. Mdr 14, 3, W.
5. z. 6, a. 4.
6. z. 21. 4.
7. z. 15, 2; z. 19, 4.
8. 6 Ethic. 5.
9. Mt 24, 45.

10. 4 De Cons. 6.
11. 6 Ethic. 10.
12. 148, 5n.
13. Ef 1, 11.
14. 6 Ethic. 13.
15. z. 19, 1 i a. 4 na 2.

art. 2

1. 6 Ethic. 5.
2. Syr 15, 14.
3. Ps 80, 13, W.
4. 1 Kor 9, 9.
5. Mdr 8n 1; patrz Łk 12, 6n. i 22-31.
6. Job 22, 14.
7. 3 Doct. Perplex. 17.
8. Patrz wyżej z. 14, 6-11.
9. Rz 13, 1.
10. a. poprz.
11. z. 14, 11.
12. z. 14, 8.
13. Patrz 1. 116, 1, t. 8.
14. Enchirid. 11.
15. Patrz 1. 105, 4 i 5, t. 8.
16. Rz 8, 28.
17. De Divinat. 2.
18. Na 4 i z. 19, 10.
19. Patrz 1. 103, 5 na 2, t. 8.

art. 3

1. Echir. 17.
2. 12 Metaphys. 9.
3. Job 34, 13; także Hbr 4, 13; Mdr 8, 1.
4. 24 Moral. 20 /11/.
5. Nemesiusn De Natura Hominis 44.
6. 9 De Civ. Dei 1. 2.
7. odp.
8. Patrz wyżej z. 14, 2 i 5.

art. 4

1. 6 Metaphys. 3.
2. 4 De Consol. 6.
3. De Div Nom. 4.
4. Patrz 1. 47, 2, odp., t. 4.
5. Patrz wyżej z. 19, 8, odp.

ZAGADNIENIE 23

art. 1

1. 2 De Fide Orth. 30.
2. z. 22, 1 i 2.
3. 2 De Diversis Quaest. ad Simpl. 2; 2 Contra duas Epist. Pelagian. 9. 10 ; De Praedestin. Sanctorum 3. 6. 17.
4. 1 Kor 2, 12.
5. Rz 8, 30.
6. z. 22, 2.
7. z. 22, 1.
8. z. 12, 4, t. 1.
9. z. 22, 1.

10. Patrz 3. 24, 1, t. 25, str. 119.
11. z. 21, 3 na 2: a. 4.

art. 2

1. Rz 1, 4, W.
2. De Praedest. Sanctor. raczej De Dono Persev. 14.
3. Tamże.
4. 1 Sent. 40.
5. De Dono Persev. 14.
6. a. poprz.
7. z. 22, 1.
8. Rz 8, 30.
9. z. 14, 2; z. 18, 3 na 1.
10. 2 Mch 6, 18-23.

art. 3

1. Mdr 11, 24.
2. Oz 13, 9; tłum. własne; tekst kontro-wersyjny.
3. Koh 7, 13.
4. Ml 1, 2n.
5. a. 1.
6. z. 22, 2 na 2.
7. z. 22, 1 na 3.
8. z. 19, 8 na 1.

art. 4

1. De Div. Nom. 4.
2. 1 Tm 2, 4.
3. Ef 1, 4 oraz Mt 24, 22; Rz 9, 11; 11, 5.; 1 Tm 5, 21; 2 Tm 2, 10.
4. a. 1.
5. z. 22, 1.
6. z. 20, 2 i 3.
7. a. poprz.
8. z. 6, 4.
9. odp. i z. 20, 2.
10. 26 Sermo ad Popul. 4 lub De Verbis Apost. 11.
11. z. 19, 6.

art. 5

1. Rz 8, 29.
2. Rz 9, 15.
3. 1 De Diversis Quaest. ad Simpl. 2.
4. Rz 9, 14.
5. Tt 3, 5.
6. a. 3n.
7. z. 19, 5.
8. 2 Peri Archon 9; patrz 1. 10, 6, t. 1 ; z. 90, 4, odp., t. 7.
9. Rz 9, 11-13.
10. 2 Kor 3, 5.
11. z. 22, 3.
12. Patrz wyżej a. 2 na 3.
13. Lm 5, 21, W.
14. W odp.
15. W odp.
16. Patrz 1. 47, 1-2, t. 4.
17. z. 2, 3 na 1, t. 1; wyżej z. 22, 2.
18. Rz 9. 22n.
19. 2 Tm 2, 20.

20. Super Joann. 26.

21. Mt 20, 14n.

art. 6

1. Ap 3, 11.

2. De Corrept. et Gratia 13.

3. Rz 8, 29.

4. glosa zwykła z Augustyna: De Dono Persev. 14.

5. a. 1.

6. z. 22, 4.

7. z. 14, 13 i z. 19. 8.

8. Job 34, 24.

9. z. 19. 3.

10. Patrz wyżej z. 14, 13 na 3.

art. 7

1. Pwt 1, 11, W.

2. Mt 7, 14.

3. De Corrept. et Gratia 13.

4. a. poprz.

5. z. 7, 4.

6. Rz 8, 28.

7. Modlitwa liturgiczna za żywych i zmarłych; patrz Łk 13, 23 nn.

art. 8

1. Rz 11, 34.; tłum. własne; patrz Iz 40, 13.

2. Rdz 25, 21.

3. 1 Sm 15, 29, W.

4. Rz 11, 29.

5. 2 p 1, 10, W; Łk 13, 24.

6. 1 Kor 3, 9.

7. Patrz wyżej z. 22, 3, odp.

8. z. 19, 6 i z. 22, 2 na 1.

ZAGADNIENIE 24

art. 1

1. Syr 24, 32, W.

2. 20 De Civ. Dei 14.

3. Ps 69 (68), 29.

4. Kassiodora.

5. z. 23, 4.

6. Prz 3, 1. 3.

7. 2 Tm 2, 19.

art. 2

1. J 6, 70.

2, 3. 4. art. poprz.

5. z. 12, 4 i z. 23, 1.

art. 3

1. 20 De Civ. Dei 15.

2. Ps 69 (68)n 29.

3. Ap 3, 5.

4. w odp.

ZAGADNIENIE 25

art. 1

1. 9 Metaphys. 9.

2. z. 3, 3, t. 1.

3. z. 14, 8 i z. 19, 4.

4. Ps 89 (88), 9.

5. z. 3, 1 i z. 4, 1. 2.

6. 5 Metaphys 12

art. 2

1. 3 Physic. 6.

2. 8 Physic. 10.

3. Augustynn 8 Super Gen. ad litt, 20 i 22.

4. 8 De Trin. 24.

5. a. poprz.

7. Tamże.

8. Tamże.

9. z. 3, 5.

art. 3

1. z. 2. 3 i z. 9, 1.

2. 2 Tm 2n 13.

3. Ongiś kolekta z 10 niedzieli po Zesłaniu.

4. 1 Kor 1. 20.

5. Łk 1, 37.

6. 5 Metaphys. 12.

7. w odp.

8. 4 Topic. 5.

9. z. 21, 4.

10. z. 14, 13 na 1.

art. 4

1. De Custodia Virginum, ad Eustoch., epist. 22.

2. a. poprz. i z. 7, 2 na 1.

3. 26 Contra Faustum 5.

4. 6 Ethic. 2.

art. 5

1. Mtn 26, 53.

2. z. 19, 3 i 4.

3. z. 21, 4.

4. Patrz 1. z. 105, 6. odp., t. 8.

5. 1. 6, 3 i 4, t. 1; z. 44, 4, t. 4.

6. z. 19, 3.

7. w odp.

8. a. 3.

art. 6

1. 2 (3) Contra Maximium 8.

2. Enchir. 10.

3. Ef 3. 20.

4. 8 Metaphys. 3.

5. w odp.

ZAGADNIENIE 26

art. 1

1. 3 De Consol. 2

2. 1 Ethic. 10.

3. 1 Tm6, 15.

4. z. 4, 2 na 1 i z. 13. 4.

5. Patrz 1. 77, 2, odp., t. 6.

6. z. 7, 1.

art. 2

1. De Hebdom.
2. 32 Moral. 6 (7).
3. Sermo 2 in Ps 90.
4. a. poprz.
5. Patrz wyżej z.19, 1, odp.; z. 78, 1 na 3, t. 6.
6. Patrz wyżej z. 14, 1, odp.
7. Patrz 1-2. 3, 3 i 4, t. 9, str. 64-69.

art. 3

1. z. 6, 2.
2. z. 11, 3.
3. 1 Kor 15, 41.
4. 5 Confess. 4.
5. 2 De Anima 4.
6. Patrz 1-2. 1, 8n odp., t. 9.
7. Patrz 12. 11, 3, t. 9, str. 212; z. 16, 3, str. 264n.

art. 4

1. z. 4, 2.
2. 3 De Consol. 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 13

/1 / Wstęp. Zagadnienie: Jak Boga nazywamy, jest logicznym następstwem poprzedniego zagadnienia: Jak Boga poznajemy; jest to ważne zagadnienie. Przecież nazwa oddaje pojęcie, jakie sobie myśl urabia o danej rzeczy. Każde poznanie, każda nauka oddaje swoje pojęcia nazwami, tworzy swoją własną, ściśle określoną, terminologię. Nie do pomyślenia jest wiedza bez odpowiednich nazw. Nazw używamy tak dla zwykłego oddawania pojęć, jak i dla ich przekazu, wymiany poglądów, oraz rozwoju w głąb i wszere. Nazwy raz nadane i ustalone są, walnym czynnikiem jedności między ludźmi i narodami - są wspólnym językiem.

Nazwy w naukach świeckich i codziennym życiu powstają i zanikają, co więcej: zmieniają, treść i znaczenie. W nauce o Bogu i w Kościele sprawa nazewnictwa jest niesłychanie ważna. Tu szczególnie ważny jest nie tylko odpowiedni dobór nazw i ustalenie ich znaczeń, ale i jednolitość w całym Kościele oraz ich niezmienność. Nazwy, terminologia teologiczna, były nieraz okazją, do sporów i rozłamów w Kościele; ale raz ustalone i przyjęte, są jednakowo rozumiane w całym Kościele i przez wieki; niezmienność dogmatów, jednolitość nauczania wiary, domagają się jednolitości i niezmienności nazw. (Patrz Sobór Wat. I Ses. III, D. 1800).

W zagadnieniu obecnym spotkamy ważne dla całej Sumy pojęcia; chodzi o tak podstawową naukę o orzekaniu nazw, zwłaszcza o analogii, stosunku, twórcy jednotypowym i różnotypowym itd.

Głównym źródłem dla tego zagadnienia stanowiło - dla św. Tomasza - dzieło przypisywane Dionizemu: *O nazwach Boga* - patrz t. 1, /28/.

W zagadnieniu obecnym chodzi nie tylko o nazwy rzeczownikowe Boga: Bóg, Jahwe, Pan itd. - no i zaimkowe - ale i o nazwy przymiotnikowe: dobry, mądry itp.

/2/ a. 1, zarz. 2. Nazwa oderwana oznacza formę poza, czy bez podmiotu; np. mądrość, białość itp.; nazwa konkretna oznacza dopełnika, czyli formę z jej podmiotem; np. mędrzec, bieluch czy bielinek itp. Nazwa w ogóle to głos czy wyraz oznaczający coś z umowy czy postanowienia - niezależnie od czasu. Nazwę, którą jest rzeczownik, można zastąpić zaimkiem wskazującym: ten, ów, itp., lub względnym: który, jaki itp. Czasownik to wyraz oznaczający coś z umowy czy postanowienia ze wskazaniem na czas; wiąże się z orzeczeniem. Imiesłów (np. biegnąc), choć wskazuje na czas, nie jest jednak czasownikiem, bo może być i podmiotem, i orzeczeniem zdania.

/3/ a. 1, odp. Należy dobrze utkwic sobie w myśli stale powtarzaną zasadę: Nazwy są znakami pojęć, a nie rzeczy. Pojęcia są podobieństwami rzeczy. A więc dopiero poprzez pojęcia myśli nazwa oznacza rzecz, tak bowiem rzecz nazywamy, jak ją pojmujemy; kolejność jest taka: rzecz, pojęcie, nazwa.

/4/ a. 1 na 2. Poznanie rodzime (*cognitio connaturalis*), to poznanie dostosowane do natury poznawcy; ponieważ człowiek ma naturę cielesno-duchową, dlatego i jego poznanie rodzime, swoiste dlań musi być dostosowane do takiej właśnie jego natury i odbywać się za pomocą zmysłów i myśli; dostosowanym przedmiotem, swoistym dla takiego poznania, są rzeczy materialne, złożone i doczesne, czyli mierzone czasem; takie zaś rzeczy istnieją konkretne nie i samoistnie jako całość zupełna - jako dopełniki (*completum subsistens*), co oznacza jestestwo złożone z materii i formy istniejące konkretnie i samoistnie, czyli całość czy skład z wszystkimi jednostkowymi cechami; forma jest tu tylko częścią; nie jest tym, co istnieje, ale tym, dzięki czemu coś istnieje. Zupełny byt samoistny (*completum subsistens*) - patrz 1. 75, 2 na 1. 2 oraz objaśnienia /7 / /6/. Skład (*compositum*) oznacza byt złożony z materii i formy.

/5/ a. 1 na 3. Osobnik (*suppositum*) z naturą np. człowiek; osobnik z określoną formą, np. czerwonoskóry.

/6/ a. 1 na 3. Zaimki wskazujące orzekające o Bogu; np. To On stworzył świat. Zaimki względne orzekające o Bogu; np. Któryś jest w niebie. Samoistnik - *subsistens*: to byt samoistny, samoistniejący.

/7/ a. 2, odp. Nazwy, które przeczą, np. nieskończony; nazwy, które wyrażają stosunek, np. Pan, Stworzyciel.

/8/ a. 2, odp. Boga nie wiąże z niczym i z nikim jakiś rzeczowy stosunek. To raczej wszystko inne - każde stworzenie - wiąże z Nim jakiś stosunek. O tym szeroko niżej w a. 7 i w traktacie *O Trójcy* (t. 3).

/9/ a. 2, odp. Rabin Mojżesz Majmonides (1135-1204); współczesny Awerroesowi; autor Przewodnika błędzących, silił się uzgodnić teologię żydowską z nauką Arystotelesa, którą pojmował po platońsku. Patrz także t. 1, /7/.

Rzecznikiem drugiej opinii był Orygenes i dzieło *O Przyczynach*. Patrz *De pot.* q. 7, a. 5, zarz. 4. 5.

/10/ a. 2, odp. Np. czemu nazwa "dobry" ma przysługiwać Bogu w sensie właściwym, a nazwa "gniewny" w sensie przenośnym.

/11/ a. 2, odp. Przymioty czy doskonałości czyste, a więc takien które w swoim pojęciu nie zawierają żadnej niedoskonałości, oznaczone bezwzględnyimi i twierdzącymi nazwami: dobry, mądry itp., są w Bogu: 1. formalnie, tzn. przysługują Bogu w sensie właściwym i oznaczają wprost Jego jestestwo, choć niedoskonale; 2. w zestawieniu z takowymi doskonałościami stworzeń, są w Nim w najwyższym stopniu i przede wszystkim; są więc - jak i On sam - nieskończone, czyli nie są skończone jak w stworzeniach (charakter negatywny!).

/12/ a. 3. Nazwa orzeka o Bogu w sensie właściwym gdy jej treść znajduje się w Bogu formalnie. Orzeka w sensie przenośnym, gdy jej treść formalnie znajduje się w rzeczach stworzonych. Przenoszenie bez zastrzeżeń na Boga nazw (i tego, co oznaczają) przysługujących właściwie i formalnie stworzeniom, prowadzi do antropomorfizmu, tj. do ujmowania Boga nazbyt po ludzku; przykładem mitologia i wierzenia Greków i Rzymian.

Artykuł wykazuje, że nie wszystkie nazwy Boga nadawane są przenośne i symboliczne, ale że istnieją i takie nazwy, które nadajemy Bogu prawdziwie, czyli w sensie właściwym.

/13/ a. 3. odp. Nazwy: mądry, dobry itp. w stworzeniach są jakościami - przypadłościami; przeto ich sposób bytowania w stworzeniach jest niedoskonały; przypadłość bowiem, jako że nie ma bytu samoistnego, zawiera niedoskonałość; atoli nazwy te w samej swej treści nie zawierają żadnej niedoskonałości - są czyste.

/14/ a. 4. Synonimy to różne nazwy wyrażające tę samą treść i oznaczające tę samą rzecz, np. spodnie, portki. Nazwy Boga: mądry, dobry itp. nie są synonimami, bo chociaż oznaczają tę samą rzecz - Boga, to jednak nie wyrażają tej samej treści; inną bowiem treść, czyli pojęcie wyraża nazwa "mądry", a inną nazwa "dobry".

Przymioty Boga oznaczone tymiż nazwami oznaczają tę samą rzecz: Boga z wszystkimi Jego doskonałościami! Nie różnią się rzeczowo ani między sobą, ani od samej istoty Bożej; każdy przymiot wyraźnie wymieniony czy nazwany zawiera w sobie włącznie, czyli niewyraźnie i inne przymioty, i samą istotę Bożą. Jedna niezłożona rzecz: Bóg, z racji złożonego sposobu naszego poznawania, jest ujmowana poprzez wiele pojęć, z których każde wyraża inną doskonałość: Jedna Rzecz sama w sobie daje podstawę nam do ujmowania jej wieloma pojęciami i oznaczania wieloma nazwami. Dzięki temu możemy tworzyć takie zdania o Bogu: Myśl Boga myśli, ale nie chce; wola Boga chce, ale nie myśli. A zatem nie to samo znaczy: Bóg jest mądry, co: Bóg jest dobry, sprawiedliwy itp.

Jan Szkot Eriugena, teolog z IX w. w Galii, Eckhart Jan († 1327), mistyk niemiecki i w ogóle nominaliści twierdzą, że między: Bóg jest "dobry", a "mądry" jest taka różnica, jak między "Tulusz", a "Cycero".

Jan XXII (r. 1329) potępił następujące zdanie Eckharta: "Bóg na wszelki sposób jest jeden; także według każdego ujmowania rozumu; i to tak jest jeden, że nie znajdziesz w Nim żadnej wielości ani w ujęciu myśli, ani poza nią. Ktokolwiek bowiem widzi dwa, lub dostrzega odrębność, już nie widzi Boga; Bóg bowiem jest jeden poza i ponad liczbą; nie stanowi też jedno z kimkolwiek. Wynika z tego, że w Bogu żadna odrębność ani nie może istnieć, ani nie da się pomyśleć, czy to będziemy brali pod uwagę naturę, czy Osoby: wszelka odrębność jest obca Bogu" (D. 523, 524).

/15/ a. 5. Nazwa jednoznaczna, to jedna nazwa orzekająca o wielu według tego samego znaczenia; w ten sposób orzekają powszechniki: rodzaj o gatunkach (np. "zwierzę" o psach, koniach itp.), gatunek o swoich jednostkach (np. "człowiek" o Piotrze, Ewie itp. Nazwa różnoznaczna to jedna nazwa orzekająca o wielu według zgola różnych znaczeń; np. "zgon" o skonaniu i o spędzie bydła.

/16/ a. 5, zarz. 1. Chodzi tu o dawne poglądy, według których ogień - jeden z elementów świata materialnego - powodował wszelkie ciepło na świecie - także i słońca. Według fizyki arystotelesowskiej, geocentrycznej - a więc i średniowiecznej - ciała dzielą się na: niebieskie i ziemskie, elementy proste - żywioły i ciała mieszane, ciała lekkie i ciężkie.

Ciała ziemskie - świat podksiężycowy (*mundus sublunaris*) składają się z czterech żywiołów: ziemia, woda, powietrze i ogień. Każde z nich ma swoje miejsce naturalne (*locus naturalis*), do którego ze swojej natury ciąży (*appetitu naturali*), by zachować równowagę zewnętrzną i wewnętrzną. Miejscem naturalnym ziemi jest jej dół - środek ziemi; wyżej woda, potem powietrze, u góry ogień. Każdy żywioł ciąży ku swojemu środkowi.

Ciała lekkie to: powietrze i ogień; ciała ciężkie to: ziemia i woda; ciała mieszane (*corpora mixta*) to ciała złożone z żywiołów. Żywioły (elementy) już nie mogą być rozłożone na dalsze składniki ani też nie są z innych, a wszystko z nich się może składać. O elementach w ogóle patrz 1. 66, 2; z. 68, 1 i 2; z. 71 na 1 i 2, t. 5. Ogień: patrz 1. 6, 3, t. 1; z. 67, 2 na 1 i 2; z. 68, 1, odp. i a. 2. odp. t. 5; 1-2. 35, 8, odp., t. 10, str. 158. Powietrze: 1. 66, 1, odp.; z. 68. 1. 3. 4; z. 69, 1 na 4. 5; z. 70, 1 odp., t. 5. Woda: 1. 66, 1; z. 68, 2. 3; z. 69, 1. 2; z. 70, 1; z. 71; z. 74, 1, odp. i a. 3 na 4, t. 5. Ziemia: 1. 66, 1; z. 67. 4; z. 69, 2. 4; z. 70, 1, odp.; z. 71 na 1. 2, t. 5.

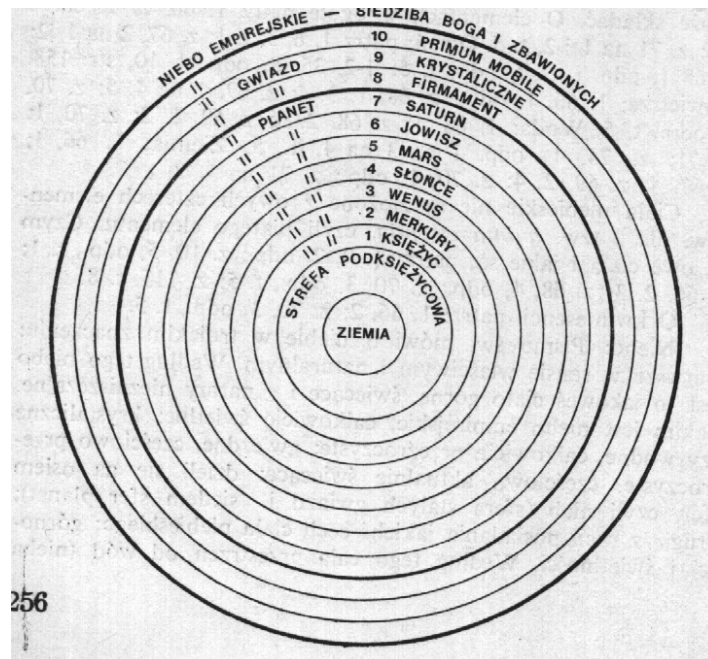
Cała niebieskie nie są złożone z owych czterech elementów, ale z tzw. *quinta essentia*, czyli piątego elementu. Czym są owe ciała i jakie są, patrz: 1. 9, 2, odp.; z. 10, 5, odp., t. 1; z. 66. 2. 3; z. 68, 4, odp.; z. 70, 3, odp., t. 5; z. 115, t. 8.

O kwintesencji patrz: 1, 66, 2; z. 70, 3, odp., t. 5.

Niebo: Pismo św. mówi o niebie w trojakim znaczeniu: pierwsze w sensie właściwym i naturalnym. Według tego niebo jest to jakoweś ciało górne, świecące i z natury niezniszczalne. Takim jest niebo empirejskie, całkowicie świetlne; krystaliczne czy wodne, całkowicie przezroczyste; gwiazdne, częściowo przezroczyste, częściowo aktualnie świecące: dzieli się na osiem sfer, czyli nieb (sfera stałych gwiazd i siedem sfer planet); drugie z racji posiadania jakichś cech ciała niebieskiego: górności i świetności. Według tego całą przestrzeń od wód (nieba wodnistego) po okrag księżyca Damascen dzieli na niebo powietrzne, gwiazdne i jeszcze jakieś wyższe, a Hraban Maur dzieli na niebo ogniowe i olimpijskie, eteryczne i powietrzne; trzecie w znaczeniu przenośnym: z powodu górności i świetności. Według tego niebem jest: Trójca Przenajświętsza, dobra duchowe stanowiące nagrodę zbawionych i widzenia nadprzyrodzone (l. 68, 4, odp.).

Kosmos - wszechświat jest to olbrzymia kula skończona, której środkiem jest ziemia; otaczają ją koncentryczne sfery coraz wyższe, według niżej załączonego rysunku. Ruch pochodzi od pierwszego nieporuszanego poruszyciela poprzez primum mobile i kolejne sfery aż do ziemi. Zaś wszelkie przemiany zachodzące na ziemi u roślin i zwierząt uzależnione są od słońca. (O tych sprawach będzie szeroko mowa l. 65-74, t. 5).

A oto kosmografia Arystotelesa według dzieła Piotra Apianusa *Cosmographia, per Gemma Phrysius restituta*, Antwerpia 1539 (Według A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, wyd. Pax. Warszawa 1960, tłum. z ang., t. 1, rys. 1. po str. 1 60).



256

/17/ a. 5, Wbrew 4. Treść istotna oznaczona nazwą to: określenie rzeczy; a wiadomo: określamy rzecz, podając jej rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową; np. człowiek, to "zwierzę" rozumne.

/18/ a. 5, *Wbrew* 5. Złoto, srebro, miedź itp. stanowią jeden rodzaj - metale. Nazwa "metal" orzeka jednoznacznie o złocie, srebrze, miedzi itp. Żelazo, kształt, barwa itp. nie stanowią jednego rodzaju; można je objąć nazwą "byt", ale ten nie jest rodzajem.

/19/ a. 5, odp. Błąd czterech wyrazów (*fallatia aequivocationis*) to stosowanie czy wprowadzenie nazw różnoznacznych w sylogizmie. W sylogizmie bowiem mają być trzy wyrazy; różnoznaczność wprowadza ich cztery. Patrz t. 1, /12/.

Orzekanie całkiem różnoznaczne zachodzi wtedy, gdy w rzeczach nazywanych jedną nazwą nie ma żadnej podstawy, żeby je tą samą nazwą nazywać; ot tak, jak "spęd" i "skonanie" noszą nazwę: "zgon". Arystoteles uważał, że analogia jest odmianą różnoznaczności, ale nie całkowicie.

/20/ a. 5, odp. Analogia to orzekanie wyrazu o różnych rzeczach, które wiąże ze sobą jakaś wspólna treść: nie zasadniczo ta sama - jak w orzekaniu jednoznacznym, nie zasadniczo różna - jak w orzekaniu różnoznacznym, ale ta sama pod jakimś względem, mianowicie albo według proporcji, albo według proporcjonalności, czyli podobieństwa:

Według proporcji, gdy treść wyrazu orzeka przede wszystkim i wewnątrznie o jednym, a o reszcie o tyle, o ile jakoś wiążą się z owym jednym; np. "zdrowy": orzeka przede wszystkim i wewnątrznie o ciele, a dopiero z kolei o wielu innych rzeczach zgoła różnych, o ile te rzeczy mają coś wspólnego ze zdrowiem ciała według proporcji; i tak wyraz "zdrowy" orzeka: o leku, klimacie, pokarmie itp., jako o przyczynie zdrowia; o moczu, cerze itp., jako o oznakach zdrowia.

Autor wylicza dwa typy tej analogii: wielu do jednego, jednego do drugiego.

Według proporcjonalności (*analogia proportionalitatis*), gdy w grę wchodzi podobieństwo między różnymi rzeczami: albo podobieństwo prawdziwe, gdy treść wyrażona nazwą znajduje się w tych, o których orzeka formalnie i prawdziwie oraz we właściwym sensie, jak np. wiedza, poznanie, dobroć, miłość itp.; albo podobieństwo przenośne, gdy treść wyrażona nazwą nie znajduje się formalnie, prawdziwie i właściwie w tym, o czym orzeka, ale znajduje się przenośnie; np. lew jest królem zwierząt, łąka się śmieje, Bóg jest gniewny itp.; ten drugi typ analogii mamy na uwadze, ilekroć mowa o podobieństwie stworzeń do Stwórcy; jest częstszy, szerszy i głębszy. Patrz z. 4, z. 13, 2. 3. 6. 5; z. 33, 3, t.3 /17/ /33/.

Nauka o analogii jest nader ważna dla teologii i dla rozumienia *Sumy*; by ją lepiej i pełniej ogarnąć, podaję naukę o analogii zawartą w dziele *De veritate* (q. 2, a. 11). Św. Tomasz tak pisze: "Czy wiedza orzeka różnoznacznie o wiedzy Boga i o wiedzy naszej? ... Odpowiadamy: Nazwa "wiedza" orzeka o wiedzy Boga i naszej: nie całkiem jednoznacznie, ani też zgoła różnoznacznie, ale według analogii czyli inaczej mówiąc z zachowaniem proporcji.

Trzeba bowiem wiedzieć, że zbieżność czy wspólność (*convenientia*) zachodząca w proporcji, jest dwojaka (a gdyby nie było jakiejś zbieżności czy wspólności rzeczowej między stworzeniem a Bogiem, istota Boga nie byłaby podobizną stworzeń; tym samym Bóg poznając swoją istotę nie poznawałby w niej stworzeń; także i my nie moglibyśmy dojść do poznania Boga ze stworzeń).

Stosownie do tego mamy też dwojaką wspólność czy zbieżność analogii:

Niekiedy owa zbieżność czy wspólność stron, między którymi zachodzi proporcja, polega na tym, że między obiema stronami istnieje określona odległość czy inny określony związek wzajemny; ot jak np. między dwa a jeden, bo dwa to podwojone jeden. Niekiedy zaś owa zbieżność czy wspólność istniejącą wzajem między dwiema stronami nie jest proporcją, ale raczej jest podobieństwem między dwiema proporcjami; w ten sposób "sześć" w tym zbiega się z "cztery", bo jak sześć to podwojone trzy, tak cztery to podwojone dwa.

Otóż pierwsza zbieżność czy wspólność to analogia proporcji, druga proporcjonalności.

Pierwszy typ zbieżności i zarazem orzekania analogicznego o dwóch stronach zachodzi tam, gdzie istnieje związek jednej strony z drugą. Tak to właśnie byt orzeka o jestestwie i przypadłości z racji związku zachodzącego między jestestwem a przypadłością, a "zdrowy" orzeka o moczu i o ciele z tej racji, że mocz ma jakoweś podobieństwo. tj. związek ze zdrowiem ciała. Niekiedy zaś mamy do czynienia z orzekaniem analogicznym drugiego typu zbieżności; tak np. nazwy "wzrok" używa się na oddanie wzroku cielesnego i myśli, a to dlatego, że jak wzrok jest w oku, tak myśl jest w umyśle czyli duszy.

A ponieważ, jeśli idzie o nazwy orzekające analogicznie według pierwszego typu, ów związek między tymi stronami, które z racji analogii mają coś wspólnego, musi być jakoś o kreślony, dlatego jest niemożliwe, by coś według tego, typu analogii orzekało o Bogu i o stworzeniu. Czemu? Bo żadne stworzenie nie ma takiego związku z Bogiem, poprzez który można by było określić doskonałość Bożą. Natomiast w drugim typie analogii żaden określony związek nie zachodzi między tymi stronami, które z racji analogii łączy coś wspólnego. Według tego też typu analogii nic nie stoi na przeszkodzie, by jakaś nazwa orzekała analogicznie o Bogu i o stworzeniu. Dzieje się to w dwojaki sposób:

Niekiedy bowiem nazwa ta zawiera w sobie coś takiego z głównego znaczenia, w czym nie można się dopatrzeć czegoś wspólnego, czyli zbieżności między Bogiem a stworzeniem nawet w drugim typie analogii,

tak ma się rzecz z wszystkimi nazwami, które orzekają o Bogu w znaczeniu symbolicznym, tj. przenośnym, np. Bóg jest lwem, słońcem itp. Wszak w określeniu tychże nazw mieści się materia, a tej w Bogu nie spotkasz.

Niekiedy zaś nazwa orzekająca wspólnie o Bogu i o stworzeniu nie zawiera w sobie nic takiego z głównego znaczenia, a raczej z tego, co głównie oznacza, co by mogło przekreślić ów drugi typ zbieżności czy wspólności między stworzeniem i Bogiem; należą tu te wszystkie nazwy, w których określeniu ani nie spotkasz braku, ani też nie zależą w istnieniu od materii, np. byt, dobro itp.

Ad 4 ... Nieskończona odległość dzieląca stworzenia od Boga nie przekreśla wspomnianego podobieństwa (tj. podobieństwa dwóch proporcji).

Ad 5 ... Odległość dzieląca stworzenie od Boga nie może przekreślić wspólności analogii.

Ad 6 ... Nazwa "wiedza" jest wspólna stworzeniu i Stwórcy do tego, w czym stworzenie naśladuje Stworzyciela.

/21/ a 5, odp. Między Bogiem a stworzeniem zachodzi tylko typ analogii jeden do drugiego. Nie może zachodzić typ: wielu do jednego, bo nie ma trzeciego wyrazu, który by się dał zestawić z Bogiem i stworzeniem. Gdyby takowy istniał, byłby nadrzędny, a tym samym przekreślone by zostało bezwzględne pierwszeństwo Boga: logiczne czy rzeczowe. Wiadomo bowiem, że wszystko, co jest poza Bogiem, zbiega się w jednym: stworzenie!

/22/ a. 5 na 1. Mając na uwadze orzeczenia same w sobie, nazwy różnoznacznne opierają się i sprowadzają do nazwy jednoznacznej; np. pies morski i pies domowy. Jednoznacznie orzeka pies domowy. Natomiast gdy bierzemy zespół orzeczeń i zestawiamy ze sobą, wówczas wszystkie nazwy jednoznaczne sprowadzają się nie do nazwy jednoznacznej, ale analogicznej, mianowicie do bytu. Podobnie jak twórca jednoskutkowy czy jednotypowy sprowadza się do twórcy różnotypowego.

Co to przyczyna powszechna i partykularna patrz t. 1, /37/.

Co to przyczyna różnotypowa i jednotypowa patrz t. 1, z. 4, 2. 3; z. 6, 2; /59/.

Co do uwagi w nawiasie patrz l. 104, 1, t. 8.

/23/ a. 6, odp. A więc nazwy istotowe, tj. oddające istotę Boga jako to: mądry, dobry itp., wyrażające doskonałości czyste, bez cienia niedoskonałości w swoim Pojęciu, przede wszystkim orzekają o Bogu, a dopiero z kolei o stworzeniach; są bowiem istotnie w Bogu, udziałowo w stworzeniach. W tym sensie wyraził się Chrystus: "Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg" (Mk 10, 18).

/24/ a. 7. Artykuł podaje naukę o stosunku. Znajomość stosunku jest wprost nieodzowna dla rozumienia *Sumy*, a zwłaszcza następnego traktatu: 0 Trójcy. Patrz t. 3 /13/ /11/.

/25/ a. 7, odp. Np. Koń jest koniem. Ogólnie: Każda rzecz jest tym, czym jest. To zasada tożsamości. Patrz niżej a. 12.

/26/ a. 7, odp. To twory rozumu; on też jest ich siedzibą; zajmuje się nimi logika.

/27/ a. 7, odp. Rzeczy w swoim bycie niezależnym od poznania, w swoim bycie obiektywnym i rzeczowym, to sfera istnienia, boć to , rzeczy przede wszystkim istnieją. A to, że je poznawca poznaje, że są poznawane, mają swoje istnienie poznawcze, subiektywne we władzy poznawczej, to rząd i sfera poznania.

/28/ a. 7 na 1. Poruszyciel - ruchadło, szef - podwładni itp. wskazują na czynność, bierność, stopień itp.; zasadniczo tylko z nazwy wydają się być stosunkami; faktycznie wskazują na rzecz, z którą jednak wiążą się jakoweś ustosunkowania czy powiązania takie czy inne.

/29 / a. 7 na 4. Każda nazwa wyrażająca stosunek, jakby echem przywodzi na myśl stronę przeciwstawną stosunku: żona przywodzi na myśl męża, dziecko rodziców.

Patrząc przez okno mknącego pociągu, mówię: drzewa uciekają, choć to faktycznie pociąg mknie; tak i tu. To nie w Bogu, ale z naszej strony istnieje stosunek; a że my się znajdujemy w stosunku do Boga, zdaje nam się, że i Bóg ma jakiś stosunek do stworzeń.

/30/ a. 8 na 2. Autor zaznacza, że nasze poznanie Boga, jakie rozumem osiągnąć zdołamy, ma charakter negatywny: poznajemy, czym Bóg nie jest (patrz wstęp do z. 3); nie jest to jednak poznanie prywatywne, tzn. pozbawiające nas faktycznie poznania Boga - jak twierdzi Plotyn; bo takie poznanie jest zwykłym agnostycyzmem. W adnotacjach do tego art. znajdujemy twierdzenie, że "pojęcia, jakie my sobie urabiamy o doskonałościach Bożych, są pozytywno-negatywne: wnoszą bowiem w Boga to, co przedstawiają (np. dobroć, życie itp.), jednakowoż nie w ten sposób, w jaki to znajduje się w stworzeniach". (*Summa Theol.*, Marietti, 1952, t. 1, str. 569).

/31/ a. 9, zarz. 2. Nazwy własne, np. Kraków, Mickiewicz itp., nadawane są poszczególnym jednostkom. Nazwy pospolite, np. miasto, rzeka itp., nadawane są zespołom jednakowych rzeczy.

/32/ a.9, odp. Jednostka poszczególna, poszczególnik, poszczegół (*singulare*) jest w sobie niepodzielony, od innych oddzielony, nie orzeka o wielu, a tylko o jednym, np. Piotr.

/33/ a. 9, odp. Podobieństwo do Boga - sedno mistyki chrześcijańskiej, racja analogii istniejącej między stworzeniem i Stwórcą, poznania: Boga ze stworzeń, stworzeń w istocie Boga - to ulubiony temat Autora stale się powtarzający. Patrz z. 4, 3; z. 12, 2. 5. 6; z. 33, 3; z. 41, 3; z. 43, 5 na 2, t. 3, /146/.

/34/ a. 10, zarz. 1. Żeby istniała sprzeczność między twierdzeniem a przeczeniem musi być jednoznaczność podmiotu i orzeczenia; np. Piotr biegnie, Piotr nie biegnie. Nie zachodzi sprzeczność, jeśli

zmienia się treść podmiotu lub orzeczenia; np. Piotr jest szefem, Piotr jest głupcem; koń biegnie, szafa nie biegnie. Tytuł artykułu dosłownie brzmi: Czy nazwa "Bóg" orzeka jednoznacznie o Bogu przez udział (czy uczestnictwo: *per participationem*), o Bogu według natury (*secundum naturam*) i według mniemania (*secundum opinionem*). Bóg według mniemania czy w mniemaniu innych oddają także wyrazem: Bóg rzekomy. Doroszewski (*Słownik Języka Polskiego*, t. 7, PAN 1965): "Rzekomy ... nie istniejący w rzeczywistości; wbrew stworzonym przez kogoś pozorom, nie będący takim, za jakiego go niektórzy uważają; pozorny, zmyślony, fałszywy".

/35/ a. 11, odp. Inne nazwy, np. dobry, prawda, jeden: są zamienne z bytem, czyli z "jestem". Ale żadna z nich nie jest tak podstawowa jak właśnie byt; owszem, są jego właściwościami nadrzędnymi, ale każda z nich dodaje do niego jakieś nowe ujęcie myślnie: ujmuje pod jakąś odrębną treścią, odrębną i od treści bytu, i od treści pozostałych nadrzędnych nazw; co innego bowiem oznacza: dobry, a co innego: prawda. Inne znów nazwy nie są tak powszechne, np. mądry.

/36/ a. 11 na 1. A więc nazwa "jestem" jest nadana Bogu według ujęcia: "Skąd się nazwa wywodzi", czyli od doskonałości istniejącej w stworzeniu, a pochodzącej od Boga, jaką jest: istnienie. Patrz na 3.

ZAGADNIENIE 14

/37/ Wstęp. To obszerne i tak ważne zagadnienie wiedzy Boga dzieli się na: A. Czy istnieje i czym jest wiedza Boga: a. 1. B. Przedmiot główny wiedzy Boga: a. 2. 3. 4. C. Przedmiot drugorzędny: a. 5-13. D. Charakter tejże wiedzy. a. 14-16.

Jest to zagadnienie: myślin poznania, wiedzy i mądrości Bożej.

/38/ a. 1, zarz. 1. Sprawność to pierwszy gatunek jakości; jest przysposobieniem jestestwa do doskonałego, sprawnego działania; o niej szeroko t. 11, 1-2, z. 49-54. Sprawność ma charakter czynny i bierny. Czynny (tzn. że jest urzeczywistnieniem), bo jest aktualizacją, doskonałością podmiotu i bo często faktycznie przejawia się w czynnościach. Bierny (tzn. że jest w możliwości), bo jest przejściem od nieposiadania do stopniowego jej nabycia i bo często już nabyta jest w stanie spoczynku, czyli w gotowości.

Art. ma na uwadze wiedzę w bardzo szerokim znaczeniu; tyle co: poznanie, myślenie Boga. Nie ujmuje więc wiedzy o ile przeciwstawia się mądrości, sztuce itd. Sobór Watykański I dogmatycznie określa istnienie wiedzy w Bogu: "Rzymski Kościół wierzy, że jest jeden Bóg o nieskończonej myśli" (D. 1782).

/39/ a. 1, odp. Chodzi o formę poznawczą, czyli podobiznę zastępczą rzeczy poznawanej, która jest we władzy poznawczej, stając się władzą aktualnie poznającą i stanowiąc z nią jedno. Patrz t. 1, /106/ /107/.

/40/ a. 1, odp. Jedność, jaką stanowi dusza z przedmiotem poznawczym - jako takim, jest większą niż między materią i formą, bo materia nie staje się formą, a dusza poznając staje się tym, co poznaje.

/41/ a. 1, odp. 18-ta teza tomistyczna opiewa: "Z niematerialności wynika koniecznie umysłowość (*intellectualitas*) i to tak dalece, że stopniowi oddalenia od materii odpowiada dokładnie stopień umysłowości".

/42/ a. 2. odp. Tzn. poznaje Siebie bezpośrednio, bez pośrednictwa myśli i podobizny, bez różnicy między poznawcą a przedmiotem. Bóg poznaje siebie: *Deus intelligit se*. Tu "*intelligere*" oddajemy przez "poznawać".

/43/ a. 2, odp. Władza poznawcza: myśl czy zmysł, gdy aktualnie nie zajmuje się przedmiotem, ale dopiero może to czynić, jest w możliwości; w takim razie władza poznawcza i przedmiot są czymś innym, nie są tym samym. Gdy zaś myśl czy zmysł aktualnie poznaje przedmiot, wówczas dzieje się tajemnicza rzecz: władza poznawcza i przedmiot są tym samym - oczywiście w sferze poznania. Patrz na 3 oraz 1. 55, 1 na 2, t. 4; 1. 85, 2 na 1; z. 87, 1 na 3, t. 7.

/44/ a. 2 na 1. Anioł i dusza odłączona od ciała - formy samoistne poznają wprost swoją istotę; "nawracają myślą ku niej". Także i dusza ludzka złączona z ciałem może drogą refleksji, niewprost poznawać siebie; a to dlatego, że nasza myśl, nie będąc związana z narządem cielesnym jako jego strona aktualizująca, może ocenić - badać siebie, swoją naturę, poprzez swój akt poznawczy.

Zmysł poznaje wprawdzie zjawiska zmysłowe i to, że je poznaje, ale nie nawraca zupełnie do swej natury, bo zgoła nie poznaje swojej natury. Narząd bowiem delesny nie może pośredniczyć między samym sobą a władzą zmysłową. O tym szeroko *De veritate*, 1, a. 9. Także niżej na 3 oraz 1. 87, t. 7.

/45/ a. 4. W każdym poznaniu jest: A. Ten, kto poznaje - poznawca. B. To, czym poznaje - władza poznawcza. C. Przedmiot poznania - to, co się poznaje. D. Czynność poznawcza: myśleć, czuć, poznawać. W człowieku wszystkie owe cztery czynniki różnią się rzeczowo między sobą. W Bogu nie! Jego myśl nie różni się od Jego jestestwa; nie jest bowiem przypadłością, jak u człowieka. Nie ma w Nim różnicy między poznawcą, a tym, co poznaje: jednym i drugim jest On sam; patrz art. 2.

Z kolei pytanie: Czy i między jestestwem Boga a Jego czynnością: "myśleć" zachodzi jakaś różnica. Odpowiedź jasna: Bóg to: "myśleć"! To samoistne myślenie. Jest to ujęcie Boga dynamiczne. Nie brak nawet było tomistów, którzy za najbardziej istotne stanowisko Boga uważali właśnie to, że jest samym myśleniem.

"Myślowy" to tyle, co: dotyczący myśli i myślenia; to przy miotnik od: myśl. "Myślny" to nie tylko myślowy, ale: li tylko wytworzony przez myśl i mający swój byt li tylko w myśli. Np. rodzaj, gatunek, niebyt

itp. To właśnie znaczy: różnica myślna lub pojęciowa, tzn. przez myśl tylko wytworzona i w niej tylko mająca swój byt, choć w oparciu o podstawę w rzeczy.

/46/ a. 4, odp. Wspaniała wypowiedź Arystotelesa: Bóg to samoistne myślenie, tak jak i: to najczystszy akt, rzeczywistość i samoistne istnienie, to światło żyjące. Bóg więc nie dokonuje refleksji nad swoim myśleniem, by poprzez nie nawracać ku swojej naturze. Patrz z. 18, 3, odp. 4, odp.

/47/ a. 4, odp. Jak forma naturalna jest racją istnienia, tak forma poznawcza jest racją poznawania. Jak forma niesie ze sobą istnienie, tak forma poznawcza niesie z sobą poznawanie. Jak forma czyni to, nadając sobie formę danej materii, tak forma poznawcza czyni to aktualizując, nadając formę władzy poznawczej. Poznanie więc to też jakaś postać istnienia; w Bogu znajduje ono swoją szczytową postać.

/48/ a. 4, odp. Owa jedność stanowi dla naszej myśli tajemnicę niezgłębianą. Nasza myśl może tylko wielorakimi pojęciami silić się poznawać niezmiernie bogactwo tejże jedności.

/49/ a. 5. Przedmiotem pierwszym, głównym myśli Boga jest sam Bóg. Patrz a. 2-4 oraz z. 12, 4, t. 1. Od art. 5 do 13 będzie mowa o tym: czy i jak Bóg poznaje inne niż On sam rzeczy (*alia a se*), czyli to wszystko, co nie jest Nim, co więc istnieje poza Nim w rzeczywistości czy w możności, co nie stanowi Jego istoty. Innymi słowy: czy i jak poznaje świat stworzony lub stwarzalny; i to jest dalszorzędnym przedmiotem myśli Boga. Patrz Syr 23, 20.

/50/ a. 5, odp. Odpowiedź jasna: inne niż On sam rzeczy Bóg poznaje w Samym Sobie a nie bezpośrednio wprost w nich samych. Moliniści są innego zdania; sądzą, że Bóg poznaje niektóre rzeczy bezpośrednio wprost w nich samych. Patrz niżej /68/.

/51/ a. 6, odp. Chodzi tu o Awerroesa (12 Metaph. 51) i Algazala. Z tego ich stanowiska płynie konieczny i niebezpieczny wniosek: Bóg nie rozacza opieki nad poszczegółami, ale tylko nad ogółami czy zespołami.

52/ a. 6, odp. A więc o ile każda rzecz ma swoją własną, odrębną od innych, właściwą sobie naturę.

/53/ a. 6, odp. Kto by np. gruntownie poznał środek, z którego mogą dobywać się nieskończone ilości linii, poznawałby tylko w ogólności możliwość ich dobywania się, ale nie poznawałby każdej z osobna - w swojej indywidualnej odrębności.

/54/ a. 6 na 3. Np. pojęcie konia nie może być treścią własną kamienia i człowieka, bo to różne rzeczy: nie da się ich zrównać. Wszystkie jednak rzeczy stworzone są zrównane pod jakimś względem, mianowicie że są stworzeniami, że od Boga mają każdą doskonałość.

/55/ a. 7. "*Utrum scientia Dei sit discursiva*". dosłownie: czy wiedza Boga jest dyskursywna - przesłankowa. Wiedza przesłankowa - *scientia discursiva* - to taka wiedza, która posługuje się przesłankami, a więc wnioskuje i rozumuje; tu myśl przebiega z jednego na drugie: z przyczyny do skutku i odwrotnie, z istoty do właściwości i przypadłości, i odwrotnie, z przesłanek do wniosku; jej owocem jest oczywistość pośrednia; jest przynależnością konieczną rozumu ludzkiego; nie spotkasz jej u anioła ani u Boga, którzy mają wiedzę bezpośrednią, intuitywną, bez biegu myśli, czyli wnioskowania.

/56/ a. 8. Czy wiedza Boża powoduje rzeczy, czy też jest spowodowana przez rzeczy? Oto pytanie zasadnicze. Doczekało się dwóch biegunowo przeciwnych odpowiedzi: pierwsza sformułowana w zarzucie 1. powiada: Wiedza Boża nie jest przyczyną rzeczy. To rzeczy ją powodują: ponieważ coś istnieje, Bóg to poznaje; w takim ujęciu wiedza Boża jest taką samą, jak i wiedza ludzka: jest spowodowana przez rzeczy. Tak pelagianie, semipelagianie i bodajże moliniści.

Druga, sformułowana we *Wbrew* powiada: Wiedza Boga w żadnym razie nie może być spowodowana; wiedza Boga jest przyczyną rzeczy przy współdziałaniu woli. Ponieważ Bóg wie, rzeczy istnieją; tak jak geniusz artysty jest przyczyną swego dzieła (szerzej o tym w następnym zagadnieniu: 0 ideach). Tak św. Augustyn i św. Tomasz.

Rozbieżność ta ukaże się jeszcze jaskrawiej w swoich następstwach: w nauce o poznawaniu przyszłych przygodników, nauce o przeznaczeniu i o łasce.

W artykule nie tylko chodzi o to, że wiedza Boga jest kierowniczką w tworzeniu rzeczy, ale że jest także ich przyczyną sprawczą przy współdziałaniu woli.

Nauka tego artykułu opiera się o liczne teksty Pisma św. Patrz choćby: Ps 33 (32), 6; 104 (103), 24; 136 (135), 5; Prz. 3, 3; Rdz 1, 3; Mdr 8, 6; J 1, 3; Hbr 1, 3. W księdze Judyty czytamy: "Tyś uczynił rzeczy wcześniejsze od tamtych, i tamte, i te, które będą później, także i terazniejsze, i te, które nastąpią i już się stały, i te, które masz w swoim zamyśle. I ukazały się te, któreś postanowił, i powiedziały: "Oto jesteśmy". Wszystkie bowiem Twoje drogi są przygotowane, a przewidziane Twoje wyroki" (9, 5-6).

Dla naszej epoki, racjonalizmu wybujałego, stawiającej rozum i jego nieograniczoną autonomię na czele, rozwoju myśli, wynalazczości, technologii i broni naukowych itp. pytanie to i taka odpowiedź na nie nie jest zaskakująca. Wszak żyjemy pod hasłem: Myśl to wszystko! Tylko myślenie ma przyszłość! Jakżeż często czyni się to bez dostrzegania woli, jej roli i ważności

/57/ a. 8, odp. Wiedza, no i myśl, zajmują się przeciwstawnikami (*opposita*): dobrem i złem, bytem i niebytem, w ogóle tym, co może być tak czy owak, tym, co możliwe, co może istnieć i tym, co istnieje. To wola przenosi rzecz ze sfery istoty, możliwości, w sferę istnienia - rzeczywistości.

/58/ a. 8, odp. Forma naturalna jest początkiem działania. gdyż są w niej siły dynamiczne: pochop czy pęd do działania; sam z siebie jest on ślepy. Forma myślowa jest początkiem działania, gdyż popycha ją do tego właśnie, a nie innego działania, siła dynamiczna: wolna wola, która nie jest ślepa.

Jeśli mówimy, że w artyście myśl jest początkiem działania, to tylko w charakterze przygotowania - pomysłu; bo co do wyboru i samego działania wola jest w nim początkiem działania. W działaniu bowiem ludzkim najpierw jest pomysł rzeczy, potem wybór woli, wreszcie nakaz; z tego pierwsze i trzecie należą do myśli. Jeśli idzie o Boga, to Jego wiedza jest przyczyną rzeczy jako ów nakaz poprzedzony wyborem czy wyrokiem woli. Patrz niżej art. 9 na 3.

Jak w działaniu ludzkim wzajemnie ząbają się i po sobie następują akty rozumu i woli, zwłaszcza: pomysł, wybór, nakaz, patrz 1-2. 12-16, t.9, str.207-286.

/59/ a. 8, odp. Co innego: to, co możliwe, a co innego: to, co istnieje; pierwsze jest rzeczą li tylko myśli i istoty Boga; drugie myśli Boga przy udziale woli; to wola wyrokuje o istnieniu: ona determinuje. Bóg więc nie działa koniecznością natury, ale myślą i wolą, a to coś doskonalszego. Jego działanie to nie jakaś konieczna emanacja Jego natury, ale rzecz myśli i woli. Pełne omówienie tego patrz z. 44, t. 4.

/60/ a. 8 na 1. Orygenes zasadniczo ma na uwadze grzech i chce wykazać, że wiedza Boga nie godzi w wolę człowieka; nie jest przyczyną grzechu, ale go dopuszcza.

/61/ a. 8 na 3. Rzeczy naturalne istnieją i są prawdziwe, o ile ziszczają w sobie swój praworzec w Bogu istniejący, czyli o ile noszą w sobie podobiznę idei, jaką Bóg powziął o nich. Patrz niżej z. 15 0 ideach i z. 16 0 prawdzie.

/62/ a. 9, odp. Wiedza patrzenia (*scientia visionis*) i wiedza gołego myślenia (*scientia simplicis intelligentiae*) to w Bogu jedna wiedza, z tym, że: pierwsza dotyczy tego, co istniało, istnieje i będzie istnieć; a więc co Bóg widzi w Swojej Istocie jako obecne w teraźniejszości - co widzi w wyrokach Swojej woli; ta wiedza pokrywa się ze *scientia approbationis*, czyli z wiedzą przy współudziale woli - przyczyny rzeczy, o czym była mowa w artykule poprzednim.

Druga dotyczy tego, co możliwe, co może istnieć, co Bóg widzi w Swojej istocie jako możliwym bez dołączenia Jego twórczej woli; to sfera gołego pomysłu poprzedzającego wejście woli - bez tegoż wejścia.

Możliwe - to, co może realnie istnieć, ale nigdy nie zaistnieje; może zaś zaistnieć to wszystko, co nie zawiera w sobie sprzeczności, a więc co może przybrać postać jakiegoś bytu.

/63/ a. 10 na 2. Bóg poznaje zło przyszłe, a więc grzechy, w tym swoim akcie woli, którym dopuszcza zło. Patrz art. poprz. na 3 oraz z. 19, 9 na 3; z. 22, 2 na 2; z. 23, 3; 1-2. 79, a. 4, t. 12, str. 140. O tym szeroko w *Komentarzu św. Tomasza do Mt 5, 31*. Przed tym aktem woli dopuszczającym zło, Bóg poznaje zło jako możliwe, a nie jako istniejące w przyszłości. Jaki jest udział Boga w akcie grzechu patrz- 1-2. 79, 1. 2. Tu Autor stawia sobie pytanie: Czy Bóg jest przyczyną grzechu (a. 1); czy czynność zawarta w grzechu pochodzi od Boga (a. 2), t. 12, str. 133-138.

Zło, więc i grzech, ma swoje wytłumaczenie: A. W samej swojej istocie, gdyż jest utratą czy brakiem dobra należącego. B. Ze strony podmiotu, bo stworzenie z natury swojej nie może być najdoskonalsze, a tym samym jest ułomne. C. Ze strony dopustu Boga, który to dopust nie jest przyczyną, a tylko *conditio sine qua non*, czyli woli dopuszczającej zło, która też zdoła wyprowadzić z niego większe dobro. Patrz 3. 1, 3 na 3, t. 24, str. 20. Bóg więc nie jest przyczyną grzechu jako takiego ani wprost, ani niewprost.

/64/ a. 11, odp. Empedokles filozof z Agrigentum na Sycylii (ok. 490-430 przed Chr.) n uznawał cztery żywioły jako bezwładną masę poruszaną przez dwie wieczne siły: miłość i niezgodę.

/65/ a. 11, odp. Wprawdzie materia jest czystą możliwością, jest jednak jakimś bytem; nie jest nicością; musi więc zależeć od Boga w istnieniu i zachowaniu; a ponieważ materia sama nie istnieje, ale zawsze w jakiejś postaci, jest przeciw pierwiastkiem ujednostkowienia, czyli rozdrobnienia na poszczególne, dlatego wiedza Boża rozciąga się i na nie. Patrz na 3.

/66/ a. 11, odp. Gdyby mpp. rzeźbiarz był twórcą i marmuru, który mu służy za materiał do dzieła, i formy, jaką mu nadaje, gdyby był twórcą wspólnego materiału, z którego jest marmur, drewno, żelazo, brąz itp. musiałby ów rzeźbiarz mieć ideę tego materiału.

/67/ a. 12. Czy może np. znać wszystkie dni po sobie następujące? Wszystkie liczby? Myśli istot wiekuiście istniejących: ludzi i aniołów? Odpowiedź twierdząca zarówno co do wiedzy patrzenia, jak i wiedzy gołego myślenia.

/68/ a. 13. Nauka Kościoła: Synod w Valence (855 r.). tak uczy: "Bóg przewiduje i przewidział od wieków czyny dobre, jakie wykonane będą przez dobrych i złe - wykonywane przez złych" (kan. 2, D. 321). Sykstus IV potępił szereg wypowiedzi Piotra de Rivon profesora łonańskiego dotyczących prawdziwości przyszłych przygodników (Bulla *Ad Christi vicarii*, 1474 r. D. 719-723). Sobór Wat. I. (1870). "Wszystko zaś, co Bóg stworzył, to opatrnością swoją zachowuje i wszystkim rządzi, "dosięgając od końca do końca mocno i urządzając wszystko wdzięcznie" (Mdr 8, 1), bo "wszystkie rzeczy odsłonięte są i odkryte oczom Jego" (Hbr 4n 13), nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń" (D. 1784).

Przygodniki (*contingentia*) w ogóle: to, co może być lub nie być, istnieć lub nie; co zależne od przyczyn bliższych niekoniecznych lub mogących doznać przeszkody w powodowaniu skutków, a więc i przyczyn wolnych. Przeciwnością tego są konieczniki (*necessaria*), to, co nie może nie być.

Artykuł mówi o przygodnikach przyszłych. W ogóle fakt przyszły oznacza to, co jest postanowione, zdeterminowane w swoich przyczynach, by się pojawiło w następnym czasie. Różni się od tego, co jeszcze nie jest zdeterminowane, zawyrokowane w swoich przyczynach, a co jedynie może być, a więc od tego, co możliwe; i od tego, co już istnieje, co już przyczyna ziszcza, co więc z masy możliwości zostało wybrane i urzeczywistnione.

Fakt przyszły jest albo konieczny, albo przygodny. Jest konieczny, gdy z natury swojej, z przyczyn koniecznych pojawi się w przyszłym czasie bez naturalnych przeszkód, np. że jutro wszędzie słońce. Jest przygodny w ścisłym sensie, gdy z natury swojej zachowuje się obojętnie wobec istnienia lub nie istnienia, tzn. natura jego nie wskazuje na to, że ma istnieć lub nie istnieć; należy tu np. wszystko, co zależy od wolnej woli; w szerszym sensie, gdy z natury swojej wskazuje na istnienie, ale doznaje przeszkody z naturalnych przyczyn. Tak np. o człowieku zdrowym powiadamy: będzie długo żył.

Fakt ściśle przygodny może być bezwarunkowy, gdy mu nie postawiono żadnego warunku; np. po ukończeniu służby wojskowej wstąpię do zakonu (*futura*); lub warunkowy, gdy jego spełnienie uzależniono od postawionego warunku: co by było, gdyby było; np. co by było, gdyby Batory nie umarł; gdybyś się znalazł w takich okolicznościach jak byś postąpił? O tych ostatnich mówi Autor w z. 19, 7 na 2; 2-2. 171, 6 na 2; z. 174, 1, t. 23 (*futuribilia*). Patrz G. Lagrange, *De Deo uno*, Paris 1938, str. 349, 369 nast.

W artykule chodzi o przyszłe bezwarunkowe przygodniki, fakty zależne od wolnej woli lub innych przyczyn niekoniecznych. Są one wobec swoich bezpośrednich przyczyn przyszłe, ale wobec Boga są obecne w teraźniejszości, chociaż nie są jeszcze przez swoją przyczynę bezpośrednią postanowione.

Chodzi o to, czy i jak Bóg poznaje przyszłe przygodniki; czy Jego wiedza konieczna i wieczna nie niweczy ich przygodności i wolności. Trudność tkwi w tym, że wszystko, co Bóg wie, istnieje koniecznie, i że wiedza Boża, która jest konieczna, jest przyczyną rzeczy. Czyżby więc fakty przyszłe traciły przez to swoją przygodność?

Artykuł obecny to istne kłębowisko zdań i opinii. Jak żywo tą sprawą interesowali się w przeszłości różni myśliciele, świadczą o tym następujące błędy i odchylenia: Stoicy, husyci, kalwini i inni zaprzeczali istnieniu wolności woli człowieka właśnie dlatego, że Bóg z góry wie o przyszłych wszystkich aktach woli ludzkiej, a ta wiedza Jego jest konieczna.

Cycero, nie umiając pogodzić koniecznej wiedzy Boga z wolnością naszej woli, by zachować tę drugą, zaprzeczył istnieniu w Bogu wiedzy o przyszłych przygodnikach. Także postąpili: Günther († 1863) i Marcjon - gnostyk II w. po Chr. (Patrz Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, str. 85, Lwów 1933).

Socynianie (od Sozzini Faust † 1604, przybyłego do Polski z Włoch), polscy arianie czy antytrynitarze, twierdzili, że Bóg jedynie przypuszcza, jak będzie ten i ów postępował. Jego wiedza o przyszłych przygodnikach ma charakter przypuszczenia (tamże, t. II, str. 158, 269).

Molinieści tak twierdzą: Św. Tomasz w tym artykule mówiąc o poznaniu przyszłych przygodników, nic nie wspomina o wyroku woli Bożej decydującej o tychże przygodnikach, a w których to Bóg ponawiałby je; mówi tylko o ich obecności i teraźniejszości wobec Boga; a więc Bóg poznaje te przygodniki nie w wyroku woli Bożej, przesądzającej o ich istnieniu; poznanie ich nie zakłada jakiegось wejścia woli. Według nich Bóg przed wejściem przesądzającym Swojej woli w sposób pewny widzi odwiecznie przyszłe warunkowe wolne fakty: co by było, gdyby było; co by uczynił Piotr, co by wybrał swoją wolną wolą, gdyby się znalazł w tych oto okolicznościach; i dopiero w oparciu o te wiadomości wyrokuje: człowiek ma się znaleźć w tych oto okolicznościach; a więc najpierw przewidzenie, jak człowiek postąpi, a potem determinacja, wyrok woli Boga.

Molina bowiem wyodrębnia w Bogu trojaką wiedzę: pierwszą, czysto naturalną, która w Bogu w żadnym razie nie może być inaczej, dotyczy bowiem tego, co konieczne i możliwe; drugą, czysto wolną, która dotyczy przyszłych bezwzględnych przygodników; Bóg poznaje je po wejściu Swojej woli; trzecią, pośrednią (*scientia media*), którą Bóg Swoim najwyższym i niezbadanym spojrzeniem spogląda na wolną wolę każdego i widzi w Swojej istocie to, co kto swoją wrodzoną wolną wolą uczyni, znalazłszy się w tych czy innych okolicznościach, nawet gdyby były nieskończone; ta wiedza dotyczy przyszłych warunkowych przygodników (*futuribilia*).

Faktycznie w tym artykule św. Tomasz nie mówi o wejściu woli i o wyroku, poprzez który Bóg widziałby przyszłe przygodniki. Trzeba jednak brać naukę Autora całościowo. Kto bowiem czyta uważnie zagadnienie za zagadnieniem artykuł za artykułem i śledzi jego myśl, łatwo dostrzeże mylność stanowiska molinistów. Z nauki św. Tomasza jasno widać, że: A. Bóg poznaje to, co ma istnieć, wiedzą patrzenia w Swojej istocie jako w przyczynie, co domaga się wejścia woli, jej wyroku; bez niego jest tylko wiedza gołego myślenia dotycząca tego, co możliwe; wiedza bowiem Boża jest przyczyną rzeczy przy współdziałaniu woli; patrz a. 5, 8 oraz z. 14, 8; z. 16, 7 na 3; z. 19, 4, 8; z. 22, 2 na 4; z. 103, 8; z. 105, 4. t. 8. B. Św. Tomasz zgłębia o jakiejś wiedzy pośredniej nie wspomina, ani też czegoś takiego z myśli ujawnionej w swoich dziełach wyczytać nie

sposób. C. Św. Tomasz podkreśla mocno, że wiedza Boga jest całkowicie niezależna: nie jest spowodowana przez rzeczy, ale jest ich przyczyną.

/69/ a. 13, odp. *Cognitio coniecturalis*: poznanie prawdopodobne, przypuszczenie; w przeciwieństwie do poznania pewnego, wynikającego z pewnych przesłanek, jak w sylogizmie. Patrz z. 12, 7; t. 1; /12/ /21/ /34/ /115/; z. 86, 3. 4. t. 6. Św. Tomasz odrzuca twierdzenie, że świat jest ujęty w łańcuch przyczyn koniecznych zawierających w sobie wszystkie działania i skutki naturalne i wolne, ot tak, jak w zegarku zespół kółek i innych urządzeń. Odrzuca determinizm świata. O determinizmie patrz Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 3, str. 575, Warszawa 1958.

/70 / a. 13 na 3. W innym swoim dziele Autor tak pisze: "Jeśli mówimy, że przygodnik, o którym Bóg wie, jest konieczny w wiedzy Bożej, to jest nim takowym o tyle tylko, o ile Bóg go widzi jako obecnego przed sobą, a nie jako przyszłego; tak poznany przez Boga przygodnik nie wynosi stąd jakiejś konieczności, żeby o nim można było powiedzieć: koniecznie się pojawi; pojawienie się bowiem dotyczy przeszłości, a to, co jest obecne, nie może się znowu pojawić; prawdą jest bowiem, że już się pojawiło, i to jest konieczne" (*De veritate* z. 2, a. 12 na 3).

"Zdanie: Wszystkon co Bóg wie, jest konieczne, ma dwojaki sens; albo chodzi o powiedzenie (*de dicto*), albo o rzecz (*de re*); jeśli o powiedzenie, wtedy jest brane w sensie łącznym i jest prawdziwe; ma bowiem sens: Wszystko, co Bóg wie, istnieje koniecznie; bo nie może tak być, żeby Bóg wiedział, że coś istnieje, a to nie istniało; jeśli o rzecz, wtedy ma sens rozłączny i jest błędne; ma bowiem sens: To, o czym Bóg wie, istnieje w sposób konieczny; wszak nie dlatego rzeczy pojawiają się w sposób konieczny, że Bóg wie o nich." (*Devitate*, z. 1, a. 12 na 4).

Gwoli lepszego zrozumienia wyjaśniamy: A. Zdanie: Co Bóg wie, istnieje koniecznie, jest zdaniem modalnym, czyli zdaniem, w którym wskazany jest sposób podmiotu, orzeczenia lub ich łączności. "Co Bóg wie, istnieje" jest powiedzeniem; "koniecznie" jest sposobem (*modus*). B. Konieczność jest albo bezwzględna - bezwarunkowa, bez podania jakowegoś zastrzeżenia czy warunku; dotyczy tego, co konieczne, a więc i faktów, np. Sokrates siedzi; albo warunkowa, z założeniem czegoś, np. Sokrates siedzi, póki siedzi. Że siedzi jest faktem i to koniecznym. Ale jest i zarazem przygodnym boć to z wolnej woli siedzi. Pierwsza jest brana w sensie rozłącznym, odłącznie od założenia, warunku: póki, jeśli, o ile itp.; bierze goły fakt: Sokrates siedzi. Druga jest brana w sensie łącznym łącznie z warunkiem czy założeniem: Póki, o ile, jeśli itp. C. Sens łączny zachodzi wtedy, gdy w podmiocie jednym spotykają się dwa sposoby czy formy istnienia: zgodne czy niezgodne; np. Sokrates siedzi i czyta; Sokrates siedzi i stoi. Ostatnie zdanie jest prawdziwe lub nie zależnie od tego, czy jest brane w sensie łącznym, czy też rozłącznym. Sens rozłączny zachodzi wtedy, gdy w jednym podmiocie spotykają się niezgodne formy istnienia nie naraz, ale jedna po drugiej, np. Sokrates siedzi i stoi; najpierw siedzi, potem stoi.

Jądro odpowiedzi znajduje się w następującym zdaniu: "Wszystko, co Bóg wie, musi koniecznie istnieć takim sposobem, jakim podpada pod wiedzę Boga; nie musi zaś istnieć bezwzględnie konieczne, jeśli się to ujmuje w odniesieniu do ich własnych, bliskich przyczyn. A podpada pod tę wiedzę i każda rzecz, i sposób jej istnienia. Patrz z. 19, 8; z. 22, 4; wiedza Boga nie narzuca przecież konieczności rzeczom.

W sensie rozłącznym zdanie nasze jest bezwzględnie konieczne, odłącza od założenia a, a podaje sam goły fakt, który jest zawsze konieczny. Jeśli sobie uprzytomnimy, że konieczność dotyczy prawdy, a tu chodzi o poznanie Boga, a więc i o prawdę, jasno widać, że w sensie tym, zdanie nasze jest błędne, ów fakt traci przygodność, Bóg poznawałby to, co jest przygodne, jako bezwzględnie konieczne.

W sensie łącznym zdanie jest prawdziwe, łączy założenie: o ile, póki itp.; wówczas przygodnik zachowuje swój charakter i właśnie jako taki podpada pod wiedzę Boga; wiedza Boga o nim jest konieczna, a przygodnik zostaje przygodnikiem, bo podpada pod nią właśnie jak o przygodnik.

Warto przeczytać, co o tym pisze Boecjusz, w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przekł. W. Olszewski, PWN 1962, Księga piątą 6, str. 141-147 Zwłaszcza str. 144-145.

/71/ a. 13 na 3. Bo gdy się nim myśl zajmuje, czyli jako przedmiot poznawczy ma w myśli byt niematerialny; wszak każde poznanie dokonuje się na sposób poznawczy. - Artykuł daje jasną odpowiedź na postawione sobie pytanie: A. Bóg w sposób pewny poznaje przyszłe przygodniki, bo zna wszystko, co leży w mocy każdego stworzenia: a wiele z tego, to przyszłe przygodniki; B. Bóg poznaje je jako obecne teraz przed Sobą.

/72/ a. 14. *Enuntiatio* - wypowiedzi i sądy, a więc wypowiedziane mową zdanie wyrażające prawdę i sąd. *Propositio* raczej oznacza zdanie w dowodzeniu - tyle, co przesłanka w dowodzie.

/72a/ a. 15. Podlega zmianom, zmiennie, niezmiennie itd. tak oddaję w tym wypadku na polskie łaciński termin: *variabilis, variabiliter* itd. Innym polskim wyrazem, w przybliżeniu oddającym ten wyraz łaciński, jest być może: rozmaity, mieć się rozmaicie. Zasadniczo jednak polski wyraz: zmiana, zmieniać się itd odpowiada łacińskiemu: *mutor, mutatio* itd. Ot, trudności językowe.

ZAGADNIENIE 15

/73/ a. 1, odp. Idea jest początkiem poznania jako pomysł (*ratio rerum in mente*); jest początkiem działania, czyli dokonywania rzeczy jako ich wzorzec (*exemplar*).

/74/ a. 1 na 1. Według Platona idee istnieją poza rzeczą i poza myślą; mają samoistne istnienie; tak przynajmniej ujmował pogląd Platona Arystoteles i tenże pogląd zwalczał; i tak też za nim ujmuje Autor. Dzisiejsi historycy filozofii raczej są zdania, iż Platon nie był sam zdecydowany, czy istnieją w myśli, czy poza nią (patrz Tatarkiewicz *Historia Filozofii*, t. 1, str. 111 nast. Warszawa 1958). Augustyn idee Platona umieścił w Bogu i w myśli. Po tej linii idzie św. Tomasz. Patrz 1. 6, 4. t. 1; z. 29, 2 na 4, t. 3.

/75/ a. 2, zarz. 4. Nierodzenie - to Bóg Ojciec; rodzenie - to Syn Boży; pochodzenie - to Duch Święty.

/76/ a. 2, odp. Skutek ma podwójny cel: wewnętrzny i zewnętrzny; np. celem wewnętrznym wojska jest jego ład, karność, spoiistość, organizacja, przysposobienie umysłowe i zawodowe; celem zewnętrznym jest obrona kraju ewentualnie na-

wet walka. Celem wewnętrznym wszechświata, jego największym dobrem, jest ład w nim panujący; celem zewnętrznym jest ujawnienie Boskich doskonałości.

/77/ a. 2, odp. Idee w Bogu nie są tym, czym są w nas różne pojęcia rzeczy; u nas jest ich wiele, w Bogu jest jedna: jest nią istota Boga; wykluczona jest więc wielość pojęć i wielość idei od tej strony. Wielość idei w Bogu jest od strony przedmiotu. Patrz Tomasa *De veritate*, z. 3, a. 2 i na 8.

/78/ a. 2 na 4. Owa wielość, owe ustosunkowania są w Bogu wieczne i stanowią istotę Bożą. Myśl Boga poznaje je jako to, co stworzenia w rozmaity sposób naśladują, odzwierciedlają czy w części posiadają.

/79/ a. 3 na 3. A więc nie ma osobnej idei materii pierwszej, ale łącznie z ideą składu materii z formą. Według Platona trzy rzeczy istnieją odwiecznie: Demiurg (budowniczy świata), idee i materia pierwsza. Demiurg zbudował świat z materii. Patrz Tatarkiewicz dz. cyt., str. 117.

ZAGADNIENIE 16

/80/ a. 1. Stale spotykać się będziemy z dwoma wyrażeniami: *veritas* i *verum*. Pierwsze tłumacząc: prawda; drugie to, co prawdziwe, prawda, jakby jakiś "prawdziwek"; przyznaję, że to niezadawalące oddanie. To co prawdziwe jest takie dzięki prawdzie. Chodzi o to, że w pierwszym razie mamy do czynienia z pojęciem oderwanym, w drugim z rzeczą konkretną. Podobnie ma się sprawa z podobnymi wyrazami: *falsum* - to co fałszywe, mylne; *falsitas* - mylność, fałszywość; *bonum* - dobro; *bonitas* - dobroć; *ens* - byt; *entitas* - bytowość, *unum* jedno; *unitas* - jeedność. Nie ma w naszym języku odpowiedniego wyrazu na łacińskie "*verum*". Istnieje wprawdzie wyraz "prawdziwość", ale jest to również abstrakt od "*verus*" - prawdziwy. Wyraz nprawdziwość, byłby najlepszy dla oddania łacińskiego "*veritas*" ale w naszym języku utarł się wyraz "prawda" na "*veritas*" i bodajże na "*verum*". A więc: *verum* - to co prawdziwe, prawda; *verus* - prawdziwy; *veritas* - prawda, prawdziwość: zależnie od kontekstu.

/81/ a. 1, zarz. 2. "To prawdziwe, co się widzi", a widzi się świat zjawiskowy. Jakże często ten pogląd spotykamy w historii filozofii; głosili go sceptycy w starożytności, fenomenaliści, agnostycy itp. w nowoczesności. Patrz Tatarkiewicz t. 3, str. 580. O agnostycyzmie patrz t. 1 *Sumy*, obj. /35/. Sobór Wat II tak o tym pisze: "Dzisiejszy postęp nauk i umiejętności technicznych, które mocą własnej metody nie mogą dotrzeć do najgłębszych podstaw rzeczy, sprzyjać może pewnemu fenomenalizmowi i agnostycyzmowi, jeżeli metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uznają się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy". (*Kościół w świecie*, nr 57).

/82/ a. 1, zarz. 3. "*Propter quod unumquodque tale et illud magis*"; jeśli ktoś jest taki czy owaki dzięki czemuś innemu, to jasne, że ów ktoś inny jest jeszcze bardziej taki, czy owaki. Np. jeśli pokój jest ciepły dzięki ogrzewaniu pieca, to ów piec jest jeszcze bardziej ciepły. Można i tak przetłumaczyć: to, co powoduje, pocześniejsze i zasobniejsze jest niż to, co jest spowodowane. Np. jeśli ziemia jest widna dzięki słońcu, to chyba samo słońce jest jeszcze bardziej widne.

/83/ a. 1, odp. Innymi słowy: Mowa jest prawdziwa, jeśli jest znakiem prawdziwego sądu.

/84/ a. 1, odp. Prawda ontologiczna, nadrzędna, transcendentalna, to zgodność rzeczy z myślą; rzecz bowiem sama z siebie nie jest prawdziwą; jest takową o ile jest poznawalna, a więc ma stosunek do jakiejś myśli lub o ile jest poznawana jako zgodna ze swoim wzorcem istniejącym w umyśle tworzącym ją. Prawda logiczna, formalna, to zgodność myśli z rzeczą, czyli to zgodność tego, co myśl poznaje o rzeczy, z samą rzeczą istniejącą niezależnie od myśli.

/85/ a. 1 na 2. Starożytni filozofowie lub naturaliści to bodajże filozofowie z czasów przed Sokratesem.

/86/ a. 1 na 3. A więc prawda jest przede wszystkim w myśli; tak jak zdrowie jest przede wszystkim w ciele; dopiero od prawdy myśli rzeczy otrzymują nazwę: prawdziwe; tak jak od zdrowia ciała: lek, klimat i in. otrzymują nazwę: zdrowe Rzeczy bowiem same w sobie przede wszystkim: istnieją! A są prawdziwe o ile odpowiadają myśli: myśli naszej, co dla nich jest czymś drugorzędnym; przede wszystkim bowiem są prawdziwe, bo odpowiadają myśli twórczej Boga.

/87/ a 2. Nasza myśl ma trzy czynności czy etapy postępowania: A. Tworzenie pojęć, czyli urabianie sobie pojęcia o rzeczy: czym jest; tu rozum bada przyczyny, właściwości powiązania rzeczy, zwłaszcza jej sedno. B. Tworzenie sądów, czyli zestawianie pojęć: łączenie lub odłączanie ich od siebie: czy orzeczenie łączy się, czy też nie z podmiotem; i to właśnie jest myśl łącząca i odłączająca, twierdząca lub przecząca. C. Wnioskowanie czy rozumowanie gwoili wyciągania wniosków nowych i ich udowodnienia; tu w grę wchodzi zespoły sądów. Artykuł pyta, czy prawda istnieje w pierwszej czy też w drugiej czynności myśli: W pojęciach, czy też w sądach.

/88/ a. 2, zarz. 2. Izaak ben Salomon Izraelin filozof żydowski z Egiptu (845-940). autor dzieła *De definitionibus* (0 określeniach). Jego określenie prawdy jest szerokie; obejmuje prawdę i ontologiczną i logiczną, ale badażę tylko od strony podmiotu, myśli, a nie od strony rzeczy.

/89/ a 2, odp. Nie chodzi tu o zwykłą refleksję nad swoim aktem poznawczym, ale o poznanie zgodności myśli z rzeczą: że rzecz jest taka, jaka jest postać poznawcza otrzymana z jej poznania; a więc prawda poznana jako taka; jest to więc jakowaś postać sprawdzania. Wzrok widzi, ale nie wie co to znaczy widzieć; wrażenia. jakie ma o danej rzeczy, pokrywają się z nią, ale nie ma świadomości, że tak jest. Rzecz poznawana jest w zmyśle, ale nie jako poznawana; zmysł nie może sądzić o swoim poznaniu; nie może zestawić swojego poznania z rzeczą poznana. Samo więc poznanie rzeczy, nawet prawdziwe, jeszcze nie jest prawdą; dopiero sąd o tym: poznanie zgodności jest prawdą.

/90/ a. 2, odp. W myśli pojmującej istotę rzeczy prawda znajduje się li tylko niedoskonale i zaczątkowo, jako że pojęcie stanowi materiał dla sądów, w których dopiero prawda istotnie się znajduje.

/91/a. 3. Innymi słowy: Czy to co prawdziwe i byt są zamienne? Czy każdy byt jest tym, co prawdziwe, a co prawdziwe jest bytem?

/92/ a. 3, odp. Dzięki zdolności poznawania dusza jest poniekąd wszystkim, całym światem. Czemu? Bo: A. Aktualnym aktem poznawczym staje się tym, co aktualnie poznaje. B. Za przedmiot poznania ma wszelki byt. C. Aktem poznawczym może stać się każdą rzeczą może ją poznać.

/93/ a. 3 na 2. Niebył jako taki nie jest czymś; dlatego nie jest tym co prawdziwe; wszelako nasza myśl ujmuje go na sposób bytu; i w tym charakterze jest bytem myślnym, mającym swoje istnienie li tylko w myśli; i z tego tytułu jak jest bytem myślnym, tak też jest i prawdziwy w gołym ujęciu myśli. Patrz z. 11, 2 na 1, t. 1.

/94/ a. 3 na 3. Prawda - podobnie jak i dobro, jedno, rzecz, coś - jest właściwością bytu. Prawda więc jest powszechną właściwością każdego bytu; bez niej byt nie stanie się doskonałością myśli. Kolejność bytu i jego poznawalności jest taka: A. U podstaw byt. B. Byt może być poznawalnym może stać się bogactwem myśli, dzięki czemu otrzymuje miano: prawdziwy; nazwę bowiem prawdziwy byt otrzymuje wtedy, gdy się myśl nim zajmuje, lub może zająć. Wszak od myśli idzie nazwa "prawdziwy" na byt poznawany. C. Byt jest aktualnie myślą poznawany będąc prawdziwym. D. W miarę myślenia prawda staje się obecną w myśli najpierw w postaci zaczątkowej prostego pojęcia o rzeczy, a z kolei, choć nie zawsze, w postaci prawdy formalnej, o ile dochodzi do sądu.

/95/ a. 4, odp. Każdy byt jest prawdziwy, bo ma jakiś stosunek do myśli, czy to do myśli twórczej Boga, czy też do myśli (i zmysłów) stworzenia poznającego go. Każdy więc byt czy to zasadniczo istotnie czy tylko pod jakimś względem ale zawsze jest prawdziwy. A czy można tak bez zastrzeżeń powiedzieć o każdym bycie, że jest dobry? I to pod każdym względem i tak wyraźnie? Wszak byt o tyle jest dobry, o ile jest doskonały. Do tego: jaką pożądalność ma kwadrat, elipsa itp? A przecież wtedy byt jest dobry, gdy jest pożądalny, a jest taki, gdy jest doskonały. Patrz z. 5, 1-3, t. 1.

/96/ a. 5. Nauka Kościoła: "Tak wiara, jak i rozum pochodzą z jednego i tego samego źródła niezmiennej i wiecznej prawdy, którym jest dobry i wielki Bóg" (Pius IX, Enc. *Qui pluribus*, 1846 r. D. 1635. 1649). Patrz Sob. Wat. II *Komt. Dogm. o Kościele*, nr 67 i *Komt. o Objawieniu* nr 19.

/97/ a. 5, odp. Między istnieniem a myśleniem Boga jest nie tylko zgodność, ale i tożsamość; w Bogu "istnieć" to tyle, co "myśleć"; i dlatego jest On samą prawdą: tak ontologiczną (rzeczy), jak i logiczną (myśli); z tego tytułu jest On Pierwszą Prawdą, od której pochodzi wszelka prawda.

/98/ a. 5 na 2. Co to jest przyswojenie i w jakim sensie prawda jest przyswojona Synowi, patrz z. 39, 7. 8./99/, t. 3. Prawdzie przyswojonej przeciwstawia się prawda istotowa, czyli prawda, która jak i wszelki przymiot, stanowi istotę Boga i utożsamia się z nią.

/99/ a. 5 na 3. "*Fallacia accidentis*" to błąd w rozumowaniu polegający na pomieszaniu rzeczy z prawdą o niej; a ponieważ prawda jest ujęta w jakieś zdanie, dlatego błąd ten polega na pomieszaniu prawdy zdania z prawdą oznaczoną przez to zdanie; wiadomo przecież, że co innego jest cudzołóstwo, a co innego wypowiedź o cudzołóstwie, o jego prawdziwości.

/100/ a. 6. *Wbrew*. Tak Wujek. *Biblia Tys.* zaś tak: "Ustała wierność pośród synów ludzkich". Brandstaetter Roman: "Wyginęła prawość wśród synów człowieczych" (Psałterz, z hebr., Poznań 1968).

/101/ a. 6 na 1. Pierwsze zasady czy pierwsze pojęcia podstawowe które od razu podpadają pod myśl: *prima intelligibilia*; myśl chwyta je bez trudu rozumowania; poznanie ich jest nam wrodzone; do ich pojmowania każdy ma wrodzone naturalne przysposobienie - *habitus primorum principiorum* - pojętność, um,

intuicja; leżą one u podstaw całego naszego myślenia; znamienne jest ich ranga: są odbiciem w nas Prawdy Pierwszej.

/102/ a. 7. odp. Odpowiedź ostateczna: Żadna prawda stworzona nie jest wieczną. Jeśli zaś mówimy o pierwszych zasadach, że są wieczne, to w sensie art. poprz. na 1 i obecnego na 1. Prawda niestworzona, to Bóg, prawda stworzona, to zdobywcze myśli ludzkiej. Zdanie - o ile jest w myśli - jest sądem, a w nim to zasadniczo jest prawda; o ile zaś jest wypowiedzią, jest znakiem sądu.

/103/ a. 8, odp. Forma jako taka jest niezmienna - nie cierpi odchylenia, jest stałotypowa (z. 9, 2, zarz. 3); to tylko podmiot może zmieniać formy. Prawda jako taka jest formą; nie może więc być podmiotem zmiany. To tylko nasza myśl jako podmiot może zmieniać formy, no i prawdę: z fałszu na prawdę, z prawdy na fałsz. Stąd upomnienie św. Pawła: "By was nikt nie zwodził pozornym dowodzeniem" (Kol 2n 4); "Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji ... a nie na Chrystusie" /8/.

ZAGADNIENIE 17

/104/ a. 1, odp. Mówiąc o możliwości wyłamywania się grzeszników Autor nieco ostrożnie wypowiada swoje zdanie: "Chyba - *nisi forte*", jako że i to ich wyłamywanie jest niecałkowite; odchodząc od Boga Ojca, wpadają w ręce Boga Sprawiedliwego. Patrz z. 19, 6, odp. Ta możliwość wyłamywania się śwtańczy i o wielkości człowieka i jego niedoli.

/104 a/ a. 1, odp. Przekątna jest fałszywą współmierną: *diametrum est falsum commensurabile*. Sens jest taki: Przekątna kwadratu nie ma wspólnej jednostki miary z bokiem tegoż kwadratu, tj. takiej miary, która by się mieściła całkowitą ilością razy w boku kwadratu i w jego przekątnej.

W grę wchodzi tu liczba zwana później niewymierną. Podobnie ma się sprawa ze średnicą koła. Patrz komentarz św. Tomasza do tego tekstu Arystotelesa: lec. 22, n. 1128. (O. Hieronimowi Ostrowskiemu OP, serdeczne dzięki za pomoc w rozwikłaniu tego tekstu).

/105/ a. 2. odp. "Zmysły osądzają"; a więc i w zmysłach jest jakiś osąd; dokonuje go instynkt (*vis aestimativa*; u człowieka *vis cogitativa*). nie jest to w ścisłym znaczeniu sąd, jaki człowiek tworzy łącząc i odłączając orzeczenie od podmiotu, twierdząc i przecząc; jest to raczej naturalny odruch na to, co dla zwierzęcia szkodliwe lub nie; dokonuje go także i zmysł wspólny: rozróżniając i osądzając dane zmysłów zewnętrznych, np. że co innego "słodkie" a co innego "białe". Jest to jakby nieświadoma świadomość. Patrz o tym 1. 78, 4; z. 83, 1, t. 6; 2-2. 2, 1, t. 15, str. 33-35. (33).

/106/ a. 2, odp. Zmysły mają potrójny przedmiot: A. Własny i właściwy dla każdego zmysłu; tak to wzrok ma za przedmiot barwę, a słuch dźwięk. B. Wspólny, postrzegany przez kilka zmysłów; wzrok widzi ruch, spoczynek, liczbę, wielkość, kształt. Dotyk: kształt, wielkość. C. Przypadłościowy. np. wzrok widzi człowieka. Pierwszy działa sam sobą wprost bezpośrednio na swój zmysł. Określenie zmysłu polega na wskazaniu jego przedmiotu własnego; np. wzrok określamy jako władzę postrzegania barw. Drugi działa na zmysły poprzez przedmiot pierwszy i jest poznawany poprzez niego. Trzeci wiąże się z pierwszym i drugim przedmiotem, i tylko przy pomocy skojarzeń wyobraźni jest poznawany przez zmysły, a jest poznawany niewprost i ubocznie. Patrz o tym z. 12. 3 na 2; głównie: z. 78, 3 na 2, t. 6.

/107/ a. 2, odp. Sicut et alia passiva, *propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium*. "Passiva", to każda rzecz przyjmująca czyjeś na nią działanie: a więc odbiornik, odbiorca - w najogólniejszym znaczeniu. "Impressio agentium" to każdy czynnik działający na coś i wywołujący w nim bodźce czy wrażenia, po prostu oddziaływujący na coś.

/108/ a. Z. na 1. Np. wzrok wiernie spostrzega, odbiera i przekazuje nam, że słońce obraca się koło ziemi; i w tym się zmysły nie mylą; mylą się jednak co do samej rzeczy; bo w rzeczy samej to ziemia obraca się koło słońca.

/109/ a. 3, odp. Jak w sferze bytowania istnienie idzie za formą, tak w sferze poznawania myślenie idzie za formą poznawczą - myślową, czyli za podobizną rzeczy, która nadaje formę myśli i tym samym daje jej istnienie - urzeczywistnienie, która bez tego jest w możliwości - *tabula rasa*. Patrz z. 5, 5 na 3; z. 9, 2; z. 12, 2, /45/ t. 1; z. 14, 4; z. 50, 5, t. 4.

/110/ a. 4. Przeciwnostawność - *oppositio*: przeciwnostawniki - *opposita*. Arystoteles wymienia cztery gatunki przeciwnostawności: A. Sprzeczność (*contradictio*); zachodzi między rzeczą a jej zaprzeczeniem; np. siedzi, nie siedzi, jest, nie jest; to najostrejsza przeciwnostawność, bo prowadzi do niedorzeczności; tu przeczenie, ani nie wnosi czegoś, ani nie ma wspólnego podmiotu. B. Brak, utrata, pozbawienie (*privatio*); utrata nie wnosi czegoś, ale ma podmiot; jest bowiem zaprzeczeniem czegoś w podmiocie; np. ślepotą - wzrok. C. Przeciwnostawność (*contrarietas*) zachodzi między dwiema rzeczami; obie coś wnoszą, a jednak wykluczają się wzajem z tego samego podmiotu; np. zimno - ciepło, biały - czarny; łączy je wspólny rodzaj: temperatury, barwa. D. Stosunek (*relatio*); to najmniejsza przeciwnostawność; zachodzi między dwiema rzeczami wzajem się warunkującymi i sobie odpowiadającymi; np. ojciec - syn, pan - sługa. 0 niej szeroko z. 13, 7.

/111/ a. 4 na 1. Jeżeli czegoś nie ma w rzeczywistości - to negacja: brak czy utrata. Otóż myśl czy twierdzi, że tego nie ma, czy twierdzi, że to jest, jest pozytywną. Jak może być negatywną? Chyba milcząc.

ZAGADNIENIE 18

/112/ a. 1, zarz. 2. Rośnięcie - marnienie (*augmentum - decrementum*). Rośnięcie to rozwój ciała żywego od mniejszej do większej masy; marnienie ma odwrotny kierunek lub też oznacza zahamowanie wzrostu. O tym szeroko z. 78, 2. Ruch miejscowy, lokalny, to przejście ciała z jednego miejsca na drugie; jest to ruch niewitalny, podczas gdy rośnięcie jest ruchem witalnym. Zarzut sili się utożsamiać je, ruch z drugim.

/113/ a. 1, odp. Ruch we właściwym znaczeniu jest to czynność bytu niedoskonałego; tą czynnością jest ziszczanie, czyli stawanie się tegoż bytu; chodzi tu zarówno o wszelką zmianę, np. z mniej uczonego na bardziej uczonego, z małego chłopca na dużego, jak i o ruch miejscowy. Ruch w znaczeniu szerszym jest to czynność bytu doskonałego, a więc już bytowo ukończonego. Według tego: życie, myślenie, chcenie też

byłyby ruchem. Bytowo ukończonego można dwójako rozumieć: bezwzględnie w sobie doskonałego bez możliwości przyjmowania dalszych doskonałości to Bóg wykluczający samą możliwość ziszczania, jako że jest najczystsza rzeczywistością; względnie doskonałego; chodzi o byt wprawdzie bytowo ukończony pod względem istoty i wielu przypadłości, ale dopuszczający i domagający się dalszych uzupełnień i ulepszeń, co polega na zdobywaniu celów i nabywaniu nowych przysposobień.

/114/ a. 1. Odp. Życie zachodzi wtedy, gdy jakieś jestestwo tak samo siebie - z żywotnych swoich sił - porusza, lub może poruszać, że jego czynności od niego samego pochodzą, że samodzielnie ich dokonuje, przy zaistnieniu odpowiednich warunków zewnętrznych, i że one w nim wsobnie pozostają jako jego doskonałość: samo więc jest początkiem i kresem swoich przejawów życiowych; nie jest więc poruszane z zewnątrz przez kogoś innego czy to ruchem miejscowym, czy to jakąś zmianą.

/115/ a. 2, odp. Autor w innych miejscach mówi, że przedmiotem własnym i właściwym myśli jest byt, a przedmiotem dostosowanym do myśli naszej jest sedno rzeczy materialnej; patrz z. 5, 2, odp., /62/; z. 12, 4, /111/, t. 1. Niekiedy jednak odchodzi od tej terminologii i - jak właśnie w obecnym artykule - mówi, że przedmiotem własnym myśli jest sedno rzeczy materialnej. To samo zauważa S. Świeżawski (Traktat o człowieku /124/, str. 7S3). Nie zmienia to jednak tej zasadniczej prawdy tak często powtarzanej, że poznanie nasze zaczyna się od zmysłów, które za przedmiot mają zjawiska zewnętrzne, przypadłości, i że dane zmysłów są materialem dla myśli, której przedmiotem jest sedno rzeczy. Patrz z. 12, 3. 4. 11. 12.

/115/ a/ a. 2, odp. Ciało jako substancja, czyli jestestwo, to ciało naturalne (pierwszy dział bytu).

Ciało jako przypadłość jest gatunkiem ilości (*quantitas*) - to ciało matematyczne (drugi dział bytu). Trzy wymiary, to: długość, szerokość i wysokość, względnie głębokość. Ilość - (*quantitas*) jest przypadłością stojącą najbliżej substancji.

/116/ a. 2, odp. A więc życie nie jest właściwością, cechą czy przypadłością, ale samym jestestwem istoty żyjącej. Co do terminologii, trzeba było odróżnić: *vita* - życie, *vivens* - żyjący, *vivere* - żyć, no i *vivum* / żywotnik. Dziś język polski nie ma odpowiedniego wyrażenia na łacińskie *vivum* - osobnik mający życie. Niektórzy używają: żyjątko, ale nie sposób stosować to do Boga. Dawniej miał ich kilka, ale wyszły z obiegu; *vivum* - ten, kto żyje; u Lindego (1860) był oddany wyrazem: żywień, żywina, żywocina, żywe, żywiec; Orgelbrandt (1861) poza podanymi przez Lindego dodaje: żywotnik, żywak. Z nich wybrałem żywotnik - *salva meliore sententia*.

/117/ a.3. odp. A więc pełnią życia Boga, no i naszą, jest "myśleć". Zastanawiające! Św.. Tomasz mówi o życiu Boga tuż po omówieniu Jego myśli, wiedzy, poznania, prawdy, a przed zagadnieniem woli Boga. Bo Bóg - to istnieć. a Jego Istnieć, to Jego Myśleć.

/118/ a. 3 na 1. O ruchu patrz wyżej /113/, a także: z.2, 3; z. 3, 1; z. 8, 2 na 2; z. 9, 1. 2; całe z. 10, zwłaszcza a. 4 na 2 /93/, t. 1. Co do terminologii, trzeba odróżnić: *motus* - ruch, *movers* - poruszający, poruszyciel, *movere* - poruszać, *motus* - poruszany, *immotus* nieporuszany, nieruchomy, *mobilis* poruszalny, *immobilis* - nieporuszalny, i wreszcie *mobile* - to, co jest lub może być w ruchu; np. pociąg jedzie, wykonuje czynność; czymże jest pociąg w ruchu? Tym, co jest w ruchu, co się rusza - ruchadłem; ruch jest czynnością, zaktualizowaniem ruchadła: *motus est actus mobilis*. Dziś język polski nie ma wyrazu na łacińskie *mobile*; stara polszczyzna miała. I tak Linde (1859): ruchadło, rucho, ruchawie. Orgelbrandt dodaje oprócz nich jeszcze: ruchacz, ruchawiec; Doroszewski (1965) ma: ruchadło (ale już w zawężonym znaczeniu), rucho, ruchomość; w potocznym jednak języku nikt nie bierze tych wyrażenia w sensie: to, co jest lub może być w ruchu. Wybrałem ruchadło. Patrz z. 10, 4 na 2, /93/. t. 1 oraz t. 26, str. 357 /158/. Ruch jest aktem (ziszczaniem, aktualizacją) ruchadła; ma się więc do niego tak, jak się ma strona urzeczywistniająca do strony możliwościowej, a więc jak się ma rzeczywistość do możliwości.

/119/ a. 4 na 3. Ów oderwany człowiek, według Platona, to idea człowieka, mająca byt samoistny w oderwaniu od konkretnego, jednostkowego człowieka; ona tylko jest prawdziwym człowiekiem; każda poszczególna jednostka ludzka ma tylko udział w tejże idei i jakoweś do niej podobieństwo. Patrz z. 6 a. 4, t. 1; z. 79, 3, odp.; z. 84, 1-6, t. 6.

ZAGADNIENIE 19

/120/ a. 1. Naukę Kościoła określił Sobór Watykański I: "Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy ... o nieskończonej myśli i woli oraz wszelkiej doskonałości" (D. 1782).

/121/ a. 1, odp. W człowieku czym innym jest wola, władza psychiczna duszy. która często jest w możliwości, w spoczynku, a czym innym jej przejaw, chcieć, chcenie. Wola Boga nie jest w możliwości czy w spoczynku wobec swego aktu: chcieć - jak ma to miejsce w człowieku - ale jest samym chceniem. Jest jednak możliwością czynną, czyli wszechmocą wobec swoich skutków. Patrz z. 25, 1 na 3; z. 41, 4 na 3, t. 3; z. 59, 2. 4, t. 4. Nie zapominajmy, że Bóg to czysta rzeczywistość, sam akt i to najczystszy, że więc w Bogu "istnieć" to tyle, co "chcieć". O pożądaniu: czym jest i jak się dzieli, patrz 1. 59, 1, t. 5; z. 80, 1, t. 6.

/122/ a. 2. Owe inne niż On sam rzeczy, to świat stworzony lub stwarzalny: to, co nie jest Nim samym. Sobór Watykański I tak określa tę rzecz: "Ten jedyny i prawdziwy Bóg, z dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją równocześnie od początku czasu utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat; a na koniec, jakby jednocząc jedno i drugie, stworzył naturę ludzką, złożoną z duszy i ciała" (D. 1783).

A więc Bóg chce Siebie jako głównego przedmiotu swojej woli i głównego dobra, no i celu rzeczy stworzonych. Innych niż On sam rzeczy chce jako przedmiotu, dobra drugorzędnego; nie jako tego, co Go ma doskonalić, ale jako to, co ma ujawniać Go i co ma być doskonałone i bogaczone Przezeń, co więc jest dopuszczone do udziału w Jego dobru, w niedoskonały sposób naśladowując Go i upodabniając się Doń. Celem pierwszym, ostatecznym stwarzania i rzeczy stworzonych jest Bóg: Jego chwała - ujawnienie Jego doskonałości.

/123/ a. 2 na 2. A więc to nie modlitwy nasze i dobre uczynki, nie wstawiennictwo świętych "poruszają" Boga, ale On sam, Jego dobroć! A owe uczynki, modlitwy i wstawiennictwo są darem Jego dobroci i były z góry przewidziane i postanowione. Patrz z. 21, 3. 4; z. 22, 4 na 3; z. 23, 8, /174/; 2-2. 83, 2, t. 19.

/124/ a. 3. Sobór Watykański I uczy: "Jeśli ktoś mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wola, ale tak koniecznie stwarza, jak koniecznie samego siebie miłuje, albo przeczyłby temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej, niech będzie wyklęty" (D. 1805, 1908); także D. 501. 503. 574. 607. 706. 1655, 1783.

/125/ a. 3, odp. Ani intensywnie - co do natężenia, ani ekstensywnie co do zwiększenia ich ilości.

/1261 a. 3, odp. Między. "Jeśli Bóg czegoś chcen nie może nie chcieć", a "jeśli Sokrates siedzi, nie może nie siedzieć" (oczywiście w sensie łącznym - patrz obj. /70/) - jest, jeśli chodzi o przykład na konieczność z założeniem czegoś, dosadne podobieństwo; jest to bezsprzecznie dobry przykład. Istnieje jednak zasadnicza różnica między nimi: Sokrates siedzi, póki siedzi, to fakt, a fakty są konieczne; nie ma jednak żadnej konieczności, by nadal siedział. Wszak to przygodność. Inaczej z Bogiem. Założywszy, że chce, koniecznie musi chcieć i to na zawsze, bo Jego wola nie może się zmieniać; Jego wolna wola, raz zdecydowana, przybiera konieczność natury Boga.

Musimy więc tu wyodrębnić: Konieczność, gdy rzecz nie może nie być; przygodność, gdy rzecz w sensie rozłącznym - a więc jest tak, może być inaczej - może być i nie być; wolność, względnie dobrowolność, gdy rzecz może być albo nie być, ale nie cierpi zmiany w raz powziętej decyzji. Wola Boga wobec stworzeń ani nie jest konieczna, ani przygodna, ale jest wolna (na 3).

/127/ a. 3 na 4. Wielka myśl! Bóg nie może stworzyć skutku najdoskonalszego! Wszak to sprzeczność! Tylko Bóg jest najdoskonalszy. Skutek najdoskonalszy już nie jest najdoskonalszy - boć jest skutkiem. Bóg nie może siebie stworzyć. To logiczne następstwo pierwszeństwa myśli nad wolą: Bóg jest przede wszystkim myślą, a potem, w ujęciu naszego rozumu, wolą. Patrz z. 7, 2 na 1, t. 1; z. 25, 3-6. Każde więc stworzenie jest mniej lub więcej niedoskonałe, a tym samym jest zawodne i ułomne; tu tajemnica grzechu i łaski, zrozumienia człowieka i świata.

/128 / a. 4. Sens: czy Bóg jest przyczyną rzeczy koniecznością swojej natury, czy też swoją wolą i to wolną? Można bowiem czegoś chcieć w sposób wolny, ale wykonać siłami natury; np. ojciec w sposób wolny chce mieć dziecko, ale wykonanie tego dokonuje siłami natury. Artykuł jest wymierzony przeciw wspomnianym w odpowiedzi "niektórym".

/129) a. 4. odp. Wielu w starożytności mniemało, że świat jest konieczną emanacją Boga, że Bóg z konieczności swojej natury działa, stwarza, rozwija się itd. Do nich należeli filozofowie hinduscy i greccy; bodajże Plato i Arystoteles, który nie umiał pogodzić niezmienności z wolnością Boga; najsilniej widać to u gnostyków i neoplatoników z Plotynem na czele; według nich Bóg tak działa jak słońce; w tym też sensie pojmują zasadę: dobro z natury udziela się. (Plotyn, neoplatonicy: patrz Tatarkiewicz, t. 1, str. 220 i nast. Gnostycy: tamże, str. 236 i następane i także *Suma* t. 1, /84/. W średniowieczu Piotr Abelard (1079-1142). (Patrz Tatarkiewicz t. 1, str. 320 i nast.). Jego błędy zebrał św. Bernard, a potępił synod w Sens we Francji w roku 1140 lub 1141. (D. 370, 374). Także awerroniści twierdzili, że Bóg nie miał wolnej woli przy stwarzaniu świata. W nowszych czasach błąd ten powtórzyli Spinoza († 1677). Patrz Tatarkiewicz t.1, str.95 i nast. Także Leibnitz (†

1716), Malebranche († 1715), Günther († 1863, D.1655), Rosmini († 1855. D. 1908) i inni twierdzili, że Bóg innych niż On sam rzeczy chce koniecznością moralną, bo nie chce ich godziłoby w mądrość i dobroć Bożą.

/130/ a. 4, odp. W tym wypadku najpierw wola, potem myśl, bo to wola determinuje i dokonuje wyboru. Sama myśl dotyczy rozmaitych, nawet przeciwstawnych ewentualności; że spośród nich wybrana ta, a nie inna, sprawia to wola - jej upodobanie i wyrok. Patrz z. 14, 8 i niej na 4; także 1-2. 17, 1. 3 na 1, t. 9. str. 268 nast.

/131/ a. 5. Chodzi o to, czy wola Boia zależy od czegoś lub kogoś jako od swojej przyczyny; czy coś ją powoduje, czy coś ma wpływ na nią. Należy tu unikać dwóch skrajności: A. Oderwania woli Boga od myśli i mądrości Bożej, bo wpadnie się w rozluźnienie i bezmyślną samowolę - kontyngentyzm, że wszystko stanie się przygodne i samowolne; doprowadzi to nawet do przekreślenia bezwzględnej konieczności podważy zasady metafizyki, nauki i w ogóle myślenia. Byli tacy, którzy twierdzili, że to od wolnej woli Boga zależą pierwsze zasady postępowania moralnego: czyń dobrze, unikaj złego; to Ockham w XIV w. i Kartezjusz († 1650); i że nawet zasada sprzeczności zależy od tejże woli. To woluntaryzm, dający pierwszeństwo woli nad rozumem i myślą. Stanowisko św. Tomasza jest jasne: "Twierdzić, że od gołej woli Boga zależy sprawiedliwość, to twierdzić, że wola Boża nie kieruje się wskazaniami mądrości, co jest bluźnierstwem" (*De veritate* z. 23, a. 6). B. Determinizmu, systemu konieczności powszechnej, przekreślającego wszelką przygodność i wolność w ogóle - jak np. Spinoza - no i wolność woli Boga. Bo jednak od wolnej woli Boga zależy istnienie świata i jego urządzenie.

/132/ a. 5, odp. Słynne zdanie: "*Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*". chce, by koń był dla człowieka, ale nie dlatego chce konia, że chce człowieka, lub nie chce konia z powodu człowieka; chce, by środki służyły celowi, ale to nie stworzenia, których chce, są powodem tego, że ich chce, a tylko Jego dobroć.

Nie ma więc sensu pytać o słusność czy stosowność, czy raczej np. stworzenia takiego czy innego świata, wcielenia itp.: ze strony samej woli Boga, boć to wola upodobania; można tylko badać i pytać o to ze strony rzeczy - dzieł Boga.

/133/ a. 5 na 2. Mowa o autonomii człowieka w sferze myśli, przekonań i wiedzy. Autor - sam poszukiwacz prawdy - bardzo mocno podkreśla prawo do badań naukowych i poszukiwania prawdy "przy uznaniu woli Boga".

Na 3. Mowa o autonomii aktywności ludzkiej i w ogóle rzeczy ziemskich. O tej autonomii rozumu, aktywności i rzeczy ziemskich Kościół nieraz zabierał głos już to broniąc słusznych praw rozumu przeciw fideizmowi i podobnym błędom (patrz t. 1, obj. 135/, już to potępiając fałszywą autonomię, już to wytyczając właściwe granice.

Przeciw racjonalizmowi XIX w. zdecydowanie wystąpił Pius IX w licznych dokumentach. Oto główny błąd racjonalizmu w ujęciu *Syllabusa* "rozum ludzki, z pominięciem wszelkiej relacji do Boga, jest jedynym sędzią prawdy i fałszu, dobra i zła. Jest on prawem sam dla siebie i jego zdolności naturalne wystarczą mu do starania się o dobro dla ludzi i narodów" (D.1703). "Wszystkie prawdy religijne wywodzą się z wrodzonych sił rozumu ludzkiego. Stąd rozum jest zasadniczą normą, dzięki której człowiek może i powinien dojść do poznania prawd wszelkiego rodzaju" (D. 1704). "Ponieważ rozum ludzki równa się religii, dlatego też nauki teologiczne należy traktować zupełnie tak samo, jak i nauki filozoficzne" (D. 1708). "Wszystkie bez różnicy dogmaty religii chrześcijańskiej są przedmiotem wiedzy naturalnej, tj. filozofii; a rozum ludzki, opierając się tylko na historii, może dojść poprzez swoje naturalne siły i zasady do prawdziwej wiedzy o wszystkich dogmatach nawet najbardziej zakrytych. byleby tylko były przedłożone rozumowi jako przedmiot" (D 1709).

Sobór Watykański I na sesji III wyłożył naukę Kościoła i potępił racjonalizm: "Jeżeli ktoś twierdzi, że rozum ludzki jest do tego stopnia niezależny, iż Bóg nie może nakazać mu wiary, niech będzie wyklęty" (D. 1810). "Jeżeli ktoś twierdzi, że wiara boska nie różni się od naturalnej wiedzy o Bogu i o sprawach moralnych ... niech b.w." (D. 1811). "Jeśli ktoś twierdzi, że ... wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturalnych przesłanek zrozumieć i udowodnić, niech b.w." (D. 18 16). "Jeśli ktoś twierdzi, że nauki ludzkie można uprawiać z taką swobodą, że ich twierdzenia, choćby się sprzeciwiały nauce objawionej, mogą być przyjęte za prawdziwe i przez Kościół nie mogą być odrzucone: niech b.w." (D. 1817).

To samo czyni św. Pius X w Encyklice *Pascendi* przeciw modernistom w 1907 r. (D. 2075-2101), Pius XII w Encyklice *Humani Generis* 1950 r. i wreszcie szeroko zajął się tym Sobór Watykański II. Oto jego wytyczne: A. "W całym świecie coraz bardziej rośnie poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności ... by w prawdzie i sprawiedliwości budować lepszy świat itd." (*Kościół w świecie* nr 55). "Wielu współczesnych ludzi zdaje się żywić obawy, aby ze ściślejszego połączenia ludzkiej aktywności z religią nie wynikały trudności dla autonomii ludzi, społeczeństw czy nauk. Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona woli Stwórcy. Wszystkie bowiem rzeczy z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk. Dlatego też

badanie metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. Owszem kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga, który wszystko utrzymując sprawia, że rzeczy są tym, czym są. Dlatego niechaj będzie wolno wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno zrozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywołały waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawiania wiary i wiedzy.

Lecz jeśli słowom "autonomia rzeczy doczesnych" nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu". (Tamże nr 36).

Mówiąc o postępiech w rozwijaniu osobowości ludzkiej, o prawach człowieka, o jego godności, wolności, o pragnieniach jego serca, Sobór tak kończy: "Kościół więc, mocą powierzonej sobie Ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko. Ruch ten jednak trzeba przepajać duchem Ewangelii i zabezpieczać przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii. Ulegamy bowiem pokusie mniemania, że nasze prawa osobiste są tylko wtedy w pełni zabezpieczone, kiedy wyłamujemy się spod wszelkiej normy prawa Bożego. Lecz ta droga nie ocala godności osoby ludzkiej, ale raczej ją zatracza" (nr 41).

Również z troską zajął się Sobór ostatni sprawą wolności człowieka. Konstytucja, Kościół w świecie, zwraca uwagę, jak dziś człowiek jest na nią wrażliwy i jak ją ceni (nr 17); uczy, że prawdziwa wolność jest znakiem obrazu Bożego w człowieku i polega na tym, że człowiek działa ze świadomego wyboru, z opanowania, a nie pod wpływem przymusu zewnętrznego i ślepych popędów: nie jest swobodą swawolnego czynienia wszystkiego, co się podoba (nr 17); umacnia się przez posłuszeństwo (nr 43); także przez świadomość odpowiedzialności za sprawy społeczne (nr 31); gubią ją często skrajna nędza i zbytne hołdowanie łatwiznie życiowej (nr 31), a także grzech (nr 41); niektórzy pod pozorem wolności, odrzucają wszelką zależność i posłuszeństwo (*Deklaracja o wolności religii*, nr 8).

/134/ a. 6. Innymi słowy. Czy wszystko, czego Bóg chce, spełnia się. Nie chodzi o to, czy wszystko, co się dzieje na świecie i co istnieje spełnia posłuszenie woli Boga, jako że w grę wchodzi tu wola stworzenia. Patrz Obj. /104/

/135/ a. 6, odp. Żeby zrozumieć łatwiej sens artykułu podaję schemat przyczyn, o jakich mowa w nim:

Przyczyna - poszczególna: wiatr wieje, ciepło topi itp.

- powszechna – pierwsza, naczelną: Bóg

- podrzędna pierwszej, np. słońce.

Przyczyna powszechna pierwsza jest przyczyną i bytu, i aktywności, a więc i materii pierwszej. Przyczyna powszechna podrzędna, fizyczna, nie jest przyczyną całego bytu, materii pierwszej, a tylko jej aktywności, działania poszczególnych przyczyn; może być przeszkodzona ze strony przyczyny, poszczególnych i ze strony materii; stąd przypadek i przygodność.

Co do "pierwsze niebo" patrz wyżej obj. /16/

/136/ a. 6 na 1. Wola uprzednia - *voluntas antecedens*: nim uwzględni okoliczności rzeczy, w oderwaniu czy w niezależności od nich; to wola "pod jakimś względem", czego Bóg nie chce zasadniczo, skutecznie; dotyczy dobra w ogóle; zwie się "uprzednią", bo jest "uprzednio" do okoliczności; można ją zwać: wola bezwzględna, oderwana, ogólna, wyprzedzająca (wybór czy wyrok); ta wola nie ziszcza się. Wola wtórna - *voluntas consequens*: uwzględniająca okoliczności rzeczy; można ją także zwać: wola skuteczna, konkretna, względna; tą to wolą właśnie Bóg zasadniczo chce czegoś; jest to bowiem wola następująca po wyroku czy wyborze Boga; to ona właśnie się zawsze ziszcza. Patrz niżej art. 11.

Wola uprzednia i wtórna zwie się tak nie w sensie: wyprzedza przewidzenie zasług i następuje po nim ale w sensie: odnosi się do przedmiotu ujmowanego bez uwzględnienia okoliczności lub ujmowanego w swoich okolicznościach. W *De veritate* (z. 23, a. 3) Autor tak pisze: "W Bogu istnieje wola we właściwym sensie; jest to wola upodobania, która dzieli się na wolę uprzednią i na wolę następną".

Jeśli jakieś dobro istnieje, to dlatego tylko, że Bóg tego pozytywnie chciał swoją skuteczną, wtórną wolą. Jeśli jakieś zło się dzieje, to tylko dlatego, że Bóg je dopuścił. Grzesznik, znajdując się w określonych okolicznościach, może uchylić się od grzechu; Bóg wolą uprzednią chce tego; i dla grzesznika jest to realnie możliwe, bo Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych; jednakowoż Bóg nie chce tego wolą wtórną, skuteczną.

Bóg chce wszystkich ludzi zbawić, nie tylko przeznaczonych; jest to prawdą wiary; za wszystkich Chrystus umarł; wszystkim przygotował i podał wystarczające środki i pomoce. Mówią o tym liczne teksty

Pisma św. Patrz: 2 Kor 5, 15; Rz 5,18, n; 1 Tm 2, 4; 4, 10; J 3, 17 i in. Tak uczył stale Kościół: "Bóg wszechmocny chce zbawić wszystkich ludzi bez wyjątku" (1 Tm 2. 4), aczkolwiek nie wszyscy dostępują zbawienia: że 69 n. Aktami Bożej sprawiedliwości są: A. Udzielanie każdemu tego, co z natury rzeczy potrzebne do osiągnięcia celu naturalnego i nadprzyrodzonego; a więc środków do życia i rozwoju naturalnego oraz łask do rozwoju życia nadprzyrodzonego. Czytaj przypowieść o ptactwie i liliach Mt 6, 25 nast. B. Wymierzanie kar należnych za grzechy. C. Nagradzanie dobrych uczynków.

/158/ a. 3. Całe prawie Pismo św. to wielkie ujawnienie miłosierdzia Bożego i zarazem wysiłek, by ludzi o tymże miłosierdziu przekonać; najjaskrawszym dowodem tegoż jest Jezus Chrystus: swoim przyjściem, nauką, działalnością, życiem, sercem, męką i dziełem zbawczym. Kościół w orzeczeniach, nauczaniu, liturgii opiewa toż miłosierdzie i zachęca, by nań liczyć i doń się uciekać. Św. Tomasz idzie po tej linii i miłosierdzie stawia u podłoża. Patrz także 2-2. 30, t. 16, str. 130 i nast. Czytaj o. Jacek Woroniecki OP, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, wyd. 2, Kraków 1948.

/159/ a. 4. Pius IX: "Gdy uwolnieni z więzów ciała, zobaczymy Boga, jakim jest (1 J 3, 2), zrozumiemy z pewnością, jak ściśłym i wspaniałym związkiem łączą się miłosierdzie i sprawiedliwość Boża" (Mowa Konsyst. *Singulari quadam*, D. 1647); chodzi o to, że dla nas na ziemi uzgodnienie w Bogu sprawiedliwości z miłością i miłosierdziem jest tajemnicą nie do zgłębienia.

Miłosierdzie i sprawiedliwość to także naczelne cnoty czy zasady postępowania międzyludzkiego. Sama sprawiedliwość to nieraz największa krzywda i okrucieństwo ("*Summa lex, summa iniuria*"). Samo miłosierdzie to bezład i rozluźnienie. Na tychże cnotach polecają opierać stosunki międzyludzkie wielkie Encykliki społeczne: Leona XIII *Rerum Novarum* (1891 r.); Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931 r.); Jana XXIII *Mater et Magistra* (1961 r.); *Pacem in terris* (1963 r.); a zwłaszcza uchwały Soboru Watykańskiego II.

ZAGADNIENIE 22

/160/ a. 1. Sobór Watykański I określa: "Wszystko zaś, co Bóg stworzył, to opatrnością swoją zachowuje i wszystkim rządzi "dosięgając od końca do końca m ocno i urządzając wszystko wdzięcznie" (Mdr 8, 1), bo "wszystkie rzeczy odsłonięte są jedni dostępują, jest darem Zbawiającego; że inni giną, giną z własnej winy" (Synod w Quiersy, r. 853, D. 318).

Sobór Tryd.: "Chociaż Chrystus umarł za wszystkich (2 Kor 5, 15), to jednak nie wszyscy otrzymają dobrodziejstwo Jego śmierci" (D. 795).

Pius II (1459 r.) potępił zdanie Zanina de Solcia, który twierdził, że wszyscy chrześcijanie będą zbawieni (D. 717 b).

Innocenty X (r. 1653) potępił jako heretyckie takie zdanie Janseniusza: "To semipelagianizm twierdzić, że Chrystus umarł albo przelał krew za wszystkich ludzi" (D. 1096). Klemens XI (r. 1713) potępił takie zdanie Quesnela: "Wszyscy których Bóg chce zbawić przez Chrystusa zbawiają się niezawodnie" (D. 1380). Aleksander VIII (r. 1690) potępił takie zdanie Jansenistów: "Chrystus złożył siebie za nas Bogu w ofierze ... ale tylko za wszystkich wiernych" (D. 1294. 1295)

Tę powszechną wolę Boga zbawienia ludzi teologowie - na skutek faktu, że nie wszyscy dostępują zbawienia - tak przedstawiają: Jeśli idzie o odrzuconych, Bóg chce ich zbawić wolą uprzednią i łaską dostateczną; jeśli idzie o przeznaczonych, Bóg chce ich zbawić wolą wtórną i łaską skuteczną.

O łasce wystarczającej i skutecznej szeroko mowa w osobnym traktacie: 0 łascen 1-2. 109-114, t. 14, str. 79 i nast.

/137/ a. 8. Sobór Trydencki odnośnie do człowieka tak określa: "Jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała; że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona nawet gdyby tego chciał, odmówić swej zgody: lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie, jak coś bezdusznego - niech b.w." (D. 814; patrz także D. 797 1093. 1094). We *Wbrew* Autor podaje fatalne następstwa, jakie wynikają z twierdzenia, że Bóg narzuca konieczność wszystkim swoim dziełom: "Gin`e wolna wola. namysł i wszystko temu podobne", czyli zasługa, nagroda, poczytalność, odpowiedzialność i w ogóle cały porządek moralny.

W *Odpowiedzi* na jej początku, Autor mówi: "Zdaniem niektórych"; chodzi mu bodajże o awerroistów.

/138/ a. 8. odp. Kapitalne postawienie sprawy! Dla Boga najważniejszy jest skutek - rzecz zamierzona; chce mieć taki skutek, dlatego wyznaczył taką przyczynę - Odpowiedź Autora jest niesłuchanie ważna w Jego nauce o premocji i wolności woli. Chodzi o podaną tu naukę o skuteczności woli Boga. Wola ta jest jak najbardziej skuteczna, bo nie tylko staje się to, czego chce, ale także staje się w ten sposób, w jaki chce. Jeśli skutek ma się pojawić "wolny", wyznaczył przyczynę wolną i dał jej sposób działania: wolność. Jeśli skutek ma się pojawić "konieczny", wyznaczył przyczynę konieczną; sposób pojawienia się skutku: działania oraz charakter przyczyny: wolność, czy przygodność, czy konieczność są od Boga. Bóg nie tylko sprawia, że człowiek się zbawia, ale że zbawia się w sposób wolny. 0 tym patrz z. 14, 13; z. 22, 4; zwłaszcza 1-2. 10, 4, t. 9, str. 205: Czy wola Boga porusza wolę ludzką w sposób konieczny.

/139/ a. 9. Sobór Trydencki tak uczy: "Jeśli ktoś twierdzi, że nie jest w mocy człowieka uczynić złymi swoje drogi (postępowanie); lecz że to Bóg wykonuje tak złe, jak i dobre uczynki, i to nie tylko z dopuszczenia, lecz właściwie i bezpośrednio w tym sensie, że zarówno własnym Jego dziełem są tak zdrada Judasza, jak i powołanie Pawła - niech b.w." (D. 816). Patrz Ps 5, 5.

/140/ a. 9, odp. Rozróżniamy potrójne zło: A. Moralne, czyli grzech. B. Fizyczne, czyli wszystkie szkody, krzywdy, braki, utraty itp., tak często spotykane w życiu ludzkim i na świecie. C. Kary. O tym szeroko z. 48, t. 4; 1-2. 79, t. 12, str. 135-140.

/141/ a. 9 na 2. Dionizy odrzuca twierdzenie, że zło istnieje realnie na świecie i jako takie stanowi integralną część świata, no i przyczynia się do jego zupełności.

/141a/ a. 10. Patrz obj. /124/. /126/. /128/. /129/. /131/. O wolności woli patrz: 1. 59, 3, t. 5; z. 82, 83, t. 6; 1-2. 6. t. 9, str. 146 i n.

/142/ a. 11. Dotychczas była mowa o woli Boga samej w sobie; nazwano ją: wola upodobania: *voluntas beneplaciti*, czyli wola, która kieruje sobą, swoim upodobaniem - oczywiście nie bez kierownictwa mądrości; nazwa ta ma uzasadnienie w licznych tekstach Pisma św.: "Tak, Ojczen gdyż takie było Twoje upodobanie" (Mt 11, 26); patrz także - Syr 34, 19; Ps 147 (146), 11; Syr 2, 16; 35, 3 itd. Wola upodobania dzieli się na: uprzednią i wtórną.

Często jednak same przejawy woli, jej znaki, również noszą nazwę: wola. Tak jest w naszych ludzkich warunkach; wszak nawet tyle nazw miejscowości pochodzi od postanowienia woli jakiegoś właściciela: Wola, Wólka, Wolica itp. W potocznej mowie wyrażamy się: Taka jest jego wola; nie chcę się sprzeciwiać jego woli. Wszystkie nakazy, zakazy, życzenia, zezwolenia itp. są znakami woli.

Podobnie i wola Boga ma swoje przejawy i znaki; i one też otrzymały nazwę: Wola Boga; i właśnie o tym obecnie będzie mowa: O woli Boga oznacza - jącej znaki teje woli: *voluntas signi*.

Znak w ogóle, to jakowaś widoczna rzecz, która z umowy lub z natury prowadzi nas do poznania czy znajomości czegoś innego.

/143/ a. 11, zarz. 2. A. D. Stertillange, tłumacz Sumy na francuski i komentator, z którego często korzystamy, podobnie jak z Garrigou Lagrange w *De Deo uno* - wskazuje na podobieństwo tego zarzutu do argumentu wysuniętego na spalenie biblioteki aleksandryjskiej: jeżeli jej dzieła są w sprzeczności z koranem, są złe; jeżeli nie są, są zbyteczne, a więc trzeba je spalić.

/144/ a. 11, *Wbrew*. Tak Wulgata, którą posługiwał się Autor. Biblia Tysiąclecia ma: "Wielkie są dzieła Pańskie, godne badania przez wszystkich, którzy je miłują". Brandstaetter zaś "Wielkie są czyny Pana, i powinni je zgłębić wszyscy, którzy znajdują w tym upodobanie" (Ps 111, 2).

/145/ a. 12. Zakaz: *prohibitio*; nakaz: *praeceptum*, a może przykazanie? rada: *consilium*; działanie: *operatio*; dopust: *permissio*.

/146/ a. 12 na 2. W *De veritate* (z. 23, a. 3 na 2) Autor tak pisze: "Wola - znak ma się do woli - upodobanie w potrójny sposób: jest taka, co nigdy nie jest z nią zgodna - to dopust. gdy dopuszcza zło; wiadomo bowiem, że Bóg nigdy nie chce zła; jest taka, co zawsze idzie w parze, czyli chce tego samego - to działanie; jest wreszcie taka, co niekiedy jest zgodna, a niekiedy nie - to nakaz, zakaz i rada".

ZAGADNIENIE 20

/147/ a. 1. Artykuł ten posługuje się pojęciami i porusza nader ważne sprawy, które dopiero później będą omawiane w specjalnych zagadnieniach czy nawet traktatach; i tak o władzach psychicznych głównie 1. 72-80, t. 6; patrz także t. 11, str. 273 i nast.; t. 15, str. 196, /13/; str. 310, /23/; t. 10, str. 5-12. O uczuciach głównie 1-2. 22-48, t. 10; także: t. 9, str. 391, 404; t. 11, str. 297 i nast.; t. 15, str. 310, /23/; t. 21, str. 175, /8/; t. 22, str. 360, /26 A/. O miłości głównie 2-2. 23-46, t. 16, w niemal w każdym tomie.

/148/ a. 1 na 3. Przypominamy, że to tylko od strony stworzenia istnieje rzeczowy stosunek do Boga; natomiast Boga nie wiąże z nikim stosunek rzeczowy, a to z racji Jego bezwzględnej niezależności. Tak więc miłość do Boga nawiązuje stosunek człowieka do Boga i zespała z Nim. Jeśli mówimy o miłości łączącej Boga z człowiekiem czy w ogóle ze stworzeniem, to tylko w sensie, że chce im dobra, i to na sposób naszego pojmowania rzeczy i mówienia o nich; a my, mówiąc o miłości zespalającej, pojmujemy ją jako wzajemną i zaangażowaną z obu stron.

/149/ a. 2, zarz. 3. O miłości pożądania i przyjaźni patrz 1. 60, 3, t. 5; 1-2. 26, 4, t. 10, str. 52; z. 28, 1, str. 61 i nast.; 2-2. 17, 8, t. 15, str. 248; z. 23, 1, t. 16, str. 9. O miłości do stworzeń nierozumnych patrz 2-2. 25. 3, t. 16, str. 57.

/150/ a. 2. odp. Istnieje zasadnicza różnica między miłością Boga do stworzeń, a naszą. Nasza miłość zakłada dobro przedmiot miłości i jest przezeń spowodowana; nie jest wcale przyczyną dobra umiłowanego; jest w tym względzie pasywna, bierna; za to miłość Boga nie zakłada żadnego dobra i nie jest przezeń spowodowana, ale powoduje je; Bóg, miłując, daje, stwarza; jest więc tylko aktywna; o tym niżej z. 23. 4.

/151/ a. 1 na 2. Bóg odwiecznie poznaje i kocha przyszłe rzeczy, i ta Jego miłość jest ich przyczyną - ich odwiecznym stwarzaniem; Jego czynność miłowania i stwarzania jest wieczną; jest czynnością formalnie i

wsobnie w Bogu przebywającą; zarazem jednak ma moc przeniesienia ich poza Siebie w charakterze skutku; ta czynność Boga nie zna co to nowe; natomiast skutek w czasie jest czymś nowym.

/151/ a. 3. zarz. 2. W ogóle do istoty nie można niczego dodać ni ująć; jest niezmienna, niepodzielna jednakowa - jak liczba.

/152/ a. 3, odp. pierwszym drgnieniem woli jest miłość. W Bogu ona jest przyczyną rzeczy; jeśli miłować to nie gołe chcieć, ale chcieć dobra, wynika z tego, że Bóg odwiecznie daje, stwarza i że wszystko, co istnieje, jest umiłowane przez Boga i darem Jego miłości; każda dosłownie rzecz jest darem miłości Boga: większej lub mniejszej.

/153/ a. 4, zarz. 2. Wulgata i Biblia Tysiąclecia wyd. I, ma "od aniołów"; natomiast Brandstaetter: "Uczyliście go mało co mniejszym od Boga". Biblia Tysiąclecia wyd. I podaje takie wyjaśnienie tej rozbieżności: "Tekst hebr. ma dosłownie "od Boga". W znaczeniu przenośnym termin ten często oznacza aniołów, jak ma Septuaginta" (Ps 8, 6).

/154/ a. 4, odp. A więc dlatego coś jest lepsze, że Bóg to więcej umiłował i dał mu więcej dobra; albo raczej: ponieważ Bóg coś więcej umiłował, dlatego to jest lepsze; a chodzi tu o różnicę i nierówność rzeczy na świecie; bo każda jest inna, i na innym szczeblu hierarchii bytu; chodzi także o ludzi: Czemu ten jest lepszy od drugiego? - To tajemnica miłości Boga, Jego woli upodobania. To nam rzuca wiele światła na tajemnicę przeznaczenia. Patrz Mdr 11, 25 i nast.; J. 15, 5; Rz 9, 15.

/155/ a. 4 na 2. Oto cytowany tekst: "Anioł ... zmierzył Miasto (święte, nowe Jeruzalem) ... i zmierzył jego mur: sto czterdzieści cztery łokcie: miara to człowieka, którą ma anioł" (Ap 21, 16 i nast.).

ZAGADNIENIE 21

/156/ a. 1, zarz. 4. Mówiąc "dobry" mamy na myśli samego osobnika w jego istocie; mówiąc "sprawiedliwy" mamy na myśli czyjeś postępowanie, a więc czynność. Oto sedno zarzutu.

/157/ a. 1, odp. Sprawiedliwość zamienna (*justitia commutativa*) domaga się równości między stronami; nie zachodzi w stosunkach między Bogiem a człowiekiem z racji przepaści istniejącej; zachodzi tylko między człowiekiem a człowiekiem; patrz 1-2. 114. 1, t. 14, str. 205; 2-2. 80, 1, t. 18, str. 264 nn. Forma jednak sądu Bożego, wymierzającego nagrodę za zasługi, karę za grzechy, będzie na sposób sprawiedliwości zamiennej. Patrz 2-2. 61, 4 na 1.

Sprawiedliwość rozdzielcza (*justitia distributiva*) istnieje w Bogu jako w najwyższym rządzący wszechświata w sensie właściwym i widoczna jest tak w przyrodzie, tj. w łaździe istniejącym we wszechświecie, jak i w tym, co zależy od woli wolnej. O jednej i drugiej sprawiedliwości patrz 2-2. 61. t. 18. str. i odkryte oczom Jego (Hbr 4, 13), nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń" /D. 1784). Pius IX w *Sylabusie* odrzuca zdanie: "Trzeba zaprzeczyć jakiegokolwiek działaniu Bożemu w stosunku do ludzi i świata" (D. 1702).

W Piśmie św. mamy przeliczne zapewnienia Boga o Jego opatrności nad światem a zwłaszcza nad człowiekiem i nawoływania do liczenia na nią; oto najbardziej przemawiające: Przypowieść o liliach i ptactwie Mt 6, 15 nast.; Bóg pamięta o wróblach - każdy włos policzony Łk 12, 6, nast. Bóg postępuje z nami jak dobry ojciec wobec swoich dzieci, gdy go proszą o chleb i in. Łk 11, 9 nast.; przypowieść o owcy i drachmie Łk 15, 3 nast.; o dobrym pasterzu J 10, 1 nast.; modlitwa Judyty Jdt 9. Patrz Mdr 12, 13; 14, 1 nast.; Ps 23 (22); 31 (30), 15 nn. Opatrzność jako cześć roztropności: patrz 2-2. 49, 6, t. 17, str. 65 nn. Zaradność - *eubulia*, rozsądek - *synesis*: patrz 1-2. 57, 6. t. 11, str. 104; 2-2. 47, 8. 9n t. 17n str. 32 nn i z. 51. str. 78-88.

/161/ a. 1. odp. Opatrzność przysługuje Bogu w sensie właściwym; to nie jest jakaś przenośnia, na podobieństwo zabiegliwości głowy rodziny. Przeciwnie: to w Nim przede wszystkim istnieje opatrność i planowanie. Wyłożone w art. pojęcie opatrności nawiązuje do uprzednio uzasadnionego twierdzenia, że Bóg jest przyczyną rzeczy swoją myślą przy współdziałaniu woli; opatrność to logiczne następstwo tego twierdzenia.

Można jednak podejść do tego samego inną drogą: od skutku, z obserwacji świata, jego układu i celowości; jak to uczynił Autor w piątym dowodzie na istnienie Boga (z. 2, 3 i z. 21, 3, odp.).

/162/ a. 1 na 2. Opatrzność, to nie goły pomysł urządzenia, ale pomysł zawyrokowany, a więc nie tylko zrodzony w myśli, ale i przez wolę zawyrokowany do przeprowadzenia. Można to tak pojęciowo uszeregować: A. Pod kierunkiem mądrości wola Boga chce ujawnić na zewnątrz swoją dobroć - to cel. B. Myśl dla tego celu podsuwa środki najodpowiedniejsze, a spośród nieskończonej liczby, także i obecny układ harmonijny natury i łaski, dopust grzechu pierwotnego i przyjście Chrystusa. C. Wola ten właśnie środek wybiera, przyjmuje i wyrokuje: ten, a nie inny. D. Myśl odwiecznie nakazuje ten wskazany przez nią i zawyrokowany przez wolę porządek rzeczy do wykonania; i właśnie sam ów pomysł zawyrokowany - to opatrność, a jego wykonanie - to zarządzanie światem (*gubernatio*), o którym z. 103-119, t. 8.

Opatrzność pojęciowo jest czymś innym niż wiedza Boża, nawet praktyczna; bo wiedza dotyczy i celu i środków; opatrność zaś środków jako prowadzących do celu; jest czymś innym niż prawo odwieczne, bo to właśnie według tego prawa opatrność wszystko planuje i zarządza; prawo - to zasady; opatrność - to wnioski; podobnie jak i roztropność nasza zakłada wiedzę moralną i znajomość prawa (*De veritate*, z. 5, a 1).

/163/ a 1 na 3. Ze strony woli opatrzność Boska zakłada: A. Miłość do swoich dzieł. B. Miłosierdzie i sprawiedliwość. C. Chęć celu i podania środków do jego osiągnięcia. - Opatrzność więc nie jest jakimś gołym mistrzostwem w urządzeniu świata pozbawionym "serca" i wartości "ludzkich": jak to nieraz się trafia genialny artysta wyprany z wartości moralnych, ludzkich: człowiek bez zasad. Opatrzność dotyczy również i woli, a to znaczy: Bóg kieruje się miłością, miłosierdziem (sercem) i sprawiedliwością. A chodzi tu i o wolę uprzednią, dotyczącą dobra w ogóle, i o wolę wtórną, dotyczącą dobra konkretnego - skuteczną się. Pierwszą Bóg chce zbawić wszystkich ludzi, doprowadzić do owocowania każdy kwiat, itp; nie chce jednak tego wolę wtórną, skuteczną, bo jak wiemy nie wszystkie kwiaty stają się zalążkami, nie wszystkie nasiona plonują, nie wszyscy ludzie się zbawiają.

W Bogu jest jedna opatrzność, która gdy idzie o rozmaite przedmioty zakłada wobec jednych wolę uprzednią, wobec innych rolę wtórną. Można tak rzecz ująć: w Bogu jest jedna opatrzność, ze strony jednak przedmiotu można w niej wyodrębnić: A. Opatrzność powszechną, która kieruje wszystko do celu całego świata. czyli do ujawnienia dobroci Boga. B. Opatrzność jakby partykularną, dotyczącą partykularnych celów; ta zaś dzieli się na: naturalną i nadprzyrodzoną, zwyczajną i nadzwyczajną

Opatrzność naturalna dotyczy świata naturalnego, jego urządzeń i poszczególnych rzeczy; powszechna opatrzność skierowuje to do dobra nadprzyrodzonego i do Chrystusa "pierworodnego wszelkiego stworzenia" (Kol 1, 15). Opatrzność nadprzyrodzona dotyczy dzieła łaski, zbawienia, życia wiecznego. Jedna i druga może być zwyczajna lub nadzwyczajna

Opatrzność zwyczajna - to normalny bieg rzeczy, ustalony przez Boga. Zwyczajnie Bóg opatruje rzeczy. potrzeby np. człowieka poprzez samego człowieka i jego myśl, wolę, przedsiębiorczość, ręce, pracę; w trudniejszych sytuacjach poprzez rodzinę, opiekę społeczną itd. Tu Bóg dał człowiekowi udział w Jego opatrzności, dając mu możliwość samostanowienia i samotrzymania. Jakżeż w innej sytuacji są np. zwierzęta nierozumne. Opatrzność nadzwyczajna wchodzi w bieg rzeczy, gdy zawiedzie wszystko; działa niezawodnie; przychodzi z pomocą; żąda jednak od człowieka przynajmniej tej współpracy, jaką jest pokorna modlitwa i ufność: tak w dziedzinie życia i potrzeb naturalnych, jak i nadprzyrodzonych. Mamy wiele dowodów takiej niezawodnej opieki i pomocy Bożej opatrzności.

/164/ a. 2, odp. Demokryt z Abdery, (ok. 460-360 przed Chr.), czołowy pionier ojciec materializmu w starożytności; twórca atomistycznej teorii materii. Odrzucając istnienie Boga - siły rozumnej kierującej celowo światem - usiłował wyjaśnić wszystkie zjawiska koniecznymi przyczynami natury. Tatarkiewicz tak o nim pisze: "Niemniej spotkał ich (atomistów) jeszcze w starożytności zarzut, że świat pozostawili przypadkowi. Zarzut ten pochodzi od zwolenników finalizmu. Atomisci istotnie usiłowali nie odwoływać się do celów i zjawiska wyjaśniać tylko przyczynami" (*Historia filozofii*, t. 1, str. 59). Trzeba jednak przyznać, że Demokryt swym ateizmem i tłumaczeniem li tylko mechanicznym świata musiał nie uznawać i celowości, a tym samym uznawać przypadkowość opatrzności lub determinizm czy fatum we wszechświecie. Twierdzenie więc Tomasza jest słuszne.

Epikurejczycy, to uczniowie Epikura z Samos, ale żyjącego i działającego w Atenach (341-270), ojca szkoły epikurejskiej. Epikur miał już za sobą Sokratesa, Platona, Arystotelesa i stoików. Od Demokryta przejął materialistyczne, atomistyczne i mechaniczne tłumaczenie świata. Odrzucił więc istnienie opatrzności i celowości świata. a stanowczo stał na gruncie mechanizmu, determinizmu i przypadkowości. Aliści główną jego nauką - o którą tu zresztą wcale nie chodzi - to poglądy etyczne. mianowicie że szczęście jest największym dobrem człowieka: co jest nim i jak je osiągnąć.

W nowszych czasach naturalizm wytworzył religię naturalną - opartą o rozum. zwaną deizmem; uznaje wprawdzie istnienie Boga, ale odrzuca opatrzność Boską. Zwolennikami deizmu byli: Melancton († 1560), zwłaszcza Herbert of Cherbury († 1648), Wolter († 1778), Locke († 1704) i wielu innych w XVIII i XIX w.

Cycero - ze względów humanistycznych, by zachować nienaruszoną wolną wolę człowieka wyłączył spod opatrzności Bożej sprawy ludzkie. Awerroes ograniczył ją do spraw czy praw ogólnych, a nie do poszczególnych.

Stan. Schayer podaje wyjątek z *Mahabharaty* (T 1, 1154, wyd. kalkuckie). ujawniający stosunek Boga hinduizmu do człowieka i świata. Bóg dla zabawy stwarza i ponawia stwarzanie. Życie, cierpienia nędza itd. to zabawa, to gra i swary - boga:

"Jak się Bogu spodoba, to godzi, albo kłóci nas.

Jak małe dziecko zabawką, tak On stworzeniem bawi się;

O, nie jak matka i ojciec Stwórcy obchodzi się z nami,

Ale jak złością ktoś zdjęty, jak obcy nam i nasz wróg".

(*Religie Wschodu*, Bibl. Wiedzy, t. 39). Przypadek - *casus*, los - *fortuna*, przypadkowy - *fortuitus*: patrz o tym: 1. 116, 1, t. 8 oraz wyżej z. 15. 1, odp.; także 1. 47, 1, odp., t. 4; 2-2. 43, 1 na 3, t. 16 str. 255.

/165/ a. 2, odp. Owi drudzy to chyba Awicenna i Algazal; patrz z. 14, 11, no i platończycy, patrz art. nast. Mojżesz Majmonides: patrz wyżej z. 13. 2, obj. /9/ oraz t. 1, obj. /7/.

/166/ a. 2. odp. *Omne agens agit propter finem* - oto słynna zasada! Nikt nie działa. jeśli mu nie przyświeca jakiś cel, który go pobudza do działania, do czynu; dopiero chęć zdobycia nęcącego celu popycha do

takich czy innych przedsięwzięć i tłumaczy przedsiębiorczość ludzką. Cel to przyczyna przyczyn i główna sprężyna działania. Patrz z. 5, 2 na 1. t. 1.

/167/ a. 2, odp. Jestestwa niszczone - *corruptibilia*. podlegające rozkładowi, złożone z materii i formy, u których może nastąpić zmiana formy podstawowej na inną. Jestestwa niezniszczalne - *incorruptibilia*, nie podlegające rozkładowi; chodzi tu zarówno o duchy stworzone, jak i o ciała niebieskie, które acz są złożone z materii i formy, nie mogą jednak utracić formy podstawowej - według dawnych mniemań. Patrz z. 9, 2; z. 10, 5; t. 1. Także wyżej obj. /16/.

Pierwiastki gatunkowe: rodzaj i różnica, czyli to, co stanowi istotę rzeczy, no i wchodzi w określenie. Pierwiastki jednostkowe: to, co stanowi o jednostce jako takiej, a więc cechy charakteryzujące poszczególną jednostkę, a nie stanowiące istoty gatunku.

"Wszystkon cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje". Chodzi tu dosłownie o każdy byt, także i o myśli, chęci, wszystkie przeżycia ludzkie: wolne, dobrowolne i konieczne: dobre i złe.

/168/ a. 2 na 2. Słynne zdanie: "*Corruptio unius est gene-ratio alterius*": Narodziny jednego muszą być okupione śmiercią drugiego; u podłoża niezmiennie trwa materia pierwsza; zmieniają się tylko formy podstawowe, i ta właśnie zamiana jednej formy podstawowej na drugą, to śmierć czy zanik jednego przy równoczesnym powstaniu czy narodzeniu się drugiego ciała; jedno ginie, zamiera, drugie z tego powstaje. Ciągła odnowa czy przemiana w przyrodzie - nie zastój; giną jedne jednostki, zostają inne, by zachować gatunek. Strach pomyśleć co by było, gdyby nic nie zamierało, gdyby wszystkie jednostki trwały niezmiennie.

Nieco niżej mowa o tyranach prześladowających za wiarę i o cierpliwości męczenników. Nie miejmy tu na myśli tylko prześladowań za przekonania, które w każdym wieku się pojawiają. Poszerzmy to na codzienne i społeczne życie. Iluż tyranów i tyranii w domach, rodzinach, urzędach, ustrojach społecznych, gospodarczych, politycznych. w życiu wspólnym, zbiorowym, zespołowym; jakże często jeden dla drugiego jest tyranem: w traktowaniu, słowach, czynach: zwłaszcza gdy ma choćby odrobinę władzy Ież cierpliwości i ukrytego, cichego bohaterstwa w rodzinach, klasztorach, urzędach itp.

/169/ a. 2 na 3. Dzieła sztuki: czy to sztuk pięknych, jak malarstwo, rzeźba itd., czy sztuk użytecznościowych, jak stolarstwo, budownictwo, wszelkie rzemiosła itd. 0 sztuce patrz 1-2. 57, 3, 3. 4, t. 11. str. 97 i nast. 2 2. 47-56, t. 17, skorowidz: sztuka str. 187. Dzieła cnoty. nie tylko dobre postęпки sfery moralnej, a więc cnoty teologiczne i kardynalne, ale także zdobywcze wiedzy, mądrości, pojętności. 0 cnocie patrz 1-2. 49-67, t. 11. Opatrzność Boska roztaacza się i na to, co naturalne, konieczne, gdyż Bóg skierował oczy do patrzenia, skrzydła do latania itp. i na to, co wolne: dzieła sztuki i cnoty, czyli przysposobienia do dobrego działania.

/170/ a. 3, odp. Co za głęboka myśl dająca najgłębsze wytłumaczenie i sens wszystkim poczynaniom, przedsięwzięciom i w ogóle aktywności ludzkiej: pracy, modlitwy, zachodom. Patrz z 23, 8 na 2; z. 110, 1. t. 8 oraz wyżej obj. /163/. Czytaj Sobór Watykański II *Kościół w świecie* nr 15-17, 33-39. Bóg dopuszcza człowieka do współdziałania w swojej opatrzności; samostanowienie, utrzymanie, zachowanie, rozwój wszechstronny, zbawienie własne i innych, ulepszanie i poddawanie sobie świata: to właśnie znaczy, że człowiek ma udział w Bogu jako przyczynie; i jest tego świadom!

Inną naukę głosił Malebranche († 1715): "Nie ma między rzeczami związków przyczynowych. Wszystko co się dzieje, ma swoją przyczynę nie w rzeczach, ale w Bogu; tylko Bóg jest przyczyną, bo tylko On może działać. Człowiek zaś nie więcej jest zdolny do działania niż inne przedmioty stworzone; nie człowiek porusza własną ręką, nie on oddycha i nie on mówi; Bóg porusza jego ramieniem nawet wtedy, gdy on posługuje się nim wbrew Jego rozkazom" (Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, str. 85).

/171/ a. 3, odp. Właściwie to nie Grzegorz z Nisy, ale Nemesius (IV -V w.) w dziele pt. *De natura hominis* ("O naturze człowieka"); dzieło to za czasów Tomasza przypisywano Grzegorzowi, bo było między jego pismami. Teoria o potrójnej opatrzności u Platona (Timeon c. 6, 13, 14) raczej jest rozbudowana przez neoplatoników. Patrz 1. 45. 5, t. 4. Duchy opiekuńcze: *daemones*.

/172/ a. 3 na 2. Bóg bezpośrednio powoduje skutki sobie właściwe, a więc bezpośrednio stwarza, zachowuje w istnieniu, porusza myśl i wolę. Bóg bezpośrednio poprzez przyczynowość stworzeń powoduje skutki im właściwe, np. zaopatruje potrzeby dzieci poprzez ich rodziców, oświeca poprzez nauczycieli itd. Co to skutek właściwy patrz t. 1, /37/. /81/. /82/.

/173/ a. 4. Sobór Watykański I: "Wszystko. co Bóg stworzył, to opatrznością swoją zachowuje ... nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń" (D. 1784).

Człowiek nie jest kierowany działaniem ciał niebieskich. Synod w Braga (Hiszpania-Luzytania, rok 563) przeciw pryscylianom tak uczy: "Jeśli ktoś sądzi, że dusze ludzkie podlegają nieuniknionym wpływom (ciał niebieskich), jak mówili poganie i Pryscylian, niech b.w." (D. 239, 240). Patrz 1, 115, t. 8. Pryscylian bp w Awila, surowego trybu życia; błędy gnostyckie i manichejskie przejął od niejakiego Marka z Memfis, który około 350 r. zjawił się w Hiszpanii, Błędy: źródłem wiary jest Pismo św. i apokryfy tłumaczone alegorycznie i przez osobiste natchnienie; modalizm w nauce o Trójcy; doketyzm w nauce o Chrystusie; Bóg Starego Testamentu jest inny niż Bóg Nowego Testamentu; dusza to substancja Boga; nie ma zmartwychwstania ciał; odrzucenie małżeństwa, potraw mięsnych itd. Cesarz Maksymus stracił go i jego zwolenników w Trewirze w

385 r. Była to pierwsza w historii Kościoła kara śmierci za herezję, dokonana przez władze świeckie. Potępił to surowo papież Syrycjusz i podówczas najwięksi ludzie: św. Marcin z Tours i św. Ambroży z Mediolanu.

Światem nie kieruje *fatum*. Sobór w Konstancji (1418 r.) potępił następujące zdanie Wiklefa: "Wszystko dzieje się z absolutnej konieczności" (D 607). Pius II (1459 r.) potępił zdanie Zanina de Solcia twierdzące, że Chrystus umarł nie z miłości do rodzaju ludzkiego, by go odkupić, ale z musu narzuconego przez gwiazdy (D. 717 d).

/174/ a. 4 na 3. Opatrzność Boska jest zawsze niezawodna jeśli idzie o przygotowanie środków do osiągnięcia celu; daje środki naturalne i nadprzyrodzone wystarczające dojrzałemu człowiekowi do życia i zbawienia; dzięki nim ma on realne możliwości żyć i zachować przykazania; zakłada to jednak wolę uprzednią, nieziszczającą się.

Opatrzność Boża jest zawsze niezawodna tak co do przygotowania środków, jak i co do naszego osiągnięcia celu, jeśli zakłada wolę wtórną, ziszczającą się; jest także takową, jeśli idzie o opatrzność powszechną, skierowującą wszechświat do jego najwyższego celu: ujawniania dobroci Boga; bo jeśli idzie o cele partykularne, opatrzność jest niezawodna tylko co do wyposażenia w środki, a nie co do samego osiągnięcia celu; Bóg bowiem nie chce tych celów wolą skuteczną; choć bowiem opatrzność wszystkich skieruje do zbawienia, to jednak nie wszyscy go dostępują, bo Bóg nie chce zbawienia wszystkich wolą skuteczną. Wszystkie jednak partykularne zachody opatrzności, dopną celu, czy nie, służą celowi najwyższemu i są mu podporządkowane. Wszak i potępiony daje świadectwo chwały Bożej ujawniając Jego sprawiedliwość.

Jeśli idzie o grzech, niezawodność opatrzności Boskiej polega na wyroku dopuszczającym go przy równoczesnym wyroku pozytywnym dotyczącym strony fizycznej, bytowej grzechu, no i przewidzeniu go.

Jeśli idzie o wszelki byt realny i o dobro, niezawodność opatrzności Bożej polega na przyczynowości, jako że Bóg jest przyczyną każdego bytu i każdego dobra.

Niezawodność i niezmiennność opatrzności nie jest naruszona modlitwami i wstawiennictwem świętych. One nie zmieniają jej, bo nie dlatego się modlimy, by zmienić wyroki Boskie, ale by spełnić je, jako że Bóg zawyrokował udzielić nam tego czy owego przy współudziale naszej modlitwy. Patrz wyżej obj. /123/ /170/ /163/; niżej z. 23, 8 oraz 2-2. 83, 2, t. 19.

/175/ a. 4 na 3. Przewidzenie i wyroki opatrzności Bożej są nieuchronne, pewne, a mimmo to skutki nie muszą być konieczne. Czemu? Bo sam Bóg decyduje o bycie w samych jego posadach: jego konieczności i przygodności, i to odwiecznie. Skutkom przygodnym wyznaczył przyczyny przygodne, skutkom koniecznym przyczyny konieczne, skutkom wolnym przyczyny wolne. Jego wola jest nadrzędna; dotyczy podstaw bytu zasadniczo. Nie interweniuje zwykle bezpośrednio w funkcjonowanie bytu istniejącego, w tryby przyczyn w jakie świat jest ujęty, by nje mącić ni zakłócać porządku ustalonego przez Siebie.

ZAGADNIENIE 23

/176/ Oto zagadnienie podaje najżywiej dotyczące każdego człowieka, wzbudzające największą ciekawość, dające najwięcej do myślenia i do zastanawiania, stale w dziejach myśli odnawiane i walcowane. Iluż to wywróciło się i zeszło na manowce myśli i życia z powodu jego mylnego rozwiązania. Przez wie- lu wstydliwie i bojaźliwie pomijane jako najtrudniejsze, najdelikatniejsze i najbardziej niebezpieczne! Oto tajemnica nad tajemnicami! Zagadnienie to wiąże się ściśle z poprzednimi: jest ich następstwem, po prostu tkwi korzeniami w nich; mamy na myśli z. 14 o wiedzy, zwłaszcza a. 8 i 13, z. 19 o woli, zwłaszcza a. 4. 5. 6; z. 20 o miłości i z. 22 o opatrzności. Podzielimy je na cztery części: A. Istnienie i istota przeznaczenia: a. 1. 2. B. Istnienie i istota odrzucenia, a. 3. C. Przyczyna przeznaczenia i odrzucenia: a. 4. 5. 8. D. Cechy: pewność a. 6. 7.

Św. Tomasz znał rzecz nie tylko z Pisma św. i z przemyśleń, ale także z dwóch faz sporów o łaskę i przeznaczenie i ze związanych z tym orzeczeń Kościoła i Synodów. Świeże tak że były jeszcze wystąpienia Piotra Abelarda († 1142) profesora w Paryżu, mnicha cysterskiego i jego ucznia Roberta z Melun († 1167). Podstawową powagą był dlań Augustyn, tak ściśle i żywo związany z nauką o łasce i przeznaczeniu jako jej ojciec.

/177/ a. 1. Główną znajomość przeznaczenia i odrzucenia czerpiemy z Pisma św. i orzeczeń Kościoła. Później podamy orzeczenia. Obecnie podajemy ważniejsze teksty Pisma św., mówiące o wybraniu i przeznaczeniu, jako że Autor napomyka o nich, zakładając ich znajomość u czytelnika.

W Starym Testamencie widzimy, jak Bóg wybiera Seta, a pomija Kaina, ratuje Noego, innych pozostawia zagładzie; spośród jego trzech synów wybiera Sema; Abraham spośród tyłu wybrany na ojca narodu wybranego; wybrany Izaak, a nie Izmael, Jakub a nie Ezaw; poganie wezwani do królestwa łaski, a Izrael do czasu odrzucony (Rz 11, 11 -15). Ze świadectw tych wynika, że Bóg, bez naruszenia sprawiedliwości, z łaski, dokonuje wyboru ludzi, i to bynajmniej nie ze względu na przewidzenie ich przyszłych zasług; potwierdzają to następujące słowa św. Pawła: "Ale nie tylko ona [Sara], bo także i Rebeka, która poczęła [bliźnięta] z jednego [zbliznienia] z ojcem naszym Izaakiem. Bo gdy one jeszcze się nie urodziły, ani nic dobrego czy złego nie uczyniły - aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, zależne nie

od uczynków, ale od woli powołującego - powiedziano jej: Starszy będzie służył młodszemu, jak jest napisane: Jakuba umiłowalem, a Ezawa miałem w nienawiści" (Rz 9, 10-13).

Nowy Testament oznajmia wszystkim możliwość zbawienia dzięki odkupieniu; każdy ma realną możliwość zbawienia; wskazują na to dwie wypowiedzi: A. Zbawiciela: "Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego; uczcie je zachować wszystko, co wam przykazałem" (Mt 28, 19 n). "Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony; (Mk 16, 16; J 3, 18) B. Św. Pawła: "[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, (1 Tm 2, 4-5). Patrz także 2 Kor 5, 15; Rz 5, 18 n; 1 Tm 4, 10; J 3, 17; (patrz wyżej /136/ i Dekret Soboru Wat. II o ekumenizmie. Trzeba też przypomnieć odpowiedź Mistrza na pytanie: "Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne? Odpowiedział mu... Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania ..." (Mt 19, 16-18). "Albowiem Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych, lecz nakazując, upomina, byś czynił to, co możesz i prosił o to, czego nie możesz (św. Augustyn, *De natura et gratia* 43, 50) i dopomaga, abyś mógł. "Przykazania Jego nie są ciężkie" (1 J 5, 3); "jarzmo Jego jest słodkie i brzemię lekkie" (Mt 11, 30)" (Sob. Tryd. VI Sesja, r. 1547, D. 804).

Nowy Testament pisze, że wybrani dostępują zbawienia: "Moje owce słuchają głosu mego, a ja je znam. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki. Ojciec mój, który mi je dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki Ojca mego. Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 27-30). Jakżeż wyraźnie widać tu nie tylko gołą wiedzę Boga o przyszłości ludzi, ale także działanie zachowawcze, skuteczne. Patrz J 17, 12.

O tym wybraniu pisze również Mt 22, 14: "Wielu jest powołanych, lecz mało wybranych"; 24, 22: "Lecz z powodu wybranych ów czas zostanie skrócony". Chodzi tu o wybór, jakiego dokonuje sam Bóg; a ów wybór to tyle, co przeznaczenie. Widać to i w następujących tekstach: "Wysławiam Cię, Ojcze ... że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie" (Mt 11, 25 n). "Beze mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5). "Bóg sprzeciwia się pysznym, pokornym zaś daje łaskę" (Jk 4, 6). "Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia i pozwolił Mu ukazać się nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków" (Dz 10, 40 n). "Poganie słysząc to radowali się i uwielbiali słowo Pańskie, a wszyscy przeznaczeni do życia wiecznego, uwierzyli" (Dz 13, 48). "Bóg naszych Ojców wybrał Cię, abyś poznał Jego wolę" (Dz. 22, 14).

Najwyraźniej wypowiada się w tej sprawie św. Paweł; oto jego zdania: "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chelpisz, tak jakbyś nie otrzymał?" (1 Kor. 4, 7). "To Bóg jest w was sprawcą chcenia, i działania dla [spełnienie Jego] woli" (Flp 2, 13) "Niech będzie błogosławiony Bóg, który nappełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla Siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa według postanowienia swej woli" (Ef 1, 3-5). "W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli, po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu" (Ef 1, 11 n). "Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył tych też powołał, a których powołał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też obdarzył chwałą" (Rz 8, 28-30). "Poznał Pan tych, którzy są Jego" (2 Tm 2, 19).

„[Bóg] nas wybawił i wezwał świętym wezwaniem nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami" (2 Tm 1, 9). "Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga do ludzi, nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie zdziałaliśmy, lecz z miłosierdzia Swego zbawił nas" itd. (Tt 3, 4 n). "Cóż na to powiemy? Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Żadną miarą! Przecież On mówi do Mojżesza: Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, nad kim się zlituję. [Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie ... A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym" itd. (Rz 9, 14-24). "Kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko" (Rz 11, 35). Patrz Tes 2, 13).

Z powyższych wypływają następujące stwierdzenia:

- A. Bóg spośród wszystkich ludzi wybrał i przeznaczył niektórych. Patrz także Mt 20 16; 22, 14; 24, 31; Łk 12, 32; Rz 8, 28; Ef 1, 4; Dz 2,39. 47.
- B. Bóg wybrał ich i przeznaczył do życia wiecznego w tak skuteczny sposób, że będą niechybnie zbawieni. Patrz Mt 24, 24; J 6, 39; 10, 28; Dz 13, 48; Rz 8, 30.
- C. Bóg wybrał i przeznaczył li tylko ze swojej łaski, czyli darmo, a nie ze względu na przewidzenie przyszłych zasług; Mt 11; 2Tm 1,9; Łk 12, 32; J 15, 15; Rz 8, 29. 33; 11, 5; 14, 4; Ef 1, 11; 2 Tm 1, 9.
- D. Przy współdziałaniu wolnej woli człowieka. Całe Pismo św. nawołuje do życia według przykazań, sumienia, do dobrych uczynków; gromi karami, strofuje grzechy. Zwłaszcza w Nowym Testamencie ciągle

nawoływanie do życia według Ewangelii, powołania: "A przeto umiłowani moi ... zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem" (Flp 2, 12). "Każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę" (1 Kor 3, 8). "Który cię stworzył bez ciebie, nie usprawiedliwi cię bez ciebie" (św. Augustyn *In Joan*, 14, 12, *Sermo* 169, XI, 13; *De verbis Apost.*, Philip. III. 3-16).

/178/ a. 1, odp. Przeznaczyć, łac. *praedestinare*, grec. *prooridzo*, oznacza zawyrokować, przesądzić. Owo przeniesienie czy podniesienie (*transmissio*) wskazuje na bezsilność człowieka wobec wyznaczonego nadprzyrodzonego celu: szczęścia wiecznego w Bogu, zarazem ujawnia się wolę Boga podniesienia czy przeniesienia go do tegoż przez samego Boga. Ów przykład z łucznikiem i strzałą jest stereotypowy, ale tutaj ma swoje specjalne znaczenie oparte o Pismo św.: "Uczynił ze mnie strzałę zaostrzoną, utaił mnie w swoim kołczanie" (Iz 49n 2; Ps 127 (126), 4).

/179/ a. 1, odp. Opatrzność jest jedna; nie można jej kawałkować (patrz /163/; ze strony jednak przedmiotu materialnego można w niej wydzielić poczesną część, mianowicie człowieka: doprowadzenie go do wyznaczonego celu - do chwały wiecznej; i ta właśnie opatrzność zwie się przeznaczeniem. Ów pomysł, to nie goła wiedza, ale pomysł zawyrokowany przez wolę (patrz /162/), istniejący jako taki w umyśle Bożym: pomysł doprowadzenia niektórych do wiecznej szczęśliwości. Zasadniczo opatrzność ma za adekwatny przedmiot jedno: wszechświat i jego cel: dobroć Boga; ale w tym przedmiocie można wyodrębnić jakby trzy rzędy: porządek natury, łaski (dopust grzechu pierworodnego) i odkupienia. Przeznaczenie to szczególna opatrzność wobec człowieka dotycząca jego zbawienia, mająca charakter niezawodności.

/180/ a. 1 na 1. Przeznaczenie (*praedestinatio*) jest więc przesądzeniem (*praedeterminatio*) o zbawieniu człowieka. Aliści to przesądzenie nie wyznacza naszej woli wolnej zbawienia jako czegoś narzuconego jej koniecznie, tak, jak koniecznie narzucono rzeczom naturalnym ich działanie i skutkowanie. Wola zostaje wolna; w wolny sposób skutecznie swoje zbawienie. Bóg może przesądzić o skutku bez zniewolenia jego przyczyny: może spowodować skutek wolny poprzez wolną przyczynę. Patrz z. 19, 8: z. 22, 4; /126/ /137/ /138/ /173/ /177/ "Bóg wyznacza skutkowi swojemu nie tylko samo istnienie, ale także wyznacza mu odpowiedni sposób stawania się i istnienia ... Ponieważ wola Boga jest jak najbardziej skuteczną, dlatego nie tylko staje się to czego chce, lecz także staje się w ten sposób, w jaki chce" (z. 19, 8).

/181/ a. 1 na 4. Sobór Trydencki (sesja VI) przestrzega: "Niech nikt, jak długo przebywa w warunkach życia doczesnego, nie waży się zuchwale wdzierać w zakrytą tajemnicę przeznaczenia Bożego, by mógł na pewno sobie powiedzieć, że jest w liczbie przeznaczonych (kan. 15); jakby to było prawdą, że usprawiedliwiony albo nie może już więcej zgrzeszyć (kan. 23), albo gdyby zgrzeszył, że może na pewno liczyć na swoją poprawę. Bez specjalnego objawienia bowiem nie możemy wiedzieć, kogo Bóg sobie wybrał (kan. 16)" (D. 805). Także D. 825. 826. Szerzej o tym 1-2. 112, 5: Czy człowiek może wiedzieć, że posiada łaskę? t. 14, str. 165-171.

/182/ a. 2. "*Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato*". dosłownie: Czy przeznaczenie wnosi coś w przeznaczonego, zakłada w nim coś. Chodzi o to: do kogo należy przeznaczać? Podobnie w traktacie o łasce: "*Utrum gratia ponat aliquid in anima*" 1-2. 110, 1. Tak postawiane pytanie i odpowiedź na nie daje określenie przeznaczenia, mianowicie, że przeznaczać należy li tylko do Boga, a łaska, która jest czymś w przeznaczonym, którą przeznaczenie wnosi w przeznaczonego nie wchodzi w samo przeznaczenie, ale jest jego skutkiem. W całym więc artykule chodzi o to, czy przeznaczenie jest rzeczą Boga, czy też przeznaczony. Mocno stawia całkowitą darmość daru przeznaczenia i wyłączne prawo Boga do niego.

/183/ a. 2, zarz. 1. *Actio-passio*: czynność - doznawanie. Gdzie czynność tam i odbieranie działania, czynności, czyli doznawanie. Każdemu działaniu strony czynnej musi odpowiadać ze strony biernej jakieś doznanie. Np. burza szaleje; uszkadza statek; powiadamy: statek doznał uszkodzeń z powodu burzy.

/184/ a. 2 na 4 Łaska jest więc skutkiem; także jest nim i dobra wola korzystania z niej i współdziałania z nią; łaska jest skutkiem nie końcowym, ale pośrednim, poprzez który osiąga się skutek końcowy: chwałę wieczną. Zagadnienie łaski ściśle wiąże się z zagadnieniem przeznaczenia; zwłaszcza sprawa łaski skutecznej i wielkiego daru wytrwania; jest równie ważne, wielkie, bogate w historię, tematykę i tajemniczość; zajmuje się nim 1-2. 109-114, t. 14. Tematyka i spory o przeznaczenie zawsze wiązały się z tematyką i sporami o łaskę; stąd też i obecne zagadnienie znajdzie pełniejsze wyjaśnienie i uzupełnienie w traktacie o łasce, t. 14. str. 79 i nast.

/185/ a. 3. Odrzucenie niektórych - już nie mówiąc o aniołach upadłych - od chwały wiecznej, ich potępienie, jest prawdą wiary; wiemy o tym z Pisma św. i z orzeczeń Kościoła. Orzeczenia podamy niżej; tu wskazujemy na ważniejsze wypowiedzi Pisma św.: "Dopóki z nimi byłem, zachowywałem ich w Twoim imieniu, które mi dałeś, i ustrzegłem ich, a nikt z nich nie zginął, z wyjątkiem syna zatracenia" (J 17, 12). "Kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16, 16). "Idźcie precz ode mnie, przekłęci. w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom" (Mt 25, 41). "I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego" (Mt 25, 46). "Umartwiam swe ciało i podbijam w niewolę z obawy, abym spełniwszy swe posłowanie wobec innych, sam nie został odrzuconym (1 Kor 9, 27) (W tłum. Sew. Kowalski). "Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę" (1 Kor 1, 18 n). "Czyż nie wiecie o samych sobie, że Jezus Chrystus jest w nas? Chyba żecie odrzuceni" (2 Kor 13, 5 n). "Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie nie ma już potępienia" (Rz 8, 1). "Lecz te kary, które Pan na nas zsyła, są ostrzeżeniem,

abyśmy nie zostali potępieni razem ze światem" (1 Kor 11, 32) (Tłum. Sew. Kowal.). "Jako karę poniosą oni (tj. Ci, co nie znają Boga i są nieposłuszni Ewangelii) wieczną zagładę [z dala] od oblicza Pańskiego" (2 Tes 1, 9). Patrz także: 2 Tes 2, 12; Hbr 11, 7; przypowieść o bogaczu i Łazarzu Łk 16, 19-31; o winnej latorośli J 15,6.

/186/ a. 3, odp. Należy spełnić wskazówkę Autora i uważnie przeczytać to, na co się powołuje, a więc: z. 22, 2 na 2; z.19, 3 na 4. Jak widać, odrzucenie obejmuje: A. Przewidzenie przyszłych nieodpuszczonych grzechów - w dekrecie (wyroku) dopuszczającym je. B. Wolę dopuszczenia, by ktoś z własnej winy popadł w grzechy, które nie będą odpuszczone, czyli zszedł z drogi do celu ostatecznego; to dopuszczenie jest koniecznym warunkiem popełnienia tychże grzechów, ale nie przyczyną; ta wola dopuszczenia, by ktoś popadł w grzechy, u teologów nosi miano: odrzucenie negatywne. C. Wolę pozytywną wymierzenia kary za te nieodpuszczone grzechy: to akt sprawiedliwości Bożej; przez teologów jest nazwana: odrzucenie pozytywne; jasne, że jako wymiar kary, odrzucenie pozytywne idzie za popełnionymi grzechami, ściślej: za ich przewidzeniem, jest ich następstwem. "Grzech woła o karę!" Natomiast dopuszczenie grzechu idzie przed ich przewidzeniem; jest przecież ono konieczne, by zaistniał: nie jako ich przyczyna, ale jako konieczny warunek; grzech więc zakłada dopust, kara zakłada grzech.

Jądrem tajemnicy jest odrzucenie negatywne, czyli dopust Boży: wola dopuszczająca, by ktoś popadł w grzechy, które nie będą z winy grzesznika odpuszczone. Czymże jest ta wola?

Otóż owa wola dopuszczenia jest: A. Niezachowaniem w dobrem woli człowieka, która po grzechu pierwotnym jest ułomna i skłonna do złego; patrz 1-2. 78, t. 12, str. 124-132; z. 79. 1. str. 134; także 1. 109, 1. 2, t. 8. Owo niezachowanie ułomnej woli w dobrem nie jest złem. Czemu? Bo zło to utrata czy pozbawienie dobra należącego, a woli z natury ułomnej nie należy się, by zawsze była zachowana w dobrem; gdyby się to jej należało, byłaby bezgrzeszna; woli ułomnej "należy się", by była zachowana w istnieniu; "nie należy" przeto do Boga stale zachowywać wolę ułomną w dobrem, a tylko w istnieniu ("należy się": patrz z. 21, 1 na 3). Opatrzność zarządza zgodnie z naturą rzeczy; rzeczy ułomnej należy się "łamać"; a więc "należy" dopuścić owo łamanie. Czy kto może mieć pretensje do szklanki, że się stłukła? Do tego, kto stłukł? Do tego, kto ją tak wyprodukował i zaplanował? Wszak taką jest natura szklanki, że jest łatwo tłukiwa. Owo niezachowanie woli ułomnej w dobrem, nie jest więc złem; ale nie jest i dobrem. Czymże więc jest? Bodaj że jest niedobrem. Natomiast owo dopuszczenie przez Boga grzechu ze strony celu jest dobrem; tak więc grzech jest wypadkową czy następstwem tegoż dopuszczenia - nie skutkiem, bo dopuszczenie to nie jest przyczyną grzechu, a tylko koniecznym warunkiem. B. Jest odmówieniem grzesznikowi łaski skutecznej; ta odmowa nie jest złem moralnym, ale słuszną karą. Wiadomo, kara zakłada winę; Bóg niekiedy odmawia łaski z winy człowieka: zraził Boga do siebie zatwardziałością, niewrażliwością na natchnienia, na działanie łaski, zaślepieniem, przywiązaniem do świata, popełnianiem grzechów przeciw Duchowi Świętemu: i wtedy ów brak łaski jest przez człowieka zawiniony: jest karą za winę, a wina ta jest rzeczą wolnej woli człowieka.

Jest zasadnicza różnica między niezachowaniem w dobrem, a odmówieniem łaski. Pierwsze poprzedza winę: jest więc dopuszczeniem; nie jest ani złem, ani dobrem, ani karą. Drugie zakłada winę i jest karą za nią. Nie wolno więc mieszać dopuszczenia grzechu z odmówieniem łaski skutecznej; ten właśnie błąd popełnił Kalwin.

Owo niezachowanie w dobrem, czyli nieodciągnięcie człowieka od grzechu zwie się: opuszczenie (*derelictio*). Patrz o nim z. 22, 2na 4; z.23, 3 na 2; /186/.

Czymże więc jest owo odrzucenie negatywne, czyli dopuszczenie upadku człowieka, o jakim mówi Autor? Zdaniem niektórych surowszych tomistów i augustianów jest to pozytywne wykluczenie niektórych od chwały wiecznej jako od dobrodziejstwa nienależącego się im. Tak: Alwarezn Salmanticenses, Jan od św. Tomasza, Contenson i in. Większość jednak tomistów sądzi łagodniej: że nie jest to pozytywne wykluczenie, ale raczej niewybranie, zostawienie; że tak jest, wskazuje na to na 1, na 3 i zag. następne: o księdze życia.

/186a/ a. 3 na 1. Nie chce wolą wtórną, skuteczną; patrz wyżej z. 19, 6 na 1, ale chce wolą uprzednią, nieskuteczną.

/187/ a. 3 na 3. Każdy człowiek może się zbawić; przecież otrzymuje dostateczną łaskę i konieczną do zbawienia; Bóg jej nikomu nie odmawia; jest dostępna dla każdego; za wszystkich Chrystus umarł; nie każdy jednak otrzymuje łaskę skuteczną, a zwłaszcza łaskę ostatecznej, końcowej wytrwałości, polegającej na tym, że człowiek umiera w łasce uświęcającej w miłości do Boga. Co tu znaczy konieczność bezwzględna i warunkowa patrz z. 19, 8 na 1 i z. 14, 13 na 3.

/188/ a. 4, odp. Wybór (*electio*), to akt woli, którym ona spośród przedstawionych jej przez myśl wielu rzeczy, sytuacji, ewentualność, osób itp. woli raczej to niż owo. Czym jest, patrz 1-2. 13, t. 9, str. 226 i nast. Ów nakaz to wewnętrzne postanowienie: wola formalna Boga, wola upodobania, a nie porządek zaprowadzony i ogłoszony na zewnątrz, który jest już wolą w znaczeniu znaku: pierwsza, formalna wola ziszcza się niechybnie; i gdyby tą wolą Bóg nakazywał światu, nie było by grzechu: druga, jakże często niestety jest łamana,

/189/ a. 5. Liczne teksty Pisma św. świadczą o tym, że nie przewi dzenie naszych zasług jest przyczyną przeznaczenia, ale miłosierdzie Boże: "Beze mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5). "Aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, zależne nie od uczynków, ale od woli powołującego, powiedziano jej [Rebecce]: Starszy będzie służył młodszemu, jak jest napisane: Jakuba umiłowalem, a Ezawa miałem w nienawiści" (Rz 9, 11-13). "Ja wyświadczam łaskę, komu chce, i miłosierdzie,

nad kim się zlituje. [Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga który okazuje miłosierdzie ... A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym" (Rz 9, 15-18). "Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko" (Rz 11, 34-36). "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jak byś nie otrzymał?" (1 Kor 4, 7). "To Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania dla [spełnienia Jego] woli" (Flp 2, 13). "Niech będzie błogosławiony Bóg ... który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym ... w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata ... Z miłości przeznaczył nas dla Siebie ... według postanowienia swej woli" (Ef 1, 3-5). "Z góry przeznaczeni zamiarem tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli" (Ef 1, 11). "[Bóg] nas wybawił i wezwał świętym wezwaniem, nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami" (2 Tm 1, 9). "Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga do ludzi, nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie zdziałaliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas itd." (Tt 3, 4). "[Jahwe] powiedział: Ja ukazę ci [Mojżeszowi] mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe, gdyż ja wyświadczam łaskę, komu chcę i miłosierdzie, komu mi się podoba" (Wj 33, 19).

Opinie teologów w tej sprawie można za Garrigou Langrange'em (*De Deo uno*, Paris 1938, str. 537 i 522) ująć w taki schemat:

Przeznaczenie dorosłych	} przed przewidzeniem zasług	bez wiedzy pośredniej	augustianie tomiści skotyści	} surowi: pozytywne wykluczenie; łagodni: niewybranie
		za wiedzą pośrednią przy udzielaniu łaski odpowiedniej: kongruizm, Bellarmin, Suarez.		
	} po przewidzeniu zasług wiedzą pośrednią	przynajmniej gdy idzie o futurabilia: Molina, Elliot.		
		bezwzględnie gdy idzie o przyszłe postęпки: Vasquez, Lessius i inni.		

Tomiści to zwolennicy nauki św. Tomasza. Augustianie, to wyznawcy nauki św. Augustyna. Skotyści, to zwolennicy Dunska Szkota († 1308), franciszkanina, profesora na Oksfordzie, w Paryżu i Kolonii. Te trzy szkoły zasadniczo wyznają jednakową naukę o przeznaczeniu i łasce, aczkolwiek w innych sprawach są między nimi duże rozbieżności. Surowi i łagodni: patrz wyżej /186/. Co to futurabilia - przyszłe warunkowe przygodniki: patrz wyżej obj. /68/. Co to wiedza pośrednia patrz wyżej /68/.

Naukę św. Tomasza i tomistów znamy z artykułów i powyższych objaśnień. Idzie ona po linii Pisma św. i orzeczeń Kościoła; odcina się stanowczo od błędów heretyckich. Można ją ująć w następujące etapy: A. Bóg chce zbawić wszystkich ludzi; podnosi do stanu nadprzyrodzonego; postanawia dać wszystkim dostateczne pomoce, dzięki którym ludzie mogliby poprzez dobre uczynki zdobyć życie wieczne, właśnie jako nagrodę za nie. B. Dopuszcza grzech pierworodny, przez co ród ludzki traci prawo do życia wiecznego i staje się masą potępienia. Zarazem gwoli odkupienia ludzi postanawia wcielenie Syna Bożego. C. Wolą skuteczną, wtórną, z tejże masy potępieniej wybiera niektórych, by poprzez Chrystusa zostali zbawieni: dlatego przygotowuje im łaski skuteczne, wszczepia w Chrystusa, by dzięki temu wytrwali w dobrem, czynili dobre uczynki, wytrwali do końca w łasce i wreszcie otrzymali życie wieczne jako nagrodę sprawiedliwą za dobre uczynki. D. Innych nie wybiera, ale zostawia w masie potępionych, przewiduje ich opór wobec łaski dostatecznej oraz ich trwanie w nim do śmierci i postanawia ich za to potępić. Krótko: ponieważ Bóg postanowił dać niektórym chwałę wieczną jako nagrodę za zasługi, czyli ponieważ Bóg przeznaczył niektórych, dlatego daje im łaskę skuteczną i dar wytrwałości do osiągnięcia tejże chwały. Taki jest pomysł w umyśle Boga w sferze zamierzenia; z kolei idzie dopiero sfera wykonania tegoż.

Molina tak uczy: A. Bóg chce zbawić wszystkich (1 Tm 2, 4) i daje równe szanse każdemu, udzielając dostatecznych łask. Z których każdy według własnej woli może korzystać lub nie. B. Bóg postanawia przeznaczyć tych, którzy z własnej woli, położeni w swoich okolicznościach życiowych, skorzystają z tychże łask, zaś odrzucić tych, co nie zechcą z nich skorzystać. C. Bóg nieomylnie przewiduje owo dobre lub złe użycie Jego łaski za pomocą wiedzy pośredniej. D. Owocem tegoż przewidzenia jest wybór i przeznaczenie jednych, odrzucenie drugich (Tak streszcza Daffara Marcolinus *De Deo uno et trino*, Marietti 1945, str. 279 i nast. i powołuje się na dzieło Moliny Concordia, q. 23. Disp 2 in a. 1 et 2 *Summae Theol. et Disp.* 1 in a. 4 et 5. *Membr.* 8. 10, 11).

Ludwik Molina (1535-1600) uczeń Fonseki, jezuita, hiszpański profesor w Coimbrze, autor *Komentarza* do pierwszej części *Sumy* św. Tomasza i *De Concordia liberi arbitrii cum graiiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lizbona 1588).

Poglądy Moliny zawierają w sobie wiele niedociągnięć, przede wszystkim natury metafizycznej, a więc nie uwzględniają należycie nauki o Bogu jako o bezwzględnym początku wszystkiego i o Jego pierwszeństwie we wszystkim oraz Jego całkowitej niezależności od czegokolwiek, nauki o przyczynie nadrzędnej i podrzędnej,

o wiedzy i woli Boga o wolności woli itp., a więc te wszystkie zagadnienia, które poprzedzają naukę o przeznaczeniu i których ona jest logicznym następstwem. Trudno także pogodzić ją z tak licznymi tekstami Pisma św. i z Orzeczeniami Kościoła. A już owa wiedza pośrednia, to istna fantazja i tajemnica dla każdego teologa. Sami moliniści nie mogą jej rozgryźć. Patrz P. Dummermuth OP, *S. Thomas et Doctrina praemotiois physicae*, p. 216; także Innocenty M. Lucaciu OP, *Thomas et Molina*, Blasii 1912, p. 36.

Kongruizm (Bellarmin, Suarez i in.) nie przyjmuje nauki Augustyna i Tomasza o wyrokach przesądzających, ale i odrzuca molinizm jako trącający semipelagianizmem; przyjmuje z niego wiedzę pośrednią dla wyjaśnienia jak Bóg rozdziela odpowiednie łaski (*congruus* - odpowiednin stąd nazwa) i skąd Bóg bierze pewność o przyjęciu jej przez człowieka. Oto jak rzecz ujmuje: A. Bóg chce zbawić wszystkich. B. Postanawia dać wszystkim równe pomoce. C. Wiedzą pośrednią widzi jak człowiek będzie korzystał z tych pomocy postawiony w takich czy innych okolicznościach. D. Jednych z miłosierdzia postawi w takich okolicznościach, że użyją łaski Bożej i wytrwają w niej: tych przeznaczy; innych nie postawi w tak sprzyjających okolicznościach: nie skorzystają z łaski; i tych odrzuca lub raczej nie wybiera (patrz Daffara, str. 283).

Ekklektyzm i kongruizm Sorbony: z molinistami uznaje łaskę skuteczną z zewnątrz dla łatwych uczynków zbawiennych; tomistom przyznaje, że łaska jest skuteczna od wewnątrz dla uczynków zbawiennych trudnych. Spór o skuteczność łaski i o przeznaczenie przybrał cechy istnej walki rozpętanej między tomistami a molinistami około dzieła Moliny: *Concordia*. W latach 1595-1607 odbyło się ponad 120 posiedzeń specjalnej komisji papieskiej. wobec której obie strony atakowały się wzajemnie i uzasadniały swoje stanowisko, za. rzucając sobie: tomiści molinistom semipelagianizm, moliniści tomistom kalwinizm. Wreszcie za radą św. Franciszka Salezego Paweł V rozwiązał komisję i zakazał dalszych dyskusji, publikacji i wzajemnych oskarżeń; decyzję skierowano do generałów zakonu jezuickiego i dominikańskiego w r. 1607 (D. 1090) Tych dekretów trzeba było jeszcze wydawać więcej: Paweł V w 1611, Urban VIII w 1625 i 1641, Innocenty X w 1650 i w 1654 (D. 1097), Aleksander VII w 1657, Innocenty XII w 1694, Klemens XII w 1733, Benedykt XIV w 1758.

Czy przewidzenie zasług jest przyczyną przeznaczenia, wyraz "przyczyna" (*causa*) ma szerokie znaczenie i znaczy tyle, co motyw, racja, powód.

/190/ a. 5, odp. Ową trzecią opinię początkowo głosił także Augustyn, ale z rozwojem swojej myśli wycofał ją. Zwolennikami jej są wszyscy którzy przyjmują wiedzę pośrednią i uważają, że przeznaczenie jest zależne od przewidzenia przyszłego postępowania człowieka: dobrego czy złego, że więc przyszłe zasługi są przyczyną przeznaczenia.

Przyczyna pierwsza i druga sobie wzajem podporządkowane wcale nie są przyczynami częściowymi, ale całkowitymi: każda na swoim szczeblu; to nie dwa konie ciągnące wóz, jak chce Molina, ale jak ręka i młotek; wiadomo, że przyczyna podporządkowana może działać li tylko mocą i za poruszeniem uprzednim przyczyny nadrzędnej. Wolna wola jest całkowitą przyczyną, ale podporządkowana; wszak to Bóg jest przyczyną wolności woli i daje godność przyczyny, dopuszczając do udziału w Swojej wolności i w Swojej przyczynowości, boć wszelka doskonałość od Niego się wywodzi.

/191/ a. 5, odp. Przez ów tak często wymieniany - skutek przeznaczenia należy rozumieć: A. Dzieło zbawienia "jako całość": od zaczątków wiary, poprzez jej rozwój w łasce i miłości, w ciągu życia ziemskiego, aż po dobrą śmierć i chwałę w niebie. B. "W poszczegółach", a więc poszczególne przeżycia religijne i moralne dokonane za łaską Boską, każda poszczególna wierność łasce, natchnieniom, oświeceniom, każdy dobry uczynek, przezwyciężenia, modlitwa, przyjęcie sakramentów, słuchanie słowa Bożego, wrażliwość na głos sumienia i przykłady dobre, zachowanie przykazań, szybkie dźwiganie się z upadku, w ogóle życie w społeczności ludu Bożego i korzystanie z usług Kościoła. Że i sam zaczątek wiary przygotowanie do łaski jest dziełem Boga: patrz 2-2. 6, 1, t. 15, str. 86 i nast. Jest to nauka wyraźnie określona przez Kościół przeciw semipelagianom. Patrz D. 178, 200a, 398. 801. 1789. Wszak "To Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania" (Flp 2, 13).

Skutkiem przeznaczenia jest także i to, co podlega ogólnej opatrności a więc: pochodzenie z dobrej rodziny, otoczenie, wychowanie, przyrodzone wartości dodatnie: bojaźń, wrażliwość, łagodność, należycie ułożone sumienie, poszukiwanie prawdy, dobra; patrz t. 15. str. 204, /38/; temperament spokojny, ubóstwo, choroby, nieszczęścia, wypadki, śmierć w odpowiednich warunkach i czasie. Bodajże również cudze i własne upadki dopuszczone przez Boga. Jakżeż często prowadzą one do podstawowych wartości: pokory, pokuty, ufności, wierności trwałej, gorętszej miłości. Patrz z. 20, 4 na 4. Godne uwagi są następujące cytaty. "Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru" (Rz 8, 28). "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chęlpisz tak, jakbyś nie otrzymał?" (1 Kor 4. 7). "Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowiała" (Łk 7, 47). "Boga wyznajemy sprawcą wszystkich dobrych chęci i uczynków, wszystkich dobrych pragnień i wszystkich cnót, które począwszy od pierwszego momentu zaistnienia wiary, do Boga prowadzą. I nie wątpimy, że wszystkie ludzkie zasługi uprzedza Jego łaska, która sprawia, że do dobrego uczynku i chęć w nas powstaje i jego wykonanie (Flp 2. 13). Tą pomocą i działaniem Bóg oczywiście wolnej woli nie znosi, ale ją wyzwala do przeobrażenia się z mrocznej w świetlaną, ze złej w dobrą, z chorej w zdrową, z nieroztropnej w przerną. Tak

wielką bowiem jest miłość Boga względem wszystkich ludzi, iż chce on, aby naszą zasługą były Jego dary, i wieczną nagrodą obdarza w zamian za to, czego sam był udziałem (por. św. Augustyn, List 194. 19 PL 33, 880). Owszem działa w nas, abyśmy chcieli i czynili to, czego On chce, i nie pozwala przebywać w nas beczynie temu, co dla działania darował, a nie dla zaniedbywania, tak byśmy się stali współpracownikami łaski Bożej. A gdybyśmy spostrzegli, że coś w nas z przyczyny naszego opuszczenia się słabnie, gorliwie uciekamy się do tego, "który uzdrawia wszystkie nasze choroby i odkupuje żywot nasz od zatracenia" (Ps 102, 3nn), a do którego codziennie kierujemy te słowa: "I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego" (Mt 6, 13)" (*Indiculus* ok. 440 r. D. 141). "Wierzmy, że w każdym czynie dobrym nie my pierwsi działamy, a potem otrzymujemy pomoc Boskiego miłosierdzia, lecz że sam Bóg bez żadnych naszych uprzednich dobrych zasług daje nam wpraw natchnienie wiary i miłości ku Niemu ... Dlatego ... należy wierzyć, że przedziwna wiara Łotra ... Korneliusza ... Zacheusza ... nie pochodziły z natury, lecz były darem szcudroblowości Bożej" (Synod w Orange 529 r. D. 200). Patrz także Sobór Trydencki Sesja VI, D. 809. 810. Czytaj Tomasz a Kempis *o naśladowaniu*, Ks. 3, r. 58, nr 3. 4. 8; r. 53-55. 58-59.

Skutek przeznaczenia musi być: A. Spowodowany przez Boga. B. W zamiarze zbawienia danego człowieka. C. W zamiarze skutecznym, pewnym, który nie może doznać przeszkody, ale musi być uskutecziony. D. Czerpiący z zasług Chrystusa. Skutki odrzucenia: A. Dopuszczenie grzechu. B. Odmowa łaski skutecznej. C. Zaślepienie, D. Zatwardziałość. E. Potępienie. Sam grzech nie jest skutkiem odrzucenia.

/192/ a. 5 na 3.. Autor cytuje Rz 9, 22-23. Zdanie cytowane jest urwane i nieskończone; dalsze słowa tekstu brzmią: "względem nas, których powołał nie tylko spośród Żydów, ale i spośród pogan?" Z kontekstu więc wynika, że opuszczone zakończenie wyraża myśl: Bóg nie jest niesprawiedliwy, co jest właśnie odpowiedzią na zarzut, że Bóg jest niesprawiedliwy. Trzeba koniecznie przeczytać uważnie Rz 9, 14-24.

Porównanie nas ludzi do garncarza i gliny spotykamy nie tylko u św. Pawła. Również: Syr 33, 7-15; Jr 18, 1-6. Ujawnia ono naszą właściwą postawę wobec Boga: nicność, grzesznicy, zależni całkowicie od Boga. "Czymże ja jestem przed Twoim obliczem? Prochem i niczem!" (Mickiewicz). "Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego" (Łk 1. 38). "Wszystko celowo uczynił Jahwe, także grzesznika na dzień nieszczęścia" (Prz 16, 4). "Przeze mnie droga do boleści grodu; przeze mnie droga na wieczyste męki: do zgubionego na zawsze narodu. Sprawiedliwego mego Stwórcy dzięki ugruntowana przez moc Boską w bycie wyszłam z Mądrości i Miłości ręki. Przede mną żadne nie wszczęło się życie, prócz odwiecznego - i ja wiecznie stoję. Rzućcie nadzieję, wy, co tu wchodzicie!" Oto słowa umieszczone na bramie piekła przez Dantego (Piekło, pieśń 3, w 1-9, przekład Aliny Świdorskiej, Kraków 1947, str. 27, a właściwie A. Asnyka).

/193/ a. 6. Oto co o tej pewności mówi Pismo św.: "Moje owce słuchają mego głosu a Ja je znam. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki" (J 10, 27 nn). "Jest wolą tego, który mię posłał, abym ze wszystkiego, co mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym" (J 6, 39). Chodzi tu o pewność Boga. Przeznaczenie jest pewne nie tylko dlatego, że Bóg odwiecznie wie, kto jest przeznaczony, ale i dlatego, że to On sam zawyrokował o tym. Jest to więc pewność i przewidzenie, i wyroczni czy postanowienia woli (*De ver.* z. 6, a. 3). A czy my, patrząc na siebie i na innych, mamy jakąś pewność o własnym i innych przeznaczeniu? Żadnej! Stąd św. Paweł upomina: "Niech przeto ten, komu się zdaje, że stoi, baczy, aby nie upadł". (1 Kor 10, 12). "Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana" (Rz 14, 4).

Istnieją jednakże niejakiś poszlaki czy znaki przeznaczenia; oto one: A. Prowadzenie życia nienagannego. B. Czyste sumienie wolne od grzechu śmiertelnego, lęk przed nim. C. Cierpliwe znoszenie przeciwności, krzyża życia z myślą o Chrystusie. D. Chętne słuchanie słowa Bożego. E. Uczynki miłosierne wobec biednych. F. Miłość nieprzyjaciół. G. Pokora. H. Nabożeństwo do N.M.P. Znaki te są zebrane z dzieł ŚŚ.: Augustyna, Grzegorza W., Anzelma, Bernarda i Tomasza (1-2. 112, 5, t. 14; C.G.L IV, c. 21. 22. Zasadniczo jednak bez specjalnego objawienia nikt nie może być pewny swojego i cudzego zbawienia. Patrz wyżej a. 1 na 4 /181/. Jest jednak niezawodność nadziei: "Nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5. 5); o tej niezawodności patrz 2-2. 18. 4, t. 15, str. 256 nn. Do tego świadomość dziecięstwa Bożego dającego prawo do dziedziczenia: "Nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej" (Ga 4, 7). A przecież w tej atmosferze dziecięstwa Bożego Kościół wychowuje i utrzymuje swoje dzieci.

Znaki odrzucenia: A. Nadmierne przywiązanie i umiłowanie rzeczy doczesnych - świata (1 J 2, 15; Jk 4, 4). B. Hołdowanie i uleganie żądom aż do starości; grzechy bowiem cielesne rodzą tępotę i ślepotę. Patrz 2-2. 15, t. 15, str. 175 nn. C. Buntowanie się przeciw nauce Kościoła. D. Nie korzystanie z Sakramentów św. E. Zanik modlitwy. F. Wybujała pycha.

/194/ a. 6 na 1. Szczęśliwcy w niebie to nie indywidualiści - zadowoleni i ograniczeni do własnego szczęścia; tam dopiero w pełni ziszczają się świętych obcowanie: społeczność świętych, Lud Boży zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego, a zapoczątkowany na ziemi. Patrz *Konst. Dogm. o Kościele*, Sobór Watykański II nr 4/9.

/195/ a. 7. Oto teksty Pisma św.: "Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a one mnie znają" (J 10, 14). "Poznał Pan tych, którzy są Jego" (2 Tm 2, 19). "Aż opieczętujemy na czołach sługi Boga naszego ...

Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć itd." (Ap 7, 3-9). Także J 13, 18; Mt 7, 14; 22, 14.

/196/ a. 7, odp. W De ver. (z. 5, a. 3) Autor tak pisze: "Dwojako można nad czymś roztaczać opatrność: Pierwsze, ze względu na niego samego, drugie, ze względu na coś innego; np. dom: ze względu na niego samego trzeba się troszczyć o to, co stanowi istotne dobro domu, a więc o dzieci, mienie itp.; o inne zaś rzeczy trzeba się troszczyć ze względu na potrzeby domu, np. o naczynia, zwierzęta domowe itp. Podobnie jest ze wszechświatem: ze względu na niego samego, opatrność troszczy się o to, co stanowi jego istotne dobro czy doskonałość, - a to ma wiecznotrwałość, jak i sam wszechświat jest wiecznotrwały. Co zaś nie jest wiecznotrwałe, o to, opatrność troszczy się ze względu na potrzeby wszechświata. I dlatego opatrność o jestestwa duchowe i o ciała niebieskie, jako że są wiecznotrwałe tak co do gatunku jak i co do jednostek, troszczy się ze względu na nie same: tak o gatunki jak i o jednostki. Natomiast rzeczy zniszczalne mają wiecznotrwałość tylko co do gatunków; i dlatego opatrność dba o te gatunki ze względu na nie same; o jednostki zaś ich dba jedynie ze względu na zachowanie gatunków w ich wiecznotrwałości".

/197/ a. 8, odp. Gdzie indziej (*De ver.* z. 6, a. 6) pierwszą opinię przypisuje epikurejczykowi, zdaniem których wszystko na świecie dzieje się niewzruszenie tak samo na skutek działania ciał wyższych, które uważali za bogów. Drugą przypisuje stoikom; ich zdaniem rzeczami i sprawami świata rządzą duchy, które można przebłagać ofiarami i modłami; podaje również, że i Awicenna popadł w ten sam błąd; twierdził bowiem, że wszystko, co jest dziełem woli ludzkiej zależy i sprowadza się do ciał niebieskich, które według niego są ożywione i mają duszę; modlitwy i ofiary, jego zdaniem, mają taką moc wpływania na dusze ciał niebieskich, iż czynią to, czego chcemy.

Wyznawcami pierwszej opinii podanej przez św. Tomasza w artykule byli później: Hus, Kalwin i inni (D. 606, 607). Przez świętych - o jakich mowa w tytule artykułu - należy rozumieć ludzi w stanie łaski uświęcającej oraz już zbawionych.

/198/ a. 8 na 3. Znamy już naukę św. Tomasza o przeznaczeniu i odrzuceniu; znamy teksty Pisma św. oraz zdania innych teologów i spory w ramach nauki prawowiernej. Obecnie podajemy błędne, hereetyckie zdania i związane z nimi orzeczenia Synadów i Soborów. Ułatwi to nam lepsze zrozumienie rzeczy i wytyczy granice, których w nauce a przeznaczeniu i odrzuceniu nie wolno przekroczyć. Zasadniczo są dwie błędne skrajności: jedni głosili, że o przeznaczeniu decyduje sam człowiek; drudzy, że o nim decyduje sam Bóg bez udziału człowieka. W historii Kościoła mamy 4 etapy tychże błędów:

Pierwszy etap wiąże się z wystąpieniem Pelagiusza i Celestiusza. Pelagianizm V w. i semipelagianizm VI w. (we Francji) głoszą, że o przeznaczeniu decyduje sam człowiek. Pelagiusz, mnich brytyjski, który w początkach V w. zjawił się w Rzymie (a działał także w Afryce i Palestynie) głosił: Nie istnieje grzech pierworodny; człowiek jest z natury dobry; nie ma łaski wewnętrznej skutecznie działającej w człowieku, ale tylko łaski zewnętrzne, jako to: dane wiary, nakazy i zakazy, dobre przykłady itp; człowiek ma wolną wolę i sam własnymi siłami naturalnymi zbawia się lub potępia życiem dobrym lub złym, zdabywa łaskę, wytrwanie i życie wieczne; Bóg tylko z góry obserwuje i wymierza nagradę nieba lub karę piekła; nie istnieje więc przeznaczenie i odrzucenie ludzi przez Boga, ale tylko gołe przewidzenie: kto będzie korzystał z łask zewnętrznych. Człowiek może bez łaski zachować przykazania; łaska tylko ułatwia ich spełnianie. Tę naukę podjął Celestiusz, adwokat, przyjaciel Pelagiusza. Ta pelagianizm.

Semipelagianizm V w. głosi pelagianizm w złagodzonej postaci: Człowiek dorosły bez pomocy łaski może sam zacząć dzieło zbawienia; od niego zależy sam początek wiary i dobra wola, wytrwanie w dobrem aż do śmierci. Bóg chce w równy sposób zbawienia wszystkich ludzi, a tylko specjalnych łask udzielił niektórym, np. Apostołom. Przeznaczenie więc, to przewidzenie owego początku zbawienia i naturalnych zasług oraz wytrwania do śmierci bez specjalnej pomocy Bożej. Odrzucenie negatywne to gołe przewidzenie zasług złych. Przeznaczenie i odrzucenie negatywne zależą od wyboru człowieka: złego czy dobrego. Bóg nie jest przyczyną przeznaczenia i odrzucenia, ale tylko obserwatorem i wykonawcą. Dzieci przed używaniem rozumu: Bóg ich przeznacza lub odrzuca zależnie od przewidzenia ich zasług naturalnych, które by miały, gdyby dłużej żyły.

Pelagianizm i semipelagianizm twierdzą, że człowiek, jego wolna wola, jest przyczyną przeznaczenia i odrzucenia a nie Bóg. Stoi więc w sprzeczności z twierdzeniem że przeznaczenie jest łaską Boga, że Bóg jest jego wyłączną przyczyną, że przeznaczenie, to nie gołe przewidzenie, ale i zawyrokowanie (Daffara, dzieło cyt. str. 257. Langrange, dzieło cyt. str. 516 nn).

Do tych błędów trzeba zaliczyć także i podobne późniejsze: Catharinus Ambrosius OP († 1553) podzielił zbawionych na dwie grupy: pierwsza, to przeznaczeni; do nich należą wielcy święci. np. N.M.P., św. Józef i inni; Bóg ich odwiecznie wybrał do tak wielkiej świętości i obdarzył tak skutecznymi łaskami, że na pewno się zbawią; druga, to reszta ludzi; otrzymują od Boga równe pomoce i szanse; niektórzy z własnej woli skorzystają z nich i dostępują zbawienia; inni nie, i ci się z własnej woli potępią. Bóg jedynie przewiduje, ale nie przeznacza. Tak głosili również Ockham († 1349/50) i Gabriel Biel († 1495) (Daffara, str. 257).

W obronie czystości wiary przeciw Pelagiuszowi wystąpił na Wschodzie św. Hieronim, ale głównie św. Augustyn; on to rozwinął mocną działalność w Afryce i Rzymie: przeliczne pisma, kazania, synody, informowanie kościołów i papieża doprowadziły do tego, że na wniosek 14 synodu kartagińskiego w 416 r.

papież Innocenty I wyłączył Pelagiusza i Celestiusza ze społeczności wiernych; wówczas to padły słynne słowa Augustyna: "Roma locuta, causa finita!" A ponieważ papież Zozym I uniewinnił Celestiusza zwołano jeszcze dwa synody do Kartaginy: 15-ty w 418 i zwłaszcza 1.5.418 16-ty synod mający powagę soboru powszechnego. Augustyn zyskał sobie przydomek: Ojciec Łaski. W oparciu o Pismo św. głosi trzy zasadnicze tezy. A. Bez pomocy łaski darmo danej człowiek nie zdobędzie się ani na początek wiary (zbawienia), ani nie wytrwa w łasce do końca. B. Bóg niejednakowo chce zbawienia wszystkich ludzi: chce zbawienia dzieci, które po chrzcie umierają; chce bardziej zbawienia wierzących niż tych, którzy do wiary nie dochodzą; chce zbawienia tych, co wytrwali w dobrem do śmierci. C. Wybrani, to ci, co są bardziej przez Boga umiłowani i wsparci; ich zasługi są skutkiem Bożego wybrania, a nie tegoż wybrania przyczyną (Lagrange, str. 517 n).

Już za czasów Augustyna - na skutek przesadnego rozumienia jego nauki - pojawił się błąd wprost przeciwny pelagianizmowi. Rzecznikiem jego był Lucidus, kapłan w Riez (płd. Galia). Naukę jego poznajemy z następującego dokumentu: "Zgodnie z ostatnimi postanowieniami rzezonego synodu potępiam wraz z wami owe zdania, które głoszą, że posłusznego działania ludzkiej woli nie należy łączyć z działaniem Bożej łaski, że od upadku pierwszego człowieka gruntownie została zniszczona wolna wola, że Chrystus ... nie umarł dla zbawienia wszystkich ludzi, że uprzednia wiedza Boga gwałtem popycha człowieka do śmierci, czy też że potępieni z woli Bożej idą na zatracenie ... że jedni są przeznaczeni na śmierć, inni zaś na życie ... Natomiast o łasce Bożej tak utrzymuję, że zawsze z nią łączyć się musi współpraca i wysiłek ludzki. A co do wolności woli, to twierdzę, że nie unicestwiona, ale osłabiona i nadwerżona została i że zbawieni mogli upaść, potępieni natomiast - dostąpić zbawienia" (Synod w Arles i Lyonie r. 473, D. 160 a, b).

Reakcja przeciw Lucidusowi, a zarazem przeciw Augustynowi, wpadła w złagodzony pelagianizm, zwany semipelagianizmem. Ośrodkiem jego była Galia, zwłaszcza klasztor w Lerynie i jego członkowie: bp Faustus, św. Jan Kasjan, także Gennadiusz i inni. Czystości wiary przeciw nim bronili mnisi scytyjscy z Konstantynopola, biskupi afrykańscy na czele ze św. Fulgencjuszem z Ruspy, a zwłaszcza św. Cezary bp z Arles. Ostatecznie rozstrzygnął sprawę papież Feliks IV, do którego Cezary się odniósł i Synod w Orange 529 r., mający powagę soboru powszechnego. Zapewnił on tryumf umiarkowanej nauki Augustyna.

Około r. 440 powstał zbiór decyzji papieskich wykładających pozytywnie naukę o łasce, przeznaczeniu, grzechu pierworodnym itp. Autorem jego był późniejszy papież Leon Wielki, lub św. Prosper z Akwitanii. Nosi tytuł *Indiculus*.

Synod w Kartaginie 16-ty (418 r.) *Indiculus* i Synod w Orange ostatecznie pogodziły pelagianizm i semipelagianizm i wyłożyły naukę katolicką w oparciu o Augustyna. Podajemy ważniejsze orzeczenia:

"Jeśli ktoś twierdzi, że dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonać to, co jest nakazane wolnej woli, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprowadzić lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania, niech będzie wyklęty (odtąd w skrócie: n.b.w.). Pan Jezus bowiem miał na myśli nadprzyrodzoną wartość (spełnienia) przykazań, gdyż nie powiedział: "Beze mnie trudniej wam jest działać", ale "Beze mnie nic zdziałać nie możecie (J 15, 5)" (Synod kartagiński 16-ty, r. 418, D. 105; patrz D. 101-108).

Oto wyjątki z *Indiculus* (D. 129-142): "Wskutek upadku Adama wszyscy ludzie utracili naturalną możliwość (nadprzyrodzonego życia) i niewinność. Nikt już przez wolną wolę nie może podźwignąć się z głębi tego upadku, jeśli go nie podniesie łaska miłosiernego Boga ..." (D. 130) "Nikt nie jest sam przez się dobry, lecz tylko przez dar uczestniczenia w tym, który jeden jest dobry" (D 131). "Nawet ten, kto łaską chrztu został odnowiony, nie jest w stanie wyzwolić się od siideł szatańskich i zwyciężyć pożądliwości cielesnej, jak tylko przez to, że otrzymuje od Boga z Jego ustawicznej pomocy, wytrwanie w dobrym ... Z Jego pomocą zwyciężamy, a pozbawieni

jej - ponosimy klęskę" (D. 132). "Wolna wola może być dobrze użyta jedynie z pomocą Chrystusa ..." (D. 133). Biskupi afrykańscy do papieża Zozyma: "To zdanie w liście rozesłanym za twoim (chodzi o list papieża Zozyma) staraniem po wszystkich prowincjach, w którym mówisz: "My jednak z natchnienia Bożego" itd. pojęliśmy w ten sposób, że nim jakby mieczem prawdy niejako mimochodem ściałeś tych, którzy wynoszą wolność ludzkiej woli z uszczerbkiem dla Boskiej pomocy ... I rzeczywiście, dlatego że Pan wolę przysposabia i ojcowskim tchnieniem serc dzieci swych dotykając sprawia, że Coś dobrego czynią ... nie tylko czujemy się w posiadaniu wolnej woli, lecz także nie wątpimy, że w każdym poszczególnym odruchu woli ludzkiej, który jest dobry, przeważa Jego pomoc" (D. 134). "Bóg w sercach ludzkich oraz w samej wolnej woli tak działa, że święta myśl, pobożny zamiar i wszelkie dobre poruszenie woli od Boga pochodzą, ponieważ przez Niego, bez którego nic nie możemy. stajemy się zdolni do dobra... Z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, i łaska Jego na próżno nie była mi dana, alem więcej od nich pracował, wszakże nie ja, lecz łaska Boża ze mną (1 Kor 15, 10)" (D. 135).

Oto ważniejsze orzeczenia Synodu w Orange: "Jeśli ktoś twierdzi, że łaska Boża może być udzielana na prośbę ludzką i że to nie sama łaska sprawia, iż o nią prosimy, ten sprzeciwia się prorokowi itd.". (D 176) "Jeśli ktoś twierdzi,

że Bóg wyczekuje naszej decyzji, abyśmy się oczyścili z grzechu, a nie wyznaje, że przez udzielenie i działalność Ducha Świętego dzieje się w nas to, iż chcemy się oczyścić, ten opiera się ... Duchowi Świętemu

itd." (D. 177). "Jeśli ktoś twierdzi, że jak wzrost, tak i początek wiary i sama chęć uwierzenia ... dzieje się nie z daru łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego, naprowadzającego wolę naszą od niewiary do wiary, od złego życia do pobożności, lecz tylko w sposób naturalny w nas jest, ten sprzeciwia się apostołskiemu dogmatom itd." (D. 178). " ... Jeśli ktoś podporządkowuje pomoc łaski pokorze lub posłuszeństwu ludzkiemu i nie zgadza się, że to jest darem samej łaski, abyśmy byli posłuszni i pokorni - ten sprzeciwia się Apostołowi nauczającemu: "Cóż masz, czego byś nie otrzymał, (1 Kor 4, 7) i "Z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, (1 Kor 15, 10)" (D. 179). "Jeśli ktoś twierdzi, że siłami natury może coś dobrego - co dotyczy zbawienia i życia wiecznego - pomyśleć lub dokonać wyboru jak trzeba, albo przyjąć naukę zbawienną ... którą podaje Ewangelia, bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego ... ten jest zwiedziony duchem heretyckim" (D. 180) "Jeśli ktoś utrzymuje, że łaskę chrztu otrzymać mogą jedni dzięki miłosierdziu, inni zaś dzięki wolnej woli, o której wiadomo, że u wszystkich urodzonych w grzechu pierwszego człowieka jest grzechem skażona - ten daje dowód, że jest poza prawdziwą wiarą. Taki bowiem twierdzi, że wolna wola nie u wszystkich ludzi została osłabiona przez grzech pierwszego człowieka, lub zapewne sądzi, że tak jedynie została naruszona, iż niektórzy mogą osiągnąć sami bez Objawienia Bożego tajemnicę zbawienia wiecznego. A to jest sprzeczne ze słowami samego Pana Jezusa, który mówi, że nie jakaś ilość ludzi nie może przyjść do Niego, lecz że nikt do Niego "przyjść nie może, jeśli by Ojciec nie pociągnął" (J 6, 44) itd." (D. 181). "Jest darem Bożym to, że należycie myślimy i że odwracamy się od fałszu i niesprawiedliwości. Ilekroć bowiem coś dobrego czynimy, Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali" (D. 182). „0 pomoc Bożą także odrodzeni i ci, którym przebaczył, powinni zawsze błagać, aby szczęśliwy koniec mogli osiągnąć lub w dobrym wytrwać" (D. 183). "Takimi nas kocha Bóg, jakimi będziemy w przyszłości z Jego daru, nie takich zaś, jakimi jesteśmy z zasługi naszej" (D. 185). "Wolna wola osłabiona u pierwszego człowieka może być naprawiona tylko przez łaskę chrztu. Co bowiem zostało utracone, może być przywrócone tylko przez Tego, który mógł to dać. Dlatego Prawda sama mówi: "Jedynie jeśli was Syn wyswobodzi, prawdziwie wolni będziecie" (J 8, 36)" (D. 186). "Należy się nagroda za uczynki dobre, jeśli się ich dokonuje. Lecz łaska, która się nie należy, poprzedza je, aby były wykonane" (D. 191). "Ludzka natura chociażby nawet wytrzymała w tej doskonałości, w jakiej została stworzona, nie mogłaby jednak utrzymać się w takim stanie bez pomocy Stworzyciela. Jeśli więc bez pomocy Bożej łaski nie mogła zachować otrzymanego stanu dobrego, jakże bez niej mogłaby sobie przywrócić to, co utraciła?" (D. 192). "Pan Bóg dokonuje w człowieku licznych dobrych dzieł, jakich człowiek nie może dokonać; człowiek zaś nie wykonuje żadnych dobrych uczynków jeśli Bóg nie sprawi tego, aby człowiek je zdziałał" (D. 193). "Każdy człowiek ma z siebie tylko kłamstwo i grzech. Jeśli coś posiada z prawdy lub sprawiedliwości, to pochodzi z tego źródła, którego powinniśmy pożądać na naszej pustyni, abyśmy ... nie ustali w drodze" (D. 195). "Ludzie wykazują własną wolę, nie Bożą, jeśli czynią, co się Bogu nie podoba. Kiedy zaś wykonują własną wolę, aby woli Bożej służyć, to choć czynią zgodnie ze swą wolą, jednak wykonują wolę Tego, który przygotował i nakazał czynić to, czego oni chcą" (D. 196). "... Posiadać w sobie Chrystusa i przebywać w Nim, jest korzyścią dla uczniów - nie dla Chrystusa. Albowiem po odcięciu gałązki może z żywego korzenia inna wyrosnąć gałązka, odcięta zaś bez korzenia żyć nie może (J 15, 5 nn)" (D. 197). "Miłość ku Bogu jest całkowicie Jego darem. Ten sam, który nie kochany kocha, sprawił to, aby był kochany. Zostaliśmy ukochani, gdyśmy się jeszcze Bogu nie podobali, aby w nas powstało to, co by było motywem miłości. Rozlał bowiem Duch w sercach naszych miłość Ojca i Syna (Rz 5, 5)" (D. 198). "Ta łaska, nawet po przyjściu Pana, nie pochodzi z wolnej woli wszystkich, co pragnęli się ochrzcić, lecz ze szczodroblewości Chrystusa ... "Łaską zostaliście zbawieni przez wiarę i to nie z was (Ef 2,8). I jeszcze: "Miłosierdzia dostąpiłem, abym był wierny" (1 Kor 7, 25)" (D. 199). "Wierzmy także zgodnie z wiarą katolicką, że wszyscy ochrzczeni, otrzymawszy łaskę przez chrzest, mogą i powinny jeśli zechcą, przy pomocy i współdziałaniu Chrystusa wiernie pracować i wypełnić to wszystko, co potrzebne jest do zbawienia duszy. Nie tylko nie wierzymy w to, że niektórzy mocą Bożą są przeznaczeni do zła, lecz jeśli są tacy, którzy chcieliby wierzyć w tak wielkie nieszczęście, z całą stanowczością wykluczamy ich ze społeczności wiernych" (D. 200).

Z tych orzeczeń jasno wynika: A. Przeznaczenie do łaski nie zależy od przyszłych, naturalnych dobrych uczynków lub od naturalnego zaczątku wiary, ale z daru Bożego. B. Przeznaczenie do chwały nie zależy od przewidzenia przyszłych nadprzyrodzonych zasług, któreby trwały bez specjalnego daru wytrwałości do końca. C. Przeznaczenie całościowo wzięte, tj. obejmujące ciąg łask po sobie następujących: od pierwszej do ostatniej - do otrzymania chwały, jest darmowe, czyli niezależne od przewidzenia przyszłych zasług.

Drugi etap to predestynacjanizm (IX w.) głoszący, że o przeznaczeniu i odrzuceniu człowieka decyduje sam Bóg bez naszego udziału, zwłaszcza o przeznaczeniu do zła, na potępienie. Błąd ten spotykamy już wcześniej. Świadczą o tym: Wyznanie Lucidusa r. 473, (D. 160 a, b), Synod w Orange r. 529, (D. 200), list Hadriana I r. 785 do biskupów hiszpańskich. Największe jednak natężenie błędu wiąże się z osobami Gotschalka z jednej, i Hinkmara, Szkota Eriugeny, Hrabana Maura i in. z drugiej strony.

Gotschalk († 868) mnich niemiecki, w oparciu o surowsze wypowiedzi Augustyna i Fulgentiusza głosił: A. Podwójne przeznaczenie: do życia (zbawienie i do śmierci (potępienie). B. Zbawcza wola Boga ogranicza się tylko do przeznaczonych do życia. C. W Chrystusie nie wszyscy będą zbawieni. D. Wolna wola nie ma udziału w przeznaczeniu i odrzuceniu.

Przeciw tej nauce wystąpili biskupi frankońscy, zwłaszcza Hraban Maur († 856), Hinkmar, metropolita w Reims († 882) (do pomocy jako teolog służył mu Szkot Eriugena, który jeszcze bardziej sprawę powikłał). Sprawą zajmowały się synody: w Moguncji w r. 848, w Quiersy-sur-Oise (Conc. Carisiacum) w r. 853, w Walencji r. 855, w Langres (Synodus Lingonensis) r. 859, w Savonnieres 859 r. Zakończył rzecz synod krajowy w Toul 860 r. Zasadniczo wszystkie te synody, od Quiersy do Toul głośzą jedną naukę, z tym zastrzeżeniem, że synod w Quiersy mówi o jednym przeznaczeniu na zbawienie i potępienie, od czego odzęgają się następne synody. List synodalny Hinkmara podaje naukę z Quiersy bez wzmianki o przeznaczeniu na śmierć. (O tych sporach patrz D. 320 uwaga na dole). A oto co mówią dokumenty:

Hadrian I: "Jedni spośród nich mówią, że przeznaczenie na życie czy na śmierć leży nie w naszej mocy, ale Boga; i mówią: "Po cóż trudy życia, skoro ono leży w Bożej mocy?" A inni: "Po cóż prosić Boga o zwycięstwo nad pokusą, skoro to leży w mocy naszej wolnej woli?" ... Nie znają nauki Fulgencjusza (tak uczącego): dzieła więc miłosierdzia i sprawiedliwości przygotował Bóg nieodmiennie w swojej wieczności... Przygotował zasługi dla usprawiedliwienia ludzi; przygotował nagrody dla ich chwały. Złym zaś ani nie przygotował złej woli, ani złych uczynków, a tylko przygotował sprawiedliwe i wieczne kary. Oto wieczne przeznaczenie przyszytych dzieł Boga" (D. 300).

Synod w Quiersy. 1. "Bóg wszechmocny stworzył człowieka bez grzechu: prawego i wolnego; umieścił w raju, pragnąc by pozostał w świętości i sprawiedliwości. Człowiek źle użył swej wolności; zgrzeszył i upadł i tak stał się masą potępienia dla całego rodzaju ludzkiego. Aliści dobry i sprawiedliwy Bóg wybrał z tejże masy potępieńczej - według swojego przewidzenia - tych, których z łaski przeznaczył (Rz 8, 29 nn; Ef 1, 11) do życia i przeznaczył im życie wieczne. Innych zaś, których sądem sprawiedliwości zostawił w masie potępienia - przewidział, że pójdą na zgubę, ale nie przeznaczył na to, by zginęli; wszakże jako sprawiedliwy przeznaczył im karę wieczną. Uznajemy więc jedno tylko przeznaczenie, które dotyczy albo daru łaski, albo wymiaru sprawiedliwości" (D. 316).

2. "W pierwszym człowieku utraciliśmy wolność woli, ale odzyskaliśmy ją dzięki Chrystusowi ... Mamy więc wolną wolę zarówno do dobrego, którą uprzednio pobudza i wspomaga łaska, jak i do złego, opuszczoną przez łaskę. Wolną jest nasza wola, bo dzięki łasce uwolniona i po zepsuciu uzdrowiona" (D. 317).

3. "Bóg wszechmocny chce bez wyjątku zbawić wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4), aczkolwiek nie wszyscy się zbawią. Że jedni się zbawią - to dar Zbawiającego, że drudzy giną - z winy swojej giną" (D. 318).

4. "Nie ma człowieka, za którego by Chrystus nie cierpiał; nie wszyscy jednak są odkupieni tajemnicą Jego męki; że nie wszyscy są odkupieni tajemnicą Jego męki, nie jest z winy męki, bo jej cena jest przeogromna i nieprzebrana, ale z winy niewiernych i niewierzących tą wiarą, która działa przez miłość (Ga 5, 6): Wszak podany kielich dla naszego zbawienia, zdziałany mocą Bożą dla słabości naszej, to ma w sobie, że może wszystkim pomóc, ale jeśli się z niego nie pije, nie przynosi lekarstwa" (D. 319).

Synod w Walencji 855 r. i Toul 860 r.: kan. 1 wspomina najpierw powagi, na których opiera swoją naukę: Pismo św. i jego wykładowcy: Cyprian, Hilary, Ambroży, Hieronim, Augustyn i in. jako przedstawiciele tradycji. "Albowiem w to tylko, uznajemy, trzeba wierzyć o przewidzeniu, przeznaczeniu i o innych sprawach ... co z radością czerpiemy z wnętrzości macierzyńskich Kościoła" (D. 320). Kan. 2. "Bóg przewiduje i przewidział odwiecznie zarówno dobre postęпки, jakie będą wykonywać dobrzy, jak i złe, jakich źli będą się dopuszczać ... Przewidział, że dobrzy będą takimi dzięki Jego łasce i przez nią otrzymają wieczne nagrody, a źli będą takimi przez własną złość i otrzymają wiekuiste potępienie z Jego sprawiedliwości ... Przewidywanie Boga nie nakłada konieczności żadnemu złemu człowiekowi, tak żeby nie mógł uniknąć zła; lecz Bóg znając wszystko, co ma się stać, przewidział w swoim wszechmocnym i niezmiennym majestacie, że zły będzie takim z własnej woli. Bo wierzymy, że nikt nie jest potępiony z góry Jego przesądzającym wyrokiem, ale z powodu własnych nieprawości. Sami więc źli nie dlatego giną, że nie mogli być dobrymi, lecz że nimi być nie chcieli i dzięki swemu błędowi przetrwali w masie potępienia, i to z racji grzechu pierwotnego lub uczynkowego." (D. 321). Kan. 3 powołując się na Rz 9, 21 nn, tak określa: "Z ufnością wyznajemy, że istnieje przeznaczenie wybranych do życia i przeznaczenie złych ku śmierci; w wyborze jednak zbawi onych miłosierdzie Boże uprzedza dobrą zasługę, w ukaraniu zaś potępionych, sprawiedliwy sąd Boży jest poprzedzony przez zły czyn. Przeznaczeniem Bóg to tylko postanowił, co albo darmowym miłosierdziem, albo sprawiedliwym sądem uczynić zamierzał ... Co do złych, to przewidział ich złość - bo z nich jest, ale nie przeznaczył - bo z Niego nie jest. Karę idącą za złą zasługą, jako Bóg, który wszystko widzi, przewidział i przeznaczył, bo jest sprawiedliwy. O tej niewzruszoności przewidzenia i przeznaczenia, dzięki której dla Niego "przyszłe" już istnieje, czytamy u Eklezjastesa: "Poznałem, że wszystko co Bóg czyni, na wieki będzie trwało: Do tego nic dodać nie można, ani od tego coś odjąć ... żeby się Go bano. (Koh 3, 14). Nie tylko nie wierzymy w to, że niektórzy mocą Bożą są przeznaczeni do zła, jakoby czymś innym być nie mogli, lecz jeśli są tacy, którzy chcieliby wierzyć w tak wielkie nieszczęście, z całą stanowczością wykluczamy ich ze społeczności wiernych, zgodnie z synodem w Orange" (D 322). Kan. 4 mówi o odkupieniu Krwią Chrystusa: "Jak Mojżesz itd" J 3, 14 nn (D. 323). Kan. 5i "Wierzymy, że cała rzesza wiernych odrodzona z wody i Ducha Świętego (J 3, 5), jest przez to prawdziwie wszczepiona w Kościół i według nauki "w śmierci Chrystusa jest ochrzczona" (Rz 6, 3). w Jego Krwi jest oczyszczona ze swoich grzechów ... Z rzeszy tej jednak wierzących i odkupionych jedni dostąpią zbawienia

wiecznego, gdyż dzięki łasce Bożej pozostali wiernie w swoim odkupieniu, kierując się w sercu słowami Pana: "Kto wytrwa do końca ten będzie zbawiony" (Mt 10. 22; 24. 13), drudzy, ponieważ nie chcieli pozostać w zbawieniu wiary jak to zaczęli, złym życiem lub nauką - co z własnej woli wybrali - zniweczyli raczej łaskę zbawienia i do pełni zbawienia: do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości żadnym sposobem nie dojdą. Dla obu wypadków cytujemy słowa św. Pawła: Rz 6, 3; Ga 3. 27; Hbr 10. 22 n; 10n 26i 28 n" (D. 324). Kan. 6. 0 łasce, wolności, woli, stosunku natur do łaski każe to wyznawać co o tym pouczył Synod Kartagiński 16-ty (418 r. D. 101 nasti) i Synod II w Orange (529 r. D. 174 nast.) i Naukę Jana Szkota Eriugeny i jego izwolenników odrzuca jako przynoszącą wstręt czystości wiary, przekreślającą moc zdrowych wysiłków Kościoła i rwącą węzły miłości chrześcijańskiej (D. 325).

Trzeci etap XIV-XVI w.: nowa fala predestynacjonizmu; głosili go: Wiklef z Anglii († 1384); Sob. w Konstancji (r. 1418) potępił jego następujące błędy: "Modlitwa przewidzianego (na potępienie) nie ma żadnego znaczenia" (D. 606). "Wszystko dzieje się z absolutnej konieczności" (D. 607; także 617).

Hus z Czech († 1416). Oto jego błędy potępione przez tenże Sobór w 1418: 1. "Jeden jest tylko święty powszechny Kościół, a jest nim zespół przeznaczonych" (D. 627). 3. "Przewidziani (na potępienie) nie są członkami Kościoła, bo końcowo żaden jego członek nie odpadnie od niego, gdyż nie ustanie miłość przeznaczająca do nieba, która Kościół łączy" (D. 629). 5. "Każdy przewidziany (na potępienie), acz niekiedy jest w stanie łaski, według doczesnej sprawiedliwości nigdy jednak nie jest częścią świętego Kościoła; zaś przeznaczony (do nieba) pozostaje zawsze członkiem Kościoła, acz niekiedy zaginie w nim łaska goszcząca, bo nie ginie w nim łaska przeznaczenia" (D. 6311). 6. "Kościół jest przedmiotem wiary jako zespół przeznaczonych: czy to będą czy nie będą w łasce według obecnej sprawiedliwości" (D. 632). 21. "Łaska przeznaczenia jest węzłem, który wiąże nierozzerwalnie z Chrystusem ciało Kościoła i każdego jego członka" (D. 647; także 637, 646).

Luter z Niemiec († 1546). Umiński tak streszcza błąd Lutera odnośnie przeznaczenia: "Uczynki dobre są zresztą niepotrzebne; człowiek bowiem bywa usprawiedliwiony i może osiągnąć zbawienie tylko dzięki aktowi woli Bożej, która całkiem niezależnie od postępowania i zasług człowieka chce i może go zbawić i faktycznie zbawia. Czyni to wszechmoc Boża nie przez zgładzenie win ludzkich, ale przez wewnętrzne ich jakby pokrywanie, czyli po prostu nie branie ich pod uwagę, mianowicie ze względu na zasługi samego Chrystusa Pana. Ze strony człowieka środkiem, który to usprawiedliwienie wywołuje, jest sama tylko wiara, czyli ufność pełna w moc i zbawczą wolę Boga dla zasług Chrystusowych. Przekonania te wyrobił w sobie Luter częściowo pod wpływem szeroko wtedy w Niemczech rozwiniętej filozofii oraz teologii okhamistycznej ... Twierdził też okhamizm, że Bóg to przede wszystkim wszechmocny władca, dla którego jedyną normą działania jest własna wola; może więc zupełnie dowolnie z ludźmi postępować, tzn. zbawiać ich lub karać, abstrahując zupełnie od ich osobistych wysiłków i czynów" (*Hist. Kościoła*, t. II, str. 26, Lwów 1933). Oto inne błędy Lutera, zebrane i potępione przez Leona X Bullą *Exsurge Domine* (r. 1520). "Twierdzić, że po chrzcie już nie pozostaje grzech u dziecka, to tyle jest, co odrzucać (naukę) św. Pawła i samego Zbawiciela" (D. 742). "Zarzewie grzechu zamyka wejście do nieba duszy opuszczającej ciało, nawet jeśli nie ma żadnego formalnego grzechu" (D. 743). "W każdym dobrym uczynku (człowiek) sprawiedliwy grzeszy" (D. 771). "Dobry uczynek (choćby) najlepiej wykonany jest grzechem powszednim" (D. 772) "Po grzechu pierwotnym wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie" (D. 776).

Zwingli Ulrych ze Szwajcarii († 1531) również głosił: "Źródłem zbawienia są nie zasługi ludzkie czy Chrystusowe, ale sama tylko wolna decyzja Boża". Nieco wyżej: "Bóg jest sprawcą wszystkiego, a zatem i grzechów ludzkich; tylko że dla Boga nie są grzechem; nie obowiązują Go bowiem żadne prawa (okhamizm)" (Umiński, t. II, str. 29).

Kalwin Jan z Francji (1509-1564) głosił predestynacjonizm w najostrzejszej postaci, równy chyba mahometańskim wierzeniom. Umiński jego poglądy tak streszcza: "Bóg od wieków przeznaczył część ludzi do zbawienia, inną zaś do potępienia. Kierował się w tym wyłącznie własną tylko wolą (*bon plaisir absolu*) bez względu na jakiegokolwiek zasługi lub winy ludzkie" (t. II, str. 32). Kalwiniści dzielą się na dwie grupy: Jedni twierdzą, że Bóg, nie bacząc na upadek Adama, niektórych ludzi z góry odrzucił. Drudzy, że Bóg odrzucił ich po przewidzeniu upadku Adama. Oto zdanie Kalwina: "Ludzie są stwarzani w nierównych warunkach, bo jednym przeznaczono życie wieczne, innym wieczne potępienie. Czy to stworzony jest i skierowany na ten, czy na ów cel, powiadamy: jest przeznaczony na życie lub na śmierć" (patrz Daffara, *De Deo uno*, str. 262). Widać, że wszyscy predestynacjonizm jednakowo traktują przeznaczenie i odrzucenie, twierdząc, że jak przeznaczenie jest przyczyną zbawienia, tak odrzucenie jest przyczyną potępienia, że więc Bóg jest przyczyną grzechu i kary zań i że Chrystus nie umarł za wszystkich, a tylko za przeznaczonych, że więc Bóg nie chce zbawić wszystkich; w końcu: że człowiek nie ma udziału czy wpływu na swój los wieczny - nie ma wolnej woli.

Naukę Kościoła określił Sobór Trydencki. Zajęła się tym Sesja VI r. 1547. Najpierw pozytywnie wykląda naukę Kościoła, a potem w formie kanonów. Jest to nauka całościowa, czyli wymierzona jest zarówno przeciw pelagianizmowi i semipelagianizmowi, jak i przeciw predestynacjonizmowi; zawiera w sobie wszystkie dotychczas wydane przez Kościół orzeczenia i podaje ostateczną naukę. Oto ważniejsze kanony: Kan. 1. "Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo

siłami natury ludzkiej, albo dzięki wskazówkom Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Jezusa Chrystusa - niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 811. 793).

Kan. 2. "Jeśli ktoś twierdzi, że łaska Boża przez Jezusa Chrystusa na to jest tylko dana, aby człowiek łatwiej mógł sprawiedliwie żyć i na życie wieczne zasłużyć; jak gdyby (siłami) wolnej woli, bez łaski jedno i drugie, chociaż niełatwo i z wielkim trudem (jednak) mógł wysłużyć - niech b.w." (D. 812. 796).

Kan. 4. "Jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała; że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona, nawet gdyby tego chciała, odmówić swej zgody, lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie, jak coś bezdusznego - niech b.w." (D. 814. 797. 1791).

Kan. 5. "Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona; albo że chodzi tu o samą nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana - n.b.w." (D. 815. 793. 797).

Kan. 6. "Jeśli ktoś twierdzi, że nie jest w mocy człowieka uczynić złymi swoje drogi (postępowanie); lecz że to Bóg wykonuje tak złe, jak i dobre uczynki, i to nie tylko z dopuszczenia, lecz właściwie i bezpośrednio w tym sensie, że zarówno własnym Jego dziełem są tak zdrada Judasza jak i powołanie Pawła - n.b.w." (D. 816).

Kan. 9. "Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę, w tym znaczeniu, iż nie trzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia; oraz że bynajmniej nie jest konieczne, aby aktem własnej woli przygotował się do niej i przysposobił - n.b.w." (D. 819. 801).

Kan. 15. "Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek odrodzony i usprawiedliwiony jest obowiązany nakazem wiary wierzyć, iż jest na pewno w liczbie przeznaczonych (do nieba) - n.b.w." (D. 825. 805).

Kan. 16. "Jeśli ktoś twierdzi z bezwzględną i nieomylną pewnością, a bez specjalnego objawienia, że na pewno uzyska ten wielki dar wytrwałości aż do końca - n.b.w." (D. 826. 805).

Kan. 17. "Jeśli ktoś twierdzi, że łaskę usprawiedliwienia otrzymują tylko ci, którzy są przeznaczeni do życia (wiecznego), a wszyscy inni powołani choć mają wezwanie, jednak łaski nie otrzymują, ponieważ Bożą mocą są przeznaczeni do złego - n.b.w." (D. 827. 805).

Kan. 18. "Jeśli ktoś twierdzi, że przykazania Boże nawet dla człowieka usprawiedliwionego i będącego w łasce są niemożliwe do zachowania - n.b.w." (D. 828. 804).

Kan. 26. "Jeśli ktoś twierdzi, że sprawiedliwi nie powinni za dobre czyny dokonane po Bożemu oczekiwać i spodziewać się zapłaty wiecznej od Boga, dzięki Jego miłosierdziu i zasługom Jezusa Chrystusa, jeśli dobrze postępując i zachowując przykazania wytrwali aż do końca - n.b.w." (D. 836).

Kan. 32. "Jeśli ktoś twierdzi, że dobre czyny usprawiedliwionego człowieka w tym znaczeniu są darami Boga, iż nie są także dobrymi zasługami usprawiedliwionego; albo że sam usprawiedliwiony dobrymi czynami, które spełnia z pomocą łaski Boga i przez zasługi J. Chrystusa ... nie zasługuje prawdziwie na wzrost łaski, na życie wieczne i na samo osiągnięcie tego życia (jeśli przynajmniej umrze w łasce), a także nie zasługuje na powiększenie chwały - n.b.w." (D. 842).

Czwarty etap: Bajus († 1589) w oparciu o rygorystyczne ujmowanie pism Augustyna tłumaczył błędnie stan niewinności pierwotnej, sprawę zasługi, grzechu, wolnej woli, upadłej natury, zachowania. Prawa, miłości itp. Odrzucił jego błędy św. Pius V r. 1567. (D. 1001-1080).

Janseniusz Kornelisz († 1638). Jego dzieło *Augustinus* i cały jansenizm jest przedłużeniem i poszerzeniem bajanizmu w oparciu o rygorystyczną interpretację dzieł Augustyna. Odpierał błędy Innocenty X r. 1653 (D. 1092-1096); Aleksander VII r. 1656 (D. 1098 n); Aleksander VIII r. 1690 (D. 1291-1321).

Quesnel Paschazy († 1719, oratorianin; jego główne dzieło: *Les reflexions morales*, Paris 1693; ponawia błędy Bajusa i Janseniusza. Klemens XI odrzucił jego 101 błędów w r. 1713, (D. 1351-1451). Ostateczny cios tym błędom zadał Pius VI konstytucją *Auctorem Fidei* r. 1794; jest to potępienie uchwał Synodu w Pistoii (r. 1796) i błędów Bajusa, Janseniusza i Quesnela. (D. 1501-1599).

Wreszcie Thomas Carlyle († 1881), filozof angielski, tak uczył: "Ze zwycięstwa, z powodzenia, z siły można wnosić o słuszności. I tak też Carlyle czynił. Jak niegdyś Kalwin do etyki religijnej, tak on tę zasadę, że powodzenie jest objawem słuszności, wprowadził do świeckiej etyki i historiozofii. Jeśli ktoś wziął górę nad innymi, to znaczy, że miał za sobą rację i prawo, że do tego przeznaczył go Bóg ... I ostatecznie nie było dlań różnicy między tym, co było, a co być powinno, między siłą a słusznością, między historią a etyką" (Tatarkiewicz, Hist. Fil. t. 3, str. 75).

Na koniec podaję: św. Leona IX wyznanie wiary (r. 1053) "Wierzę, że Bóg przeznaczył tylko czyny dobre, przewidział zaś złe i dobre. Wierzę i uznaję, że łaska uprzedza i towarzyszy człowiekowi tak jednak, że nie odmawiam wolnej woli istocie rozumnej" (D. 348).

Sobór Watykański II. "Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemniczego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa Odkupiciela ... Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami "przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Jego Syna" ... (Rz 8, 29)" (*Kons. Dogm. o Kośc.* nr 2).

Lagrange z wszystkich orzeczeń wyciąga następujące cztery twierdzenia: Przeciw Pelagianom i semipelagianom: 1. Bóg przeznacza człowieka do łaski nie na skutek przewidzenia jego zasług naturalnych, nawet nie na skutek jego pierwszego zaczątkowego naturalnego wysiłku ku wierze 2. Bóg przeznacza człowieka do nieba nie na skutek przewidzenia jego zasług w stanie łaski dokonywanych. "Ze niektórzy dostępują zbawienia, jest to darem Zbawiającego" (Synod w Quiersy, D. 318, św. Prosper).

Przeciw predestynacjom, kalwinistom i jansenistom: 3. Bóg chce (w jakiś sposób) zbawić wszystkich ludzi. 4. Nie przeznacza nikogo do złego; Bóg odwiecznie postanowił wymierzyć karę potępienia za przewidziany grzech niepokuty aż do śmierci, którego Bóg nie jest przyczyną, a tylko go dopuszcza. "Ze niektórzy się potępiają, potępiają się z własnej winy" (Synod w Quiersy, św. Prosper), D. 318 (Lagrangen op. cit str. 521).

ZAGADNIENIE 24

/199/ a. 1 na 1. Sekwencja w Mszy żałobnej: "Księgi się otworzą karty, gdzie spis grzechów jest zawarty, za co świat karania warty".

/200/ a. 3 na 3. Kończąc zagadnienie przeznaczenia i odrzucenia przytaczamy urywek z Boskiej Komedii Dantego: "O Przeznaczenie! Jak głęboko tkwiąca przyczyna twoja! I jak utajona dla tych, co źródła nie znają do końca! A wy, śmiertelni, wypleniście z łona chęć sądu: I nam, co widzimy Boga nieznanego wszystkim wybranych imiona i niewiadomość taka jest nam błoga, bo szczęście nasze w Onym tkwi na wieki: za wolą Bożą naszej woli droga" (Raj, pieśń 20, w. 133-141, str. 11).

ZAGADNIENIE 25

/201/ a. 1. Możliwość (*potentia*). Jest podwójna: A. Możliwość czynna (*activa*), czyli potęga, moc, siła działawcza; jest to początek czynny, czyli bezpośrednia przyczyna działająca i wykonująca. W człowieku jest przypadłością. W Bogu utożsamia się z Jego istotą - jest Jej przymiotem, jako że potęga jest doskonałością czystą. Synod w Sens potępił następujące zdanie Abelarda: "Ojciec to pełna potęga; Syn to jakowaś potęga; Duch Święty to żadna potęga" (D. 368). Jasne, że potęga orzeka o Bogu i o stworzeniu analogicznie. B. Możliwość bierna (*passiva*), to ta, która przeciwstawia się rzeczywistości; to zdolność odbierania, doznawania, doskonalenia, urzeczywistniania się i stawania. Jasne, że w Bogu zgoła istnieć nie może. Cechuje ona stworzenie; na im niższym szczeblu hierarchii bytu znajduje się stworzenie, tym więcej ma z możliwości: aż na najniższym jest sama możliwość - materia podstawowa.

/201a/ a. 1 na 2. W stworzeniu możliwość czynna (np. władza psychiczna) jest czym innym od czynności: obie są przypadłościami, przy czym czynność jest pocięniejszą od możliwości czynnej. W Bogu przypadłości nie istnieją! Co jest przypadłością w stworzeniu, w Bogu stanowi Jego istotę. A więc w Bogu możliwość czynna - potęga: to, co powoduje czynność, (w naszym rozumowaniu) i sama czynność stanowią jedno. Patrz 1. 3, 4, t. 1.

/202/ a. 1 na 3. W możliwości czynnej należy wyodrębnić (poza osobnikiem i naturą) trzy czynniki: A. Ten, kto czyni - sama możliwość czynna, władza działająca; B. Jej czynność; C. Jej skutek. W człowieku są to trzy różne rzeczy. W Bogu możliwość czynna i czynność są tym samym; stanowią istotę, czyli naturę Boga; natomiast skutek jest rzeczowo czymś innym niż Bóg; możliwość czynna w Bogu nie jest więc początkiem działania Boga, ale początkiem skutku.

/203/ a. 2. Synod Konstantynopolski (r. 543): "Jeśli ktoś mówi, lub sądzi, że moc Boga jest ograniczona i że Bóg stworzył tylko to, co mógł ogarnąć, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 210).

/204/ a. 2 na 2. Potęga działawcy stworzonego ma za cel coś istniejącego poza nim i jest wprzęgnięta jako jeden z czynników przedsięwzięcia. Potęga Boga utożsamia się z Bogiem; sama jest dla siebie celem i celem dla wszystkich przedsięwzięć stworzenia; wszystko, co temu celowi nie służy, jest puste, daremne, zfrustrowane. Bóg jest całkowicie niezależny od stworzeń także i w tej dziedzinie - celowości; sam sobie wystarcza; nie musi tworzyć skutków; skutki Przezeń zdziałane nie są Jego celem. Co to przyczyna jednotypowa (*univoca*: wydająca jednego typu skutki) i różnotypowa (*non usivoca, aequivoca*: powodująca różnego typu skutki) - patrz 1. 4, 2 odp., a. 3, odp.; z. 6, 2, odp., t. 1 i tamże abj. /59/

/205/ a. 3. Bóg jest wszechmocny - wszechpateżny. To prawda tak często i mocno podkreślana przez Pismo św., Składy Wiary i orzeczenia Kaścioła. Np. Sobór Laterański IV r. 1215: "Całą mocą wierzymy i bez zastrzeżeń wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg ... (który) wszechmocną swoją potęgą ... stworzył z nicości ... istoty duchowe i materialne" (D. 428). Tak samo Sobór Watykański I (D. 1782).

/206/ a. 3, odp. Należy wyodrębnić: A. Poziom istnienia, czyli urzeczywistnienia danej rzeczy; każda przecież rzecz jest na innym szczeblu istnienia. B. Odpowiadająca temuż urzeczywistnieniu moc - zdolność do działania o większej lub mniejszej sile. C. Odpowiadające tejże mocy pole działania, czyli przedmioty dlań możliwe do zdziałania; np. ogrzewalnik (piec grzejący), moc ogrzewcza, rzeczy ogrzewane.

/207/ a. 3 na 4. Autor ma na uwadze wypowiedź glosy, bo sam św. Paweł wytłumaczył, dlaczego mądrość tego świata jest głupią - w jakim sensie. Patrz 1 Kor 1, 20 nn; Rz 1, 18 nn.

/207a/ a. 4, odp. Polskie przysłowia: Co się stało, to się już nie odzyska!

/208/ a. 4 na 1. Należy wyodrębnić: A. „Niemożliwe, przez przypadłość, ale możliwe samo w sobie (*per se*), czyli z istoty swojej. B. „Niemożliwe” samo w sobie dla sił natury, ale możliwe bezwzględnie (bo nie zawiera sprzeczności) - dla twórcy natury. C. „Niemożliwe” bezwzględnie, także dla Boga - bo zawiera sprzeczność.

/209/ a. 4 na 2. Należy zachować ostrożność w wyrażaniu się i wprost unikać powiedzenia: Bóg czegoś nie może! Zwłaszcza wobec niewyrobionych teologicznie. - Potęga Boga jest nieograniczona i wszystko może, co tylko może ziszczyć w sobie charakter bytu. Jeśli powiadać: „Coś wymyka się samo spod wszechmocy Boga, bo jest sprzeczne samo w sobie, a tym samym Bóg tego nie może”, to trzeba to należycie rozumieć. Chodzi o to, że to, co sprzeczne, to faktycznie: byt - niebyt, a więc coś, co się samo przekreśla i unicestwia, że więc tu nie wchodzi w grę żadna moc; innymi słowami, to, co sprzeczne, nie nawiązuje stosunku z żadną mocą, przyczyną, że o takiej rzeczy nie można ani nie twierdzić, ani przeczyć; dodajmy rzecz zasadniczą: najpierw myśl, potem wola i wykonanie. Wreszcie to tylko nasz sposób mówienia i myślenia o rzeczach w sobie niepojętych i niewysłowialnych.

/210/ a. 5. Synod w Sens, Francja, r. 1140/41 uznał za błąd następującą wypowiedź Abelarda († 1142): „To tylko może Bóg czynić lub odpuścić, lub w ten tylko sposób, albo w tym czasie, w którym czyni, a nie w innym”. Synod w Sens zajął się specjalnie błędami Abelarda: dotyczyły one Trójcy Przenajświętszej. (D. 368-372), grzechu pierworodnego, wolnej woli, przeznaczenia, uczynków ludzkich, roli Chrystusa itd. (D. 373-387). Błędy Abelarda potępił Innocenty II w 1141 r.

Tytuł art. z pozoru mało mówi. faktycznie porusza bardzo ważne, szersze tematy: Czy Bóg może uczynić inny świat niż obecny, inaczej go urządzić, czy działa z konieczności natury, czy świat i jego urządzenie jest owocem takiegoż koniecznego działania Bożego.

/211/ a. 5, odp. Owi jedni to ongiś neoplatonicy; później Spinoza († 1677), który twierdził, że „Cokolwiek się dzieje, jest konieczne, bo poddane wiecznym prawom. Nie ma więc w świecie przypadku ani wolności. Cała przyroda jest mechanizmem; a człowiek, jego czyny i dzieła, społeczeństwo, państwo, cała kultura - to wszystko jest też koniecznym wytworem mechanicznie rozwijającej się przyrody” (Tatarkiewicz, t. II, str. 98). Owi drudzy, to w nowszych czasach Leibniz († 1716). oto co mówi: „Świat rzeczywisty jest ze wszystkich możliwych najharmonijniejszy, jego części najdoskonalej sobie odpowiadają. A przeto jest ze wszystkich najlepszy. Twierząc że Bóg tworząc świat wybrał z możliwych najlepszy, Leibniz dawał wyraz swemu optymizmowi” (Tatarkiewicz, t. II, str. 109). Patrz obj. 11291.

Rosmini-Serbaty Antonio († 1855) twierdzi: „Miłość, którą Bóg miłuje siebie także i w stworzeniach, i która jest racją, jaką się determinuje do stwarzania, stanowi konieczność moralną, która w bycie najdoskonalszym zawsze prowadzi do skutku” (D. 1908.1929).

Nauka Kościoła: Sobór Watykański I: „Ten jedyny i prawdziwy Bóg w dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją, równocześnie od początku czasu utworzył z nicności jeden i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat, a na koniec, jakby jednocząc jedno i drugie, stworzył naturę ludzką, złożoną z duszy i ciała” (D. 1783). „Jeśli ktoś nie wyznaje, że świat i wszystkie rzeczy, które w nim są, tak duchowe jak materialne, zostały według całej swojej substancji z nicności utworzone przez Boga, albo mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wolał, ale tak koniecznie stwarzał, jak koniecznie samego siebie miłuje, albo przeczyłby temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej, niech będzie wyklęty” (D. 1805).

/212/ a. 5 na 1.

Potęga – bezwzględna
- faktyczna – zwyczajna
- nadzwyczajna

Potęga bezwzględna - *potentia absoluta*; według niej Bóg może uczynić wszystko, co możliwe, co więc nie zawiera sprzeczności; jest to potęga ujmowana sama w sobie, w całej rozpiętości; swoich możliwości, a więc może i unicestwić to i owo, czego faktycznie nie unicestwia.

Potęga faktyczna - *ordinata*, to ta, którą Bóg faktycznie wszystko działa. Według niej Bóg dokonuje tego wszystkiego, co odwiecznie ustalił i postanowił swoją wiedzą i wolą; należy tu zarówno normalny, zwykły bieg rzeczy: naturalnych, przygodnych i nadprzyrodzonych - to potęga zwyczajna - *ordinaria*, jak i to co się dzieje wbrew temu normalnemu biegowi, z zawieszeniem ich praw, to potęga nadzwyczajna, wyjątkowa - *extraordinaria*; należą tu cuda sfery naturalnej i nadprzyrodzonej.

/213/ a. 5 na 2. Takie ujęcie jest fałszywe, bo zawęża potęgę Boga do tego, co obecnie jest Dlań odpowiednie i sprawiedliwe, a nic nie mówi o innych możliwościach, jakie leżą w mocy Boga, a są nieograniczone; a przecież mądrość Boga ani nie wyczerpuje się, ani nie ogranicza swoich możliwości do

obecnego świata. I jeszcze: każda rzecz jest dziełem wszystkich przymiotów Boga - całej Jego doskonałości i w sobie też kryje je i odzwierciedla; Autor oddaje tę myśl wyrażeniami:

rzecz upodabnia się do Boga, jest Doń podobną, naśladuje Go, ma udział w Nim.

/214/ a. 6. "*Utum Deus possit meliora facere ea quae facit?*" Czy Bóg może lepsze czynić to, co czyni? Chodzi o dwie sprawy: A. Bóg uczynił rzeczy; czy mógł je uczynić lepsze (doskonalsze)? B. Czy może uczynić inne rzeczy, lepsze niż te, które już są?

Odpowiedź art. jasna: Stworzenia skończone nigdy nie zdołają wyczerpać nieskończoności istoty Bożej, która w nieskończony sposób może udzielać swoich doskonałości. "Potęga Boga, żeby nie wiem ile dzieł dokonała, zawsze może ich jeszcze więcej dokonać; żeby z nie wiem jakim natężeniem sił ich dokonała, zawsze może ich dokonywać z większą jeszcze siłą; natężenie to w działaniu Boga nie dotyczy Jego czynności wsobnych, bo te są zawsze nieskończone, jako że działanie Boga to istota Boga; ale dotyczy czynności przechodzących w skutek" (*De pot.* z. 1-2).

I dlatego nasz świat nie jest bezwzględnie najlepszy z wszystkich możliwych tak, żeby od niego już Bóg nie mógł lepszego pomyśleć, i żeby on nie mógł być lepszy. Stąd to optymizm Leibniza jest błędny. Podobnie optymizm co do człowieka: że człowiek jest dobry, że nie ma grzechu pierworodnego, że jego rozum jest potęgą bez ograniczeń, że jego wolność jest nieograniczona itd. Ot, jak np. Brumhvicg, o którym pisze Tatarkiewicz: "Z racjonalizmem łączył optymizm, przekonanie, że rozum ma przed sobą wspaniałą przyszłość, zwłaszcza gdy uświadomi sobie, że nie ma nic ponad wolnego ducha ludzkiego" (*Hist. Fil.* t. III, str. 297).

Czy może Bóg stworzyć najlepszy świat? Świat bez żadnej niedoskonałości? Chyba taki świat musiałby być Bogiem; Bóg musiałby stworzyć Siebie, a to niedorzeczność.

/215/ a. 6 na 3. Biorąc świat takim, jakim jest, jego istotne części nie mogą stać się lepsze w swoim zasadniczym bycie. Gdyby się stały lepsze co do jestestwa, wówczas albo stałby się jakiś nowy wszechświat lepszy, ale już inny niż obecny - w wypadku, gdyby Bóg wszystkie rzeczy uczynił proporcjonalnie lepsze, co leży w Jego mocy, albo w świecie nie byłaby zachowana równowaga między rzeczami - w wypadku, gdyby Bóg uczynił niektóre tylko rzeczy lepsze: zginęłaby proporcja, układ harmonijny i hierarchiczny; wszechświat nie byłby równomiernie rozłożony; stałby się skłócony (Patrz 1. 47, 2 na 2, t. 4).

Świat więc nie jest zły. Pesymizm nie ma racji. Trzeba więc ostatecznie tak powiedzieć: mając na uwadze cel, jaki sobie wytyczył Bóg: świat jako środek ziszczający ów cel jest stosunkowo najlepszy (*relative optimus*); nie jest jednak bezwzględnie najlepszy (*absolute optimus*).

Pesymizm, to kierunek myślowy, spotykany jak sięga wstecz myśl ludzka. Oto jego główni rzecznicy. Gnostycy (patrz t. 1, /84/ i manichejczycy (tamże /63/ /80/ /84/): istnieje zło samoistne, walczące z dobrem, świat materialny jest dziełem złej potęgi - jest zły; na świecie zło ma przewagę nad dobrem itd. Schopenhauer († 1860): "Na dnie wszystkich rzeczy jest popęd ... bezrozumny, działający bez celu i nie znający ukojenia. Nic nie jest zdolne zaspokoić go... Towarzyszy mu ciągle poczucie braku, niezaspokojenia, niezadowolienia. Dążymy do szczęścia, a nie możemy go osiągnąć; dążymy do tego, by przynajmniej utrzymać życie, ale nawet i to na stałe nie jest osiągalne" (Tatarkiewicz, t. II, str. 308). Hartmann († 1906): "Świat jest zły i zawsze nim będzie choć z wszystkich możliwych jest jeszcze najlepszy" (Tamże t. III, str. 152). Pesymizm co do człowieka: człowiek przez grzech pierworodny stracił wolną wolę i może tylko grzeszyć: błąd spotykany u predestynacjonistów: zwłaszcza u Lutera, jansenistów i in. (patrz /198/; Rochefoucauld († 1680): człowiek jest Zły; nawet gdy czyni dobrze jest to Pozór, bo jego pobudki są złe. Wolter († 1778): świat, ludzie, wszystko to jest złe, pełne niesprawiedliwości i nieszczęść. Fideizm, agnostycyzm, sceptycyzm odnośnie do rozumu ludzkiego; rozum ludzki jest niezdolny do poznania prawdy.

Egzystencjalizm (Kierkegaard († 1855), Heidegger, Sartre, K. Jaspers († 1969), S. Marcel i in. dziś żyjący i działający głoszą: Człowieka otacza nicość; nie ma nic, na czym by się mógł oprzeć; jego los tragiczny, bo istnienie jego jest pełne wszelakich trosk i grozy przed śmiercią - ciągle zagrożony w swoim istnieniu; świat i zwłaszcza egzystencja ludzka są absurdalne: "Absurdem jestn żeśmy się urodzili i absurdem jest, że umrzemy" (Sartre). Poza doczesnym istnieniem z jego troską trwogą i groźną wciąż śmiercią nie ma nic! Człowiek jest opuszczony "Jesteśmy sami". (Tatarkiewicz, t. III, str. 84-88 nn).

Oto tragizm negacji Boga, niedostrzeżenia Go, nieliczenia się z Nim w myśli i życiu! Jakżeż inaczej wygląda chrystianizm uznający Boga wiarą i życiem, dostrzegający sens świata i życia, żyjący pod hasłem: Chwała Bogu! Bądź wola Twoja! Ileż światła, nadziei, zdrowego optymizmu i mocy wnosi w doczesne życie człowieka.

/216/ a. 6 na 4. "I pod tym względem" itd. bo pod innym względem może być inaczej: człowieczeństwo Chrystusa, abstrahując od Jego zjednoczenia Osobowego, mogło być lepsze; Maryja, abstrahując od Jej macierzyństwa Bożego, mogła być lepszą; szczęście stworzone w niebie, jako że zależy od zasług, może rosnać; ma się rozumieć potęgą bezwzględną. Patrz 3. 7, 12 na 2, t. 24, str. 151; z. 10, 4 na 3, t. 24, str. 197.

ZAGADNIENIE 26

/217/ a. 1. Ciekawe; zagadnienie to nie było uprzednio zapowiedziane; jest jednak logicznym następstwem dotychczasowych wywodów i następnego traktatu O Trójcy Przenajświętszej. Wszak szczęście, według Autora, polega na działaniu: myśleć, chcieć, miłować. A o tym właśnie skończył mówić i na tym też zasadza się traktat o Trójcy - pochodzenie Osób.

O szczęściu w ogólnie zwłaszcza człowiek patrz 1-2. 2-5, t. 9, str. 38 i nast.

Sobór Watykański I tak określa: "Bóg ... będąc jednostką ... duchową substancją, winien być określany jako różny od świata w swej rzeczywistości i w istocie sam w sobie i ze siebie w pełni szczęśliwy" (D. 1782).

Oto pełny tekst Boecjusza, dający w zarz. 1, określenie szczęścia: "A jest nim dobro, które ktoś osiągnąwszy nie może poza tym niczego więcej pragnąć. I ono właśnie jest sumą wszelkiego dobra, bo w nim się mieszczą wszelkie inne dobra: gdyby mu bowiem czegoś brakło, nie mogłoby być najwyższym dobrem, skoro pozostawałoby coś poza nim, czego by można jeszcze sobie życzyć. Jasną jest więc rzeczą, że szczęście jest stanem doskonałym dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr. Ten stan starają się ... wszyscy ludzie osiągnąć różnymi drogami. Tkwi bowiem w umysłach ludzi wrodzona żądza osiągnięcia prawdziwego dobra, lecz błąd odwodzi ich bezdrożami ku dobru fałszywemu" (O Poczieszeniu, jakie daje filozofia, tłum. Wit. Olszewskiego, PWN 1962, ks. III, 2, str. 51 n).

/218/ a.1, odp. Natura myśląca jest: A. Świadoma zaspokojenia swoich aspiracji w dobru posiadanym; inaczej jest ze zwierzętami. B. Jest osobą, która może uświadomić sobie i osądzić swoje przeżycia i przydarzenia, mająca głębię życia wewnętrznego. C. Jest panem swojego postępowania; kto nie jest takowy, nie może nabywać tego, czego potrzebuje, ani doceniać tego, co już posiada.

/219/ a. 2, odp. Wszystkie nazwy orzekające społem o Bogu i o stworzeniach, orzekają analogicznie przede wszystkim o Bogu, z kolei o stworzeniach. To trzeba powiedzieć i o szczęściu. Jest ono przede wszystkim formalnie w Bogu. Jeśli my jesteśmy szczęśliwi, to "z kolei" też formalnie, ale udziałowo, na skutek udziału w szczęściu Boga. czyli jakowegoś upodobnienia, tak jak jesteśmy naturą myślącą i wolną "na obraz i podobieństwo Boże" - podobieństwo spotęgowane przebóstwieniem łaski.

/220/ a. 2 na 2. Wola pragnie i dąży do dobra, gdy go nie ma; gdy je ma, spoczywa w nim; w obu wypadkach miłuje je; ale sama wola nie chwyta dobra. nie przygarnia go do siebie, nie łączy się z nim; jest moment między wspomnianymi etapami: wola nie ma, wola ma, moment samego uchwycenia i złączenia się z dobrem; tego właśnie dokonuje czynność myśli. Jasne więc, że to uchwycenie dobra przez myśl jest szczęściem istotnym, że w działaniu myśli należy upatrywać sedna szczęścia Bożego i ludzkiego. Patrz o tym 1-2. 2-5, t. 9.

/221/ a. 3, odp. Chodzi tu o rozróżnienie między szczęściem a szczęśliwością. Szczęście (*beatitudo obiectiva*) to dobro pożądane, to przedmiot pożądania, dobro brane obiektywnie. O nim 1-2. 2, t. 9, str. 38-57. Szczęśliwość (*felicitas, beatitudo subiectiva*) to stan wewnętrznej radości czy rozkoszy wypływający z posiadania dobra pożadanego; jest to czynność podmiotu rozkoszującego się dobrem posiadanym. To formalne i subiektywne szczęście. O nim 1-2. 3-5, t. 9, str. 58 i nast.

Księdzu Pralutowi Józefowi Belchowi, dziekanowi w Sobótce, serdeczne dzięki za dokładne przeczytanie przekładu obecnego i poprzedniego tomu Sumy i podanie swoich cennych uwag.

SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK

(Cyfra w nawiasach znaczy: szukaj w objaśnieniach tłumacza)

Abelard /201/ /210/.

Algazal /51/ /165/.

Analiza to rzecz wiedzy spekul. z. 14, 16.

Analogia: czym jest z. 13, 5. 6. 10; z. 16, 6; /20/ /21/; - prawdy z. 16, 6; - szczęścia /219/.

Anioł: jego wola jest poruszana z. 19, 1 na 3; czy Bóg ich więcej kocha niż ludzi z. 20, 4 na 2; są przeznaczeni z. 23, 1 na 3; miejsce upadłych zajęli ludzie z. 23, 6 na 1; jak poznaje /44/.

Antropomorfizm /12/ .

Architekt: jego wiedza z. 14, 16; jego pomysł z. 15, 1. 2. 3; z. 16, 1; z. 18, 4 na 2. 3; z. 23, 7, odp.

Artysta: tworzy dzieła myślą z. 14, 8. 11; autentyczność jego dzieł z. 14, 12 na 3; z. 21, 2, /163/.

Arystoteles: jak pojmuje różnorodność z. 13, 10 na 4; /19/; wykazał niesłuszność idei Platona z. 15, 1 na 1; /74/; jego astronomia /16/.

Astronomia dawna /16/.

Augustyn /74/ /198/.

Autentyczność: dzieł sztuki z. 16, 1; z. 17, 1; dzieł natury; patrz - Naturalny.

Autonomia człowieka /133/.

Awerroes /51/ /164/.

Awicenna: z. 15, 2, odp.; /165/ /197/.

Bajus 198/.

Bezpośrednio: roztacza Bóg opatrność z. 22, 3; /163/; stwarza, usprawiedliwia z. 25, 3 na 4; /172/; poznaje Siebie /42/

Bezwolność: niektórych skutków Boga z. 19, 8; z. 22, 4.

Bieg. myśli z. 14, 7. 14, /55/; - rzeczy na świecie z. 25, 5. 6.

Bierność: możliwości z. 25, 1. 2; /201/. - sprawności /38/.

Bliźni: co znaczy miłować go z. 20, 1 na 3; a. 2. 3; miłosierdzie wobec niego z. 21, 3.

Błąd: czterech wyrazów z. 13, 5, odp.; /19/; w myśleniu z. 13, 12 na 3; z. 16, 5 na 3. /99/.

Bohaterstwo /168/.

Boleść a. miłosierdzie z. 21, 3.

Bożek - Bogowie: jako mylne ujmowanie Boga z. 13, 9. 10; z.17 n 4 na 3; według Platona opiekują się poszczegółami z. 22 3, odp.

Bóg: jak Go nazywamy z. 13; /1-36/; Jego wiedza, myśl, poznanie z. 14; /38-72/; idee w Bogu z. 15; /73-79/; jest prawdą z. 16, 5-8; /80-103/; w Nim i w Jego dziełach nie ma fałszu z. 17. /104-111/; żyje i jest życiem z. 18; /112-119/; Jego wola z. 19; /120-146/; Jego miłość z. 20; /147-155/. sprawiedliwość i miłosierdzie Boże z. 21; /156-159/; opatrność Boska z. 22; /160-175/; przeznaczenie i odrzucenie z. 23. 24; /176-200/; wszechmoc - potęga Boga z.25; /201-216/; szczęście Boga z. 26; /217-221/; poznajemy Go potrójną metodą z. 13.1 odp.; a. 8 na 2; a. 10 na5; nazwa "Bóg" oznacza naturę z. 13, 8. 9; nazwa "Tetragrammaton" z. 13, 9; nazwa "jestem" z. 13, 11; - jest źródłem wszystkich doskonałości z. 13, 2, odp.; Bóg prawdziwy, rzekomy, z udziału z. 13, 9. 10. można o Nim tworzyć zdania twierdzące z. 13, 12; nie ma przeciwieństw z. 17, 4 na 3; jest niewysłowialny z. 13, 1 na 1; a. 2.

Brak: jak jest poznawany z. 14, 10; nie ma prawdy z. 16, 5 na 3; czym jest z. 17, 4, odp.; /110/ /140/; - a wola Boga z.19, 9, odp.; - a miłosierdzie z. 21, 4.

Brunschvicg /214/.

Byt: jest najogólniejszy /35/; orzeka analog. z. 13, 10 na 4; doskonały-niedoskonały z. 14, 2 na 2; z. 18, 1. 3; /113/; jak Bóg i człowiek go poznaje z. 14, 6; z. 16, 4 na 2; a. 8 na 3; /94/ /95/; jest możliwy dla potęgi Boga z. 25, 3; nie jest rodzajem /18/; jak orzeka przeczenie o bycie i niebycie z. 17, 4.

Całość: daje poznanie części z. 14, 7; plan całości włącza i części z. 15, 2, odp.; 23, 7, odp.; cel całości świata z. 19, 5 na 3; a. 8. Bóg dopuszcza zło dla dobra całości z. 22, 2 na 2; całość skutku przeznaczenia z. 23, 5, odp. i na 2; patrz: Części.

Carlyle Thomas /198/.

Cel: decyduje o działaniu i wiedzy z. 14, 16; /166/; naczelny twórca ma na uwadze cel ostat. z. 15, 2, odp.; u ludzi i zwierząt z. 18, 3; z. 19, 1; cel ostat. porusza ludzi koniecznie z. 18, 3; z. 19, 10; dobroć Boga celem wszechświata z. 19, 1 na 1; z. 21, 4, odp.; z. 22, 1, odp.; Bóg chce siebie jako celu, innych rzeczy jako środków do celu z. 19, 2; /204/ /215/; myśl wyznacza cel i środki z. 19, 4; w Bogu pomysł prowadzenia rzeczy do celu z. 22, 1; z. 23, 1. 4; cel człowieka z. 19, 5 na 3; cel zewn. i wewn. świata z.

22, 4; /76/; cel przekraczający siły i dostosowany do sił natury z. 23, 1, odp. cel jako rzecz i jako czynność z. 26, 3 na 2. Patrz: środki.

Celestiusz /198/.

Chcieć - Chęć: w Bogu utożsamia się z istnieniem, myśleniem, wolą, istotą z. 19, 1. 2; /121/; chęć i istnienie w Bogu różnią się pojęciowo z. 19, 2 na 1; a wiedza Boga z. 19, 3 na 6; w Bogu chęć celu nie jest przyczyną chcenia środków z. 195; Bóg chce wszystkich zbawić z. 19, 6 na 1; /198/; Bóg nie chce złego z. 19, 9. 10 na 1. 2; jak Bóg chce siebie i innych rzeczy z. 19, 3. 10; chcieć wprost, niewprost z. 19, 12; a miłość z. 20; oznacza czynność z. 20, 3 na 3; chęć celu z. 22, 1 na 3; przeznaczenie zakłada chęć zbawienia z. 23, 4; dotyczy czynności a nie natury z. 25, 5 na 1.

Chrystus: wiedza Boga o Jego narodzeniu z. 14, 15 na 3; miłość Boga do Niego z. 20, 4 na 1-2; kogo bardziej miłował: Piotra czy Jana z. 20, 4 na 3; człowieczeństwo Jego czy może być lepsze z. 25, 6 na 4; /216/.

Chwała wieczna: jest wykonaniem przeznaczenia z. 23, 2, odp.; anioł a ludzie co do chwały z. 20, 4 na 2; przeznaczenie do - zawiera w sobie wolę udzielenia - z. 23, 3; to rzecz przyszłości z. 23, 2, zarz. 4; 3 na 2; Bóg udziela jej według wyboru z. 23, 4 na 1; dla zasług z. 23, 5, odp.; wieniec chwały z. 23, 6 na 1; łaska środkiem z. 24, 2, wbrew i na 3; pełen chwały, to szczęśliwy z. 26, 2, wbrew.

Ciała: martwe - żywe z. 18, 1; naturalne, niebieskie, ziemskie, ciężkie, lekkie z. 22, 3, odp.; /167/ /173/ /196/ /197/ /16; matematyczne z. 18, 2; /115 a/; nieskończone z. 25, 2 na 3; nazwa ciała z. 18, 2.

Ciążenie z. 19, 1, 9, odp.

Cieszyć się z. 19, 1 na 2.

Cnota: prawda jako cnota z. 16, 4 na 3; ma opanować uczucia z. 21, 1 na 1; jest dziełem człowieka z. 22, 2 na 4; /169/; które i jak są w Bogu z. 21, 1 na 1.

Cycero: a opatrność z. 22, 2 na 4; /164/, a wiedza Boska /68/ /14/.

Czas: poznanie w czasie z. 14, 13; Bóg a czas z. 16, 7 na 2; prawda zdań czasu teraźn. z. 16, 8 na 4; a nazwy /2/.

Czasowniki: jak przysługują Bogu z. 13, 1 na 3; /2/.

Części: układ części ilości - jego poznanie z. 14, 12 na 1; pomysł ułożenia części w całości z. 22, 1; dostosowanie do całości z. 23, 7 na 2, /215/. Patrz: Całość.

Człowiek: poglądy Platona z. 18, 4 na 3; /119/; przyczyna skutku z. 19, 4 na 4; poszukiwanie przyczyn bliższych z. 19, 5 na 2; jego cel z. 19, 5 na 3; z. 21, 4; nie gorszy bliźniego z. 19, 9. Wbrew; jak objawia swoją wolę z. 19, 11. 12; miłość Boga do człowieka z. 20, 2 na 3; a. 4 na 1. 2. 3; miłosierdzie i sprawiedliwość Boga wobec ludzi z. 21, 4; opatrność nad ludźmi z. 22, 2; jego dzieła cnoty i sztuki z. 22, 2 na 3; złożoność Jego z. 25, 5 na 1; autonomia /133/; przeznaczenie - odrzucenie z. 23. 24; stworzony "na obraz" z. 14, 2, zarz. 3; orzeka jednoznacznie z. 13, 10 na 1; może poznawać nieskończoną ilość ludzi z. 14, 12, odp.; Bóg zna ludzkie myśli, uczucia itp.: z. 14, 12, odp.; a. 13, wbrew; a. 14; rodzi człowieka z. 15, 1; jest jeden dzięki jednej formie z. 16, 7 na 2; autentyczność jego dzieł z. 16, 1; pozostaje sobą mimo braków z. 17, 3; jego życie z. 18, 2 na 1; a. 3.

Czynić nie należy do natury z. 25, 5 na 1.

Czynność: wsobna-przechodnia z. 14, wstęp; a. 2, odp.; a. 15 na 1; z. 18, 3 na 1; z. 23, 2 na 1; stosunki oparte o czynności w Bogu z. 13, 7 na 3; bytu doskonałego i niedoskonałego z. 14, 2 na 2; /113/; przeznaczenie jest - z. 23, 2 na 1; najpierw przedmiot, potem czynność z. 26, 2 na 2.

Czynny: możliwość czynna z. 25, 1. 2; /201/ /202/; sprawność czynna /38/. Patrz. życie kontempl. i czynne.

Daremne: to, co nie osiąga celu z. 25, 2 na 2; /204/.

Deizm /164/.

Demiurg /79/.

Demokryt a opatrność z. 22, 2, odp. i na 3; /164/.

Determinizm /69/ /131/.

Dobro: może mu się przydarzyć zło - Bóg poznaje zło przez dobro z. 14, 10; ład dobrem wszechświata z. 15, 2 odp.; jest kresem pożądania z. 16, 1; a. 3; utożsamia się z bytem z. 16, 3; z. 19, 9, odp.; a prawda z. 16, 4; pożądanie i spoczynek w nim z. 19, 1; jest przedmiotem woli z. 19, 1 na 2; z. 20, 1; większa miłość daje większe dobro z. 20, 3. 4; a sprawiedliwość z. 21, 1 na 4; dobrem rzeczy jest jego jestestwo i osiągnięcie celu z. 22, 1; dostosowane i przekraczające naturę z. 23, 7 na 3; a szczęście z. 26, 3 na 1. Patrz: /136/ i Zło.

Dobroć Boga: główny przedmiot woli z. 19, 1 na 3; a. 2 na 2. 3; a. 4 na 3; chce jej koniecznie z. 19, 3. 10; udziela jej według wyboru nierówno z. 19, 4 na 1; z. 23, 4 na 1. z. 21, 3; leży u podłoża każdego dzieła z. 21, 4; jest celem ostat. świata z. 21, 4, odp.; z. 22, 1, odp.; 4; a przeznaczenie i odrzucenie z. 23, 5; istotna i nieistotna z. 25, 6.

Dobrowolność: czym jest /126/; istoty działające dobrowolnie mogą sfalszować myśl Boga z. 17, 1, odp.; Bóg chce dobrowolnie innych niż On sam rzeczy z. 19, 3 na 3.

Dobry: nie jest główną nazwą Boga z. 13, 11 na 2; wola jest dobra, gdy pożąda dobrego z. 16, 1; a sprawiedliwy /156/.

Dopust: zła przez Boga z. 19, 9 na 3; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; /63/ /136/; jako znak woli Boga z. 19, 12; a odrzucenie z. 23, 3; /186/.

Doskonałości: stworzeń są uprzednio w Bogu z. 13, 2, odp.; a. 3, odp.; a. 5, odp.; z. 14, 1 na 1; a. 6. 11; nazwy czystych - przysługują Bogu w sensie właściwym z. 13, 3; w Bogu stanowią jedność i niezłożoność, a w stworzeniu wielość i różnorodność z. 13, 4. 5; z. 14, 1 na 2; z. 23, 5 na 3; /14/; nazwy doskonałości są przekazywane z. 13, 9 na 3; czołową doskonałością jest istnienie z. 13, 11 na 3; z. 14, 6, odp.; rzecz poznana doskonali poznawcę z. 14, 2 na 2; a. 5 na 2; udzielanie doskonałości z. 19, 2; z. 21, 3; doskonałość świata wymaga wszystkich stopni istnienia z. 22, 4; z. 23, 5 na 3; a początek czynny z. 25, 1; a szczęście z. 26, 4, Wbrew. - czyste /11/ /13/ /14/ /23/.

Dowód: ścisły-prawdopodobny z. 14, 3; dowodzenie z. 17, 3 na 1.

Doznawanie: możliwość bierna; w Bogu nie istnieje z. 23, 2, zarz. 1; z. 25, 1. 3 na 1; /183/;

Duch: poznaje to co niezłożone z. 14, 10 na 1; wola ducha stworzonego jest poruszana z. 19, 1 na 3; duchy opiekuńcze z. 22, 3, odp.; /196/; - stworzony jest niezniszczalny /197/.

Dusza: z racji poznania staje się wszystkim z. 14, 1, odp.; z. 16, 3; /40/ /92/; inne jest istnienie rzeczy w duszy a inne poza nią z. 14, 13 na 2; prawda pierwsza jest większa niż dusza z. 16, 6 na 1; - wegetatywna z. 18, 3 na 3; Orygenes o początku dusz, z. 23, 5, odp.; odłączona od ciała jak poznaje /44/.

Działanie: a orzekanie z. 13, 5 na 1; nazwa Bóg od działania z. 13, 8. 9; - poznawcze duszy z. 14, 13 na 2; jest przedmiotem wiedzy praktycznej z. 14, 16; idea jest początkiem - z. 15; - przyczyn naturalnych a myślących z. 19, 4; jako znak woli z. 19, 12; - pierwszego twórcy dociera do każdego bytu z. 22, 2; - jednokierunkowe z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1; potęga jest początkiem - z. 25, 1; Bóg nie działa koniecznością natury z. 25, 5; /59/; działanie ludzkie /58/ /133/.

Dziewictwo raz utracone nie wraca z. 25, 4, Wbrew i na 3.

Eckhart Jan /14/.

Egipcjanie: o przeznaczeniu z. 23, 8, odp.

Egzystencjalizm, jego pesymizm /215/.

Empedokles /64/.

Epikur; Epikurejczycy: odrzucają opatrność z. 22, 2, odp.; /164/ /197/.

Eriugena Jan Szkot /14/ /198/.

Ezechiasz czemu nie spełniła się zapowiedź jego śmierci z. 19, 7 na 2.

Fallacia accidentis: z. 16, 5 na 3; /99/.

Falsz: czym jest z. 17; rzeczy naturalnych i sztucznych z. 17, 1; w zamysłach z. 17, 2; w myśli z. 17, 3; prawda a fałsz z. 17, 4.

Fatum z. 23, 8, odp.; /173/.

Fenomenaliści /81/.

Filozofowie: dowodzą rozumowo istnienia Boga z. 13, 5, odp.; starożytni sądzili, że rzeczy naturalne są dziełem przypadku z. 16, 1 na 2. z. 22, 2; /85/; badają przyczyny rzeczy z. 19, 5 na 2.

Forma: nie jest zupełnikiem z. 13, 1 na 2; jej ujednostkowienie z. 13, 9n odp.; Bóg jest formą z. 13, 12, zarz. 2; - istot poznających i nie poznających z. 14, 1, odp.; z. 19, 1; forma poznawcza - jej rola z. 14, 2 na 2. 3; /39/; istnienie idzie za formą z. 14, 4; z. 17, 3; /47/; doskonali poznawcę, stanowi o gatunku działania i myślenia z. 14, 5 na 3; a. 6; jest początkiem działania z. 14, 8; z. 15, a. 5; /57/ /58/; jak poznajemy - niezłożone z. 14, 10 na 1; poznanie formy daje poznanie ogólne z. 14, 11; zasięg poznania zależy od formy poznawczej z. 14, 12, odp.; - nieodłączona i odłączona od podmiotu z. 14, 13 na 3; idea to forma z. 15, 1; forma zmysłu i myśli z. 17, 3; pożądanie formy naturalnej z. 19, 1; - przyczyna sprawcza z. 19, 6.

Frustracja /204/.

Gatunek: jego idea w Bogu z. 15, 3 na 4; zachowanie gatunku z. 18, 3 na 3; z. 23, 7 odp.; opatrność nad gatunkami z. 22, 2; /196/; Bóg dał przyrodzie liczne - z. 23, 5 na 3; ustalił ich liczbę z. 23, 7.

Gniew: Boga z. 19, 11; jako uczucie z. 20, 1.

Gospodarz: Bóg najwyższy - wszechświata z. 22, 1, odp.; a. 4 na 3.

Gotschalk /198/.

Grzech: Bóg nie chce - z. 19, 9 odp.; a. 10 na 1. 2; odpuszcza - wzamian za miłość z. 21, 4 na 1; a odrzucenie z. 23, 3; /186/; śmierć w grzechu śmiertelnym a przeznaczenie z. 23, 6 na 2; a wszechmoc Boga z. 25, 3 na 2. 3; /174/.

Grzesznik: wyłamują się spod woli Boga z. 19 a. 6, odp.; przyczynia się do dobrego z. 19, 9 na 1; jak Bóg ich kocha z. 20, 2 na 4; kogo więcej kocha: grzesznika przeznaczonego, czy niewinnego z. 20, 4 na 5; opatrność nad - z. 22, 2 na 4; że grzeszył, to nieodwracalne z. 25, 4 na 3. Patrz: /136/ /186/.

Gunther /68/.

Hartmann /215/.
Hinduizm /164/.
Hinkmar /198/.
Hojność Boga z 21, 3, odp.
Hraban Maur /198/.
Hus - Husyci: /68/ /198/.

Idee: czym są z 15; /66/ /73/ /74/ /77/ /79/; istota Boga ma w sobie idee wszystkich rzeczy z. 14, 5. 13; z. 15; w umyśle Boga istnieją idee, jest ich wiele, każda rzecz ma w Nim swoją - z. 15; z. 18, 4.

Ilość: jej poznanie przez Boga z. 14, 12 na 1. 2. 3; z. 25, 2 na 1.

Imiesłowy: jako nazwy Boga z. 13, 1 na 3; /2/.

Instynkt: wyznacza cel zwierzętom z. 18, 3; kieruje nimi z. 19. 10, odp.; /105/.

Intuicja: a pierwsze zasady z. 14, 1 na 2.

Istnienie: jest istotą Boga i najwyższą doskonałością z. 13, 11: z. 14, 2. 4: a poziom poznania z 14, 3; w Bogu istnieć to myśleć z. 14, 5. 6. 8. 9; z. 16, 5, odp.; z. 19, 1. 4; z. 26, 2. odp.; istnieć w mocy z. 14, 9; - ilości jest mierzone wiedzą Boga z. 14, 12 na 3; z. 16, 5, odp.; inne jest istnienie rzeczy w duszy a inne poza nią z. 14, 13 na 2; /27/; zależność rzeczy w istnieniu od myśli a prawda z. 16, 1. odp; na 3; - idzie za formą z. 14, 4: z. 17, 3; z. 19. 1; /47/; w Bogu istnieć to chcieć z. 19, 1. 2; Bóg kocha wszystko, co istnieje z. 20, 2; doskonałość świata domaga się wszystkich stopni istnienia z. 22, 4; z. 23, 5 na 3; wybór dotyczy tego, co istnieje z. 23, 4 na 2; wielość form istnienia przedstawia jednego Boga z. 23, 5 na 3; poziom potęgi w Bogu równa się poziomowi Jego istnienia z. 25, 2. 3.

Istota Boga: to istnieć z 13. 11: z. 14, 2. 4; to myśleć z. 14, 4. 5; z. 19, 1. 4 na 2; to żyć z. 18; to miłość z. 20; to chcieć z. 19, 1. 2; 4 na 2; kryje idee wszystkich rzeczy z. 15; z. 14, 5. 12. 13; jest przedmiotem Bożego poznania z 14, 2-5; Bóg poznaje wszystko w Swojej istocie z. 14, 5. 6. 11; udziela się z. 14, 6 na 3; z. 19, 2; utożsamia się z Jego potęgą z. 25, 1 na 2; a. 5.

Izaak ben Salomon Izraeli /88/.

Jahwe - patrz Tetragrammaton.

Jan: kogo Chrystus więcej kochał: Jana czy Piotra z. 20, 4 na 3.

Janseniusz /198/.

Jednoskutkowe: działanie z. 16, 1 na 3; z. 22, 2 na 4.

Jednostki: nie będą mnożyć się w nieskończoność z. 14, 12, odp.; zachowanie jednostki z. 18, 3 na 3; /168/ ; opatrność nad nimi z. 22, 2; /196/; potrzebne dla gatunku z. 23,7, odp.; /196/.

Jednotypowy: działanie jednotypowe z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1. Patrz: Twórca.

Jednoznaczność: czym jest z. 13, 5. 6. 10; z. 16, 6; /15/ /18/ /20/. Patrz: Nazwa.

Jestem: najważniejszą nazwą Boga z. 13, 11; /36/.

Jestestwo: poznamy po własnościach i działaniu z. 13, 8, odp.; jego forma doskonali poznawcę z. 14, 5 na 2; zniszczalne niezniszczalne /167/ /196/; patrz: Istota.

Judaizm z. 13, 9, odp.

Kalwin /68/ /198/.

Kara: jak Bóg chce z. 19, 9, odp.; - Boska z. 19, 11; /140/ /157/ /198/; a odrzucenie z. 23, 3, 3, odp. i na 2; a. 5 na 3; /198/.

Kartezjusz /131/.

Katharinus Ambroży /198/.

Katolik: jak on, a jak poganie pojmują Boga z. 13, 10, zarz. 1. 3. 5.

Kierownictwo: natura jest kierowana z. 19, 4; należy do wiedzy i mądrości z. 25, 5 na 1; /56/; kierowanie rzeczy do celu to opatrność z. 22; człowieka do celu to przeznaczenie z. 23; natura kieruje procesami życia z. 18, 3; jest jednokierunkowa z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1; patrz: Jednotypowy.

Kongruizm /189/.

Konieczność: czym jest /126/; a poznanie przygodników z. 14, 13 na 3; metafizyczna, fizyczna, moralna, bezwzględna, warunkowa z. 14, 13 na 2; z. 19, 3. 8 na 2. 3; z. 23, 6 na 3; /70/ działanie koniecznością natury z. 19, 4. 10; z. 25, 5; /128/ /129/; narzucanie konieczności przez Boga z. 19, 8; konieczność materii kieruje przyrodą z. 22, 2 na 3; opatrność nie narzuca - z. 22, 4; - i przygodność dotyczą bytu z. 22, 4 na 3; przeznaczenie nie narzuca konieczności z. 23. 6; patrz: /68/ /126/ Skutek, Wola, Przyczyna, Przygodnik.

Kontemplacja: patrz życie kontemplacyjne.

Kontyngentyzm /131/.

Kościół: z. 20, 4 na 3.

Księga życia: z. 24; przenośnie oznacza przeznaczenie a. 1; dotyczy życia w chwale a. 2; /199/; nikt nie może być z niej wymazany a. 3.

Leibnitz: /211/ /214/.

Lekarz zajmuje się z. 14, 16.

Lepiej, czy Bóg może czynić - z. 25, 6 na 1.

Liczba: przeznaczonych z. 23, 7; jest niezmienna z. 25, 6.

Logika: błąd czterech wyrazów z. 13, 5, dp. zdania runkowe z. 14, 13, zarz. 2.

Los z.22. 2 na 1.2.

Lucidus /198/.

Luter /198/.

Ład: głównym dobrem i celem świata z. 15, 2. odp.; z. 19, 5 na 2; a. 8; z. 25, 6 na 3; /76/; świadczy o sprawiedliwości Bożej z. 21, 1. 4; pomysł ładu na świecie to opatrność z. 22, 1, odp.; a. 3 na 2; jego niewzruszoność z. 22, 4 na 2; z. 23, 8 na 2.

Łaska: anioł i człowiek pod względem łaski są równi z. 20, 4 na 2; jest w większej cenie u pokutnika z. 20, 4 na 4; przeznaczenie zawiera w sobie wolę udzielenia łaski z. 23, 3; to rzecz terażniejszości z. 23, 2, zarz. 4; a. 3 na 2; odrzucony nie może otrzymać łaski z. 23, 3 na 3; Bóg udziela jej według wyboru z. 23, 4 na 1; jest skutkiem i przeznaczenia i wolnej woli z. 23, 2. 5. 8; jej utrata jest utratą chwały z. 23, 6 na 1; natura ludzka jest pozbawiona jej z. 23, 7 na 3; życie w łasce jest środkiem do chwały z. 24, 2 na 3; łaska wystarczająca - skuteczna /136/ /186/ /187/ Patrz: /177/ /182/ /184/ /191.

Łazarz z. 19, 7 na 2.

Łączenie: sens łączny z. 14, 13 na 3; /70/; - w tworzeniu sądów z. 13, 12. z. 14. 15 na 3; prawda jest w myśli łączącej z. 16. 2.

Magdalena, jej miłość z. 21, 4 na 1.

Marcjon /68/.

Marnienie /112/.

Maryja: z. 20, 4 na 3; z. 25, 6 na 4; /216/.

Matematyka: nie ma dobra z. 16, 4, Wbrew.

Materia : zawęza formę i poznanie z. 14, 1, odp.; - pierwsza czym jest z. 14, 2 na 3; - ma potencjalne istnienie i podobieństwo Boże z. 14, 11 na 3; Bóg twórcą jej; stanowi o ujednostkowieniu z. 14, 11; /65/; idea jej w Bogu z. 15, 3 na 3. 4; jest jedna negatywnie z. 16, 7 na 2; z. 23, 5 na 3; należy do istoty rzeczy naturalnych z. 18, 4 na 3; Bóg nadał jej różne formy z. 23, 5 na 3; konieczność materii kieruje światem z. 22, 2 na 3; przystosowanie - z. 23, 5, odp.; jej nieskończoność z. 25, 2 na 1. Patrz: /79/.

Mądrość - Mądry. nie gorszy bliźniego; Bóg góruje - z. 19, 9. Wbrew. kieruje sprawiedliwością z. 21, 1 na 2; a. 2; /131/. nie ogranicza się do jednego planu świata z. 25, 5; ma kierować z. 25, 5 na 1; /213/; - poznaje najwyższą przyczynę z. 14, 1 na 2; a idee z. 15, 2 na 2.

Miara: Bóg jest - nieproporcjonalną z. 13, 5 na 3; rzeczy natur, są - naszej wiedzy z. 14, 8 na 3; wiedza Boga jest miarą rzeczy z. 14, 12 na 3; miarą wiedzy Boga jest wieczność z. 14, 13, odp.; myślenie Boga jest - istnienia rzeczy z. 16, 5, odp.; myśl jest - sprawiedliwości z. 21, 2.

Miejsce, Bóg zajmuje każde - z. 16, 7 na 2.

Miłość: czym jest z. 20, 1; - przyjaźni i pożądania z. 20, 2 na 3; a wybór z. 23, 4; - Boga: z. 20; a wybór i przeznaczenie z. 23. 4; /150-152/.

Miłosierdzie Boga: z. 21, 3. 4; /163/ /158/ /159/; a przeznaczenie z. 23, 5 na 3; a. 7 na 3; /189/. a wszechmoc z. 25, 3 na 3.

Moc Boga: rozciąga się na wszystko z. 14, 5; Bóg poznaje wszystko. co leży w mocy z. 14, 5. 9. 11. 14. 16 na 1; z. 22, 3, odp.; jak żyje w Bogu to, co leży w Jego mocy z. 18, 4 na 4; a Jego wiedza, wola z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; co leży w z. 19, 6 na 2; z. 25,3.Patrz: Potęga, Możliwość.

Modlitwy. ich wpływ na przeznaczenie z. 23, 8; a niezmiennosc woli i opatrności /123/ /174/.

Mojżesz Majmonides: o opatrności z. 22, 2, odp. i na 5; /9/.

Molina - Moliniści: /50/ /56/ /68/ /189/.

Mowa: jej prawdziwość z. 16, 1. 2. 4 na 3; a. 7; jej fałszywość z. 17, 1; /83/.

Możliwe: z. 25, 3. 4; z. 23, 3 na 3; /57/ /62/ /212/.

Możliwość: czynna - bierna z. 25, 1. 2; /201/ /202/; myśl w możliwości /43/.

Móc jest rzeczą natury a nie chęci z. 25, 5 na 1.

Mylność - patrz: Fałsz.

Myśl : jak poznaje rzeczy niezłożone z. 13, 12 na 2; z. 14, 10 na 1; kiedy jest w błędzie z. 13, 12 na 3; jej stopień niematerialności z. 14, 1, odp.; jest tymn co poznaje z. 14, 2, odp.; jest doskoalona poznaniem z. 14, 2 na 2; możliwościowa z. 14, 2 na 3; najpierw poznaje ogólnie z. 14, 6, odp.; według jakiego istnienia rzecz

poznaje z. 14, 6 na 1; bieg myśli z. 14, 7. 14; nie poznaje poszczegółów z. 14, 11 na 1; poznaje naturę gatunkową z. 14, 12, odp.; istnienie rzeczy w myśli a poza nią z. 14, 13 na 2. 3; z. 18, 4 na 2; tworzy sądy z. 14, 14; z. 16, 2; potrzebuje wielu pojęć z. 13, 12; z. 14, 14; prawda jest w myśli z. 16, 1. 2. 5. 6. 7. 8; prawda naszej myśli ma za przyczynę rzeczy z. 16, 1 na 3; a. 5 na 2; z. 21, 2; /84/ /86/; najpierw poznaje byt z. 16, 3 na 3; a. 4 na 2; wszystko jest poznawalne myślą z. 16, 3; myśl i wola wzajem się zająbiają z. 16, 4 na 1; /56/ /58/; ma wiele prawd z. 16, 6; jest stworzona i zmienna z. 16, 7. 8; w jakiej myśli jest fałsz z. 17, 3; za myślą idzie wola z. 19, 1; góruje nad naturą kierowaną z. 19, 4; złe myśli z. 22, 3 na 3; dotyczy przeciwstawników z. 14, 8; /57/ /130/; trzy działania myśli /87/; autonomia myśli /133/. Patrz: Przedmiot, Podobizna, Poznanie.

Myśl Boga: jest na najwyższym szczeblu niematerialności z. 14, 1; nie jest doskonała tym co poznaje z. 14, 2 na 2; nie jest skończona z. 14, 3 na 2; stanowi jedno z "myśleć" i z formą myślową z. 14, 4; wyklucza bieg z. 14, 7; jest przyczyną rzeczy z. 14, 8; zna ludzkie myśli i uczucia z. 14, 12; a. 13, Wbrew; poznaje w Swojej istocie rzeczy nieskończone z. 14, 12; a idee z. 15, 2; ma tylko jedną prawdę z. 16, 6 i to wieczną a. 7 i niezmienną z. 8; wyklucza fałsz z. 17; Bóg działa poprzez myśl z. 19, 4; patrz: /42/ /45/ /49/ /50/ /55/ /59/ /62/.

Myśleć Boga: stanowi Jego istotę z. 14, 4; /45/ /46/; przedmiotem jest Jego istota z. 14, 2. 3. 4. 5 na 3; /49/; to istnieć z. 14, 5. 6. 8. 9; z. 16, 5, odp.; z. 19, 1. 4; z. 16, 2, odp.; /97/; w Bogu żyć to myśleć z. 18, 3.

Myślenie: nie jest ruchem z. 14, 2 na 2; jak jest ruchem z. 18, 3 na 1; idzie za formą z. 17, 3, odp.; /109/; jest pierwszym początkiem z. 23, 5, odp.; na nim polega szczęście z. 26, 2; wiedza gołego myślenia z. 14, 9; z. 19, 4 na 4; /62/; myślny a myślowy /45/; - jest tylko o jednym z. 14, 7 na 1: oznacza czynność z. 20, 3 na 3; - jest najdoskonalszym działaniem z. 26, 2; - Boga jest miarą i przyczyną z. 16, 5, odp.

Nabywanie: wiedzy jest cechą przypadłościową z. 14, 16 na 2; - form przez zmysły z. 18, 3.

Nadrzędnik: w zdaniu warunkowym z. 14, 13 na 2; z. 25, 3 na 2.

Nagroda: za cnotę - szczęście z. 26, 1 na 2; a. 2, wbrew; /157/ /198/.

Nakaz: znak woli Bożej z. 19, 12; z. 22, 1 na 1; /188/.

Należy: co do Boga "należy" z. 21, 1 na 3; z. 25, 3 na 3; a. 5 na 2; skutek przeznaczenia nie należy się człowiekowi z. 23, 5 na 3.

Narodzenie: Chrystusa, wiedza o nim z. 14, 15 na 3; - i śmierć w przyrodzie z. 22, 2 na 2; /168/.

Narzędzie z. 18, 3.

Następstwo: myśli obce Bogu z. 14, 7; czasu także z. 14, 13 odp. i na 3.

Naśladowanie: Boga z. 14, 6 na 3; z. 17, 1, Wbrew; z. 15; /78/.

Natura: poznajemy ją z właściwości, działania i skutków z. 13, a. 8; z. 18; jak jest przekazywalna z. 13, 9; żywa - martwa z. 18, 1. 2; kieruje procesami życia z. 18, 3; pożąda dobra z. 19, 1; cel przekraczający a dostosowany do - z. 23, 1, odp.; a. 7 na 3; "móc" to rzecz natury z. 25, 5 na 1; szczęście - myślącej z. 26; Bóg jest nazwą natury z. 13, 8; natura Boska jak jest przekazywalna z. 13, 9; jest prawdziwa, gdy jest odbiciem wiedzy Boga z. 14, 12 na 3; z. 16. 17; Bóg nie działa koniecznością natury z. 19, 4; z. 25, 5; /128/ /129/; opatrność nad naturą z. 22, 2 na 3.

Naturaliści starożytni odrzucają opatrność z. 22, 2 na 3.

Naturalny: forma - jest początkiem działania z. 14, 8, odp.; /58/; rzeczy stoją w śwtku między wiedzą Boga a naszą z. 14, 8 na 3; siły - w tworzeniu dzieła z. 15, 1; rzeczy - są prawdziwe z. 16, 1. 8; nie są fałszywe z. 17, 1; nie wszystkie żyją z. 18, 1; materia należy do ich istoty z. 18, 4 na 3; pożądanie - z. 19, 1. 2. 9; rzeczy - dzielą się swoim dobrem z. 19, 2; co - a co nie w Bogu z. 19, 3 na 3; z. 24, 2 na 2, na 1; przyczyna - jest jednoskutkowa z. 19, 4; nie dąży do zguby z. 19, 9; z. 22, 2 na 4: zło - jak Bóg go chce z. 22, 2 na 2; z. 19, 9, odp.; rzeczy - są jednokierunkowe z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1; - pęd za szczęściem z. 26, 2.

Nazwa: czym jest z. 13, 1. 6, zarz. 1; z. 18, 2; /2/; własna - pospolita z. 13, 9 na 2; /31/; istotowa /23/; właściwe - mniej właściwe z. 18, 2; oderwane - konkretne, rzeczownikowe, zaimkowe, imiesłowy i czasowniki z. 13, 1 na 2, 3; bezwzględne - stosunkowe, twierdzące - przeczące z. 13, 2. 4. 6. 7. 8. /7/; pochodzenie a znaczenie nazwy z. 13, 2 na 2; a. 6, odp.; a. 8, odp.; z. 18, 2; właściwe - przenośne z. 13. 3. 6; z. 19, 11; /10/ /12/; synonim z. 13, 4; /14/; jednoznaczne, różnoznaczne, analogiczne z. 13, 5. 6. 9. 10; /15/ /19/ /20/ /21/ /22/; przekazywalna - nieprzekazywalna z. 13, 9. 10; nazewnictwo z. 13, 5 na 1; /1/.

Nazwy Boga: są od stworzeń z. 13, 1. 2. 3. 5. 8; bezwzględne, twierdzące, stosunkowe, przeczące z. 13, 2. 4. 6. 8; /7/; rzeczownikowe, zaimkowe i inne z. 13, 1 na 2. 3; /2/. właściwe, przenośne z. 13, 3. 6; z. 19, 11; /10/ /12/ nie są synonimami z. 14, 4; /14/; wspólne są analogiczne z. 13, 5. 6. 10; /15/ /19/ /20/ - /22/; od zaistnienia czasu stosunkowe z. 13, 7; /8/; nazwa "Bóg" z. 13, 8. 9; Tetragrammaton z. 13, 9, adp.; a. 11 na 1; "Jestem" z. 13, 11.

Nemejusz 171.

Neoplatonicy /171/ /211/.

Niebo: z. 19, 6; /16/.

Niebyt: nie ma przyczyny z. 14, 9, zarz. 3; jest wymysłem rozumu z. 16, 3 na 2; nie ma prawdy z. 16, 5 na 3; a. 7 na 4; /93/; przeczenie może orzekać o bycie i niebycie z. 17, 4; a wszechmoc Boga z. 25, 3; /209/.

Niedoskonałość: towarzyszy każdemu stworzeniu z. 19, 3 na 4; /127/; uczuć z. 20, 1 na 2; - początku biernego z. 25, 1; - materii z. 25, 2 na 1; - podobieństwa stworzeń do Boga z. 13, 5 na 2; - naszych pojęć o Bogu z. 13, 4, odp..

Nie istnieje: zasadniczo potencjalnie, w mocy. jak to Bóg poznaje z. 14, 9; idea tego, co - z. 15, 3 na 2; jak pojmujemy nieistnienie prawdy z. 16, 7 na 4; jak żyje w Bogu z. 18, 4 na 4; - a miłosierdzie Boże z. 21, 4 na 4; - a potęga Boga z. 25, 4.

Niematerialność: w poznawaniu z. 4, 1, odp. ; a. 11 n zarz. 1; /41/.

Niemożliwość: z. 23, 3 na 3; z. 25, 3; /208/.

Niemawieść: a miłość z. 20, 1. 2 na 4; a odrzucenie z. 23, 3 na 1; /64/.

Niepodzielne: jak poznawane z. 14, 10 na 1.

Nerozumne stworzenia: a miłość Boga do nich z. 20, 2 na 3; opatrność nad nimi z. 22, 2 na 5; nie są zdolne do celu nadprzyrodzonego z. 23, 1 na 2.

Nierówność: w świecie z. 19, 4 na 1; Bóg kocha nierówno z. 20, 3. 4; w przeznaczeniu i odrzuceniu z. 23, 5 na 3; szczęścia z. 26, 3, Wbrew.

Nieskończoność : jest mierzona wiedzą Boga z. 14, 12 na 3; - nie da się przebrnąć na 2; - potęgi Bożej z. 25, 2; - godności Chrystusa, Maryi z. 25, 6 na 4.

Niesprawiedliwość: a odrzucenie i przeznaczenie z. 23, 5 na 3.

Nieszczęście: a miłosierdzie z. 21, 3. 4; - spotyka stworzenie rozumne z. 21, 4; - oczyszcza serce, wiąże z Bogiem z. 21, 4 na 3; - utraty zbawienia z. 22, 2 na 4; - obce aniołom z. 23, 1 na 3.

Niewinny: a pokutujący, a grzesznik przeznaczony z. 20, 4 na 4. 5.

Niezłożoność: a wielość idei z. 15, 2. 5 na 1; jak ją poznajemy z. 14, 10 na 1; z. 17, 3, odp.; - myśli i chęci Boga z. 19, 2 na 4; z. 22, 1 na 3; - dobroci Boga z. 23, 5 na 3.

Niezmiennność: wiedzy Boga z. 14, 15; z. 24, 3 na 1; - prawdy myśli Boga z. 16, 8; woli Boga z. 19, 7; potęgi Boga z. 25, 4 na 2.

Niezniszczalne: jestestwa /167/; stworzenia rozumne są - z. 23, 7, odp.; opatrność nad nimi z. 22, 2; /196/.

Nominaliści: z. 14, 15 na 3; /14/.

Obecność: rzeczy przed Bogiem z. 14, 13; /70/ Patrz: Teraźniejszość.

Objawienie: przeznaczenia z. 23, 1 na 4; /181/.

Obraz: człowiek 'na obraz Boga z. 14, 2, zarz. 3; - jest mylny z. 17, 2 na 2.

Ockham: /131/ /198/.

Odbiorca: z. 17, 2; /107/.

Oderwanie: czynność myśli poznawcza z. 14, 11 na 1; a. 16, zarz. 2.

Odrębność: nie sprawia jej wspólny początek z. 14, 6, odp.

Odrzucenie: istota i istnienie z. 23, 3; /185/ /198/; powód z. 23, 5 na 3; liczba odrzuconych z. 23, 7 odp.; nie ma księgi śmierci z. 24, 1 na 3; skutek /191/; negatywne - pozytywne /186/; znaki /193/; błędy /198/ Patrz: /136/.

Odżywianie dla zachowania jednostki z. 18, 3 na 3.

Ogarnąć myślą: nieskończoność z. 14, 12 na 2. Patrz: Zgłębić.

Ogień /16/.

Ogólnie: myśl poznaje z. 14, 6, odp.; a. 16.

Ogóły. Bóg je poznaje z. 14, 11 na 1; z. 22, 2, odp.; jak my z. 14, 11; opatrność a - z. 22, 2; /51/; co ogólniejsze: dobro czy prawda z. 16, 4 na 1.

Oko: jak poznaje z. 14, 6 na 1.

Określenie: wyraża istotę z. 13, 1, odp.; a. 6, odp.; a. 10, odp.; z. 16, 1 na 1; rzecz wiedzy spekul. z. 14, 16; mylność jego z. 17 3, odp.; niezmienność z. 25, 6; /17/.

Opatrność : od niej nazwa "Bóg" z. 15, 8; z. 20, 2 na 1; istota i istnienie - w Bogu z. 22, 1. 5 i passim; także z. 25 passim ; /160-163/; rozciąga się na wszystkie rzeczy z. 22, 2; /164-169/; bezpośrednio a. 3; /170-172/; nie narzuca konieczności wszystkim a. 4; z. 25, 6; /173-175/; dopuszcza zło a. 2 na 2; z. 19, 9 na 3; z. 23, 3; -specjalna nad człowiekiem a. 2 na 4; z. 23. 24; wprzega przyczyny pośrednie a. 3; z. 23, 5. 8; - a wiedza i prawo /162/; - a miłosierdzie i sprawiedliwość /163/; - powszechna - partykularna, naturalna - nadprzyrodzona, zwyczajna - nadzwyczajna /163/ /174/. Patrz: /179/.

Optymizm /214/.

Opuszczenie: przez Boga z. 22, 2 na 4; z. 23, 3 na 2; /186/.

Orientacja w sytuacji a roztropność z. 22, 1.

Orygenes: jak pojmował wiedzę Boga o przyszłych rzeczach z. 14, 8 na 1; /60/; preegzystencja i przeznaczenie z. 23, 5; nazwy Boga /9/.

Orzeczenie w zdaniu: z. 13, 12; z. 16, 2; z. 17, 3 na 2; z. 19, 3; z. 25, 3, odp.; /22/.

Orzekanie jednoznaczne różniznaczniz, analogiczne z. 13, 5. 6. 10. z. 16, 6; /12-15/ /18-23/.

Osobnik: jest nieprzekazalny z. 13, 9; /5/.

Osoby Boskie, z. 15, 2 na 4.

Ostryga: z. 18, 2 na 1; a. 3.

Pamięć: to utrwalenie doświadczeń z. 22, 1, odp.; to księga życia z. 24.

Pan: człowiek panem swego postępowania z. 19, 12 na 3; jako nazwa stosunkowa z. 13, 7 na 5. 6; z. 14, 15 na 1.

Patrzenie: wiedza - z. 14, 9. 12. 15; /62/.

Pelagiusz Pelagianie: z. 23, 5, odp.; /56/ /198/.

Pesymizm: /215/.

Pewność: poznania z. 22, 1 na 1; - poznania przygodników z. 14, 13; opatrności z. 22, 4 na 2. 3; /174/; - przeznaczenia z. 23, 6. 7. /193/.

Piekło z. 14, 10, Wbrew.

Pierwiastki: gatunkowe, jednostkowe z. 14, 11 na 1; z. 22, 2; /167/.

Pierwszeństwo: Boga z. 20, 1; /21/; - przyczyny powszechnej nad praktykowaną z. 13, 5 na 1; - prawdy nad dobrem z. 16, 4.

Piękno: zło przyczynia się do - świata z. 19, 9 na 2. 1; - ładu na świecie z. 23, 8 na 2.

Piotr: a miłość Chrystusa do Jana i niego z. 20, 4 na 3.

Piotr de Rivo /68/.

Pismo św.: nawołuje do modlitwy i dobrych uczynków z. 23, 8.

Plan - Planowanie: z. 15. 22-25; patrz: Układ, Pomysł, Urządzenie, Ład, świat, Opatrzność, Przeznaczenie.

Plato: teoria idei z. 15, 1 na 1; /74/; o materii z. 15, 3 na 3; /79/; Poszczególzy: na 4; człowiek prawdziwy z. 18, 4 na 3; /119/. ruch z. 19, 1 na 3; potrójna opatrność z. 22, 3, odp.; /171/.

Początek: nie czyni odrębności z. 14, 6, odp.; - działania z. 14, 8; idea jest - z. 15; /73/. - zbawienia z. 23, 5, odp.; - czynny z. 25, 1 i 2.

Podmiot: zdania z. 13, 12; z. 16, 2; z. 17, 3 na 2; z. 19, 3; z. 25 3; formy odłączalne i nieodłączalne od - z. 14, 13 na 3; przypadłości odłączalne i nieodłączalne od - ich idee z. 15. 3 na 4; przeciwstawności z. 17, 4.

Podobieństwo: stworzeń do Boga z. 13, 5; z. 14, 9 na 2; z. 15; /33/; istota Boga ma w Sobie - wszystkich rzeczy z. 15; - w analogii /20/ /33/; patrz: Przyczyna, Skutek, Podobizna; - nazwy Boga z. 13, 9. 10; materi do Boga z. 14, 11 na 3; - prawdy z. 16, 1. 5 na 2; - ma dwie strony z. 16, 8; prowadzi do fałszu z. 17, 1; - szczęścia Boga z. 26. 2, odp.

Podobizna: myśl jest rzeczy z. 13, 10, zarz. 4; z. 14, 2; poznanie poprzez podobiznę z. 14, 6 na 1; a. 10 na 1; a. 11 na 1; a. 12, odp.; a. 14; z. 13, 12. z. 15, 1; z. 16, 2; 17 3; kiedy prowadzi do fałszu z. 17, 1 na 4; a. 2. 3; istota Boga zawiera rzeczy z. 14, 5. 14; z. 15; patrz: Poznanie, Myśl, Forma, Idee.

Podrzednik: z. 14, 13 na 2; z. 25, 3 na 2.

Poganie: ich bogowie z. 13, 9. 10; z. 25, 3 na 2; miłosierdzie im okazane z. 21, 4 na 2; zajęli miejsce żydów z. 23, 6 na 1; /173/.

Pojęcie: czym jest z. 13, 1, odp.; a. 4; poznajemy Boga poprzez wiele - z. 13, 12; /14/ /48/; - a tworzenie sądów z. 14, 14; nie ma w nim prawdy z. 16, 2; są wieczne z. 16, 7 na 1; nie mają fałszu z. 17 3; - a idee /77/; tworzenie pojęć /87/.

Pojmowanie: jest od Boga z. 16, 5 na 3; pierwszych zasad z. 17, 3 na 2; /87/ /90/.

Pokora: z. 20, 4 na 4; /191/ /192/.

Pokutnik: jego zalety; a niewinny wobec Boga z. 20, 4 na 4.

Pomoc: w przeznaczeniu z. 23, 8; patrz: Modlitwa.

Pomysł: jako idea z. 15; /73/; - rzeczy w Bogu z. 18, 4 na 1-4; z. 25, 5; - prowadzenie do celu to opatrność z. 22, 1. 3; z. 23, 1; z. 21, 4, odp.; /162/; - przeznaczenia z. 23, 1. 2.

Poruszać : patrz - Ruch.

Porządek: ustalony przez Boga z. 22, 2; z. 25, 5. 6; /175/; patrz: Ład. a. 14; są od Boga z. 16.

Postępkiz: Bóg je zna z. 14, 13; Wbrew. 5 na 3; nie dla nich nas zbawia z. 23, 5; ale są konieczne do zbawienia a. 8; /177/ /185/ /186/ /189/ /191/ /193/ /198/. Patrz: Zasługa.

Poszczegół: czym jest 32, jest nieprzekazalny z. 13, 9; Bóg zna - z. 14, 6. 11; z. 22, 2, odp.; rozum nie poznaje - z. 14, 11 na 1; ich idee z. 15, 3 na 3; opatrność nad nimi z. 22, 2; /51/. skutek przeznaczenia w poszczegółach z. 23, 5, odp.

Pośrednictwo: przyczyn pośrednich z. 22, 3; z. 23, 5, odp.; a. 8 na 2; /163/ /170/ /172/. Patrz: Przyczyna.

Potencjalne: istnienie materii z. 14, 11 na 3; istnienie - z. 14. a. 9.

Potęga Boga: jej fakt z. 25, 1; /201/ /202/; jest nieskończona a. 2; /203/ /204/; Bóg jest wszechmocny a. 3; /205/ /206/; przeszłości i Bóg nie zmienia z. 25, 4; /208-209/; Bóg mógł stworzyć i urządzić świat inny a. 5; lepszy i lepiej a. 6; /210-215/; a wiedza i wola Boga z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; dotyczy skutku zewnętrznego z. 25, 1 na 3; - tego co możliwe z. 25, 3. 4; - bezwzględna, faktyczna, zwyczajna, nadzwyczajna z. 25, 5 na 1; /212/.

Potępienie: przejawia miłosierdzie z. 21, 4 na 1; dobroć Bożą z. 23, 5 na 3; czym jest z. 23, 3. Patrz: Odrzucenie.

Powiedzenie: a rzecz z. 14, 13 na 3; z. 16, 5 na 3; /99/ /70/.

Powinność: co Bóg "powinien" z. 21, 1 na 3; z. 23, 5 na 3; z. 25, 5 na 2.

Powołanie: to wykonanie przeznaczenia z. 23, 2, odp.

Powszechniki: z. 16, 7 na 2; /15/. Patrz: Rozum.

Poznanie: polega na z. 14, 2, odp.; a. 6, odp. i na 1; /39-48/; z. 15, 1; - Boga ze stworzeń z. 13, 1, 2; potrójną metodą z. 13, 1, odp.; a. 8 na 2; a. 10 na 5; /30/, ale nie Jego istoty z. 13, 11, odp.; - poprzez podobiznę z. 20, 2 na 2; tak nazywamy jak poznajemy z. 13, 1, odp.; a. 6, zarz. 1; dostosowane z. 13, 1 na 2, 3; /4/ /41/; sfera - a sfera istnienia /27/ /109/; - intuicją, wiedzą, mądrością, roztropnością z. 14, 1 na 2; isstoty poznające a niepoznające z. 14, 1, odp.; zależy od sposobu poznawcy z. 14, 1 na 3; a. 3, 6 na 1; - władz samoistnych a niesamoistnych z. 14, 2 na 1; zgłębić z. 14, 3; poznać w sobie, w czymś z. 14, 5; najpierw ogółu z. 14, 6, odp.; następstwo myśli z. 14, 7; - form niezłożonych z. 14, 10 na 1; zasięg - z. 14, 12, odp.; "być poznany" nie jest formą nieodłącznie od przedmiotu z. 14, 13 na 3; idea początkiem - z. 15; jak poznajemy poszczególne z. 14, 11 na 1; - a pożądanie z. 16, 1; z. 19, 6 na 2; a. 4, odp.; poznawalność bytu, prawdziwości z. 16, 1; a. 3 na 3; a. 4 na 2; /89/ /94/ - zmysłowe; jego prawdziwość i myślność z. 17, 2, 3; - myślowe; jego prawdziwość i myślność z. 17, 3; poznajemy Boga poprzez wielość pojęć z. 13, 12. Patrz: Przedmiot, Myśl, Podobizna, Prawda, Fałsz.

Poznanie Boga: fakt, że Bóg poznaje z. 14, 1; przedmiot główny Jego poznania z. 14, 2-4; a. 5 na 3; /49/; w Sobie samym z. 14, 5; tożsamość poznawcy i przedmiotu a. 2; /45/; ogarnia Siebie a. 3; myśleć, to istnieć a. 4, 5, 9; /46/; inne niż On sam rzeczy a. 5-6; /50/; wyklucza bieg myśli a. 7; /55/; - jest przyczyną rzeczy a. 8, 9 na 3; z. 19, 4; /56/ ale nie zła a. 10 na 2; poznaje to, co nie istnieje a. 9; zło poprzez dobro a. 10; z. 18, 4 na 4; /63/; poszczególne a. 11; to co nieskończone a. 12; przyszłe przygodniki a. 13; /68/ /70/ /71/; sądy i wypowiedzi a. 14; /72/; wiedza patrzenia i gołego myślenia z. 14, 9, 12, 15; /62/; wiedza nie ulega zmianom a. 15; jest spekul. prakt. a. 16; wyklucza fałsz z. 17; jak poznaje idee z. 15, 2 na 2; wiedza jest konieczna, chęć nie z. 19, a. 3 na 6; patrz: Myśl, Wiedza.

Pożądanie: a poznanie z. 16, 1, 4; z. 19, 1, 6 na 2; rzeczą dobra z. 16, 3; naturalne, zmysłowe, umysłowe z. 19, 1, 2, 9.

Praktyczna: patrz Wiedza.

Prawda: czym jest i jaka jest z. 16; z. 17, 4; z. 21, 2; /84/ /86/ /88/; dociekanie - z. 14, 16; jest w sądach z. 16, 2, 5 na 1; /87/ /89/ /90/; a byt, dobro z. 14, 9, zarz. 1; z. 16, 3, 4, 8 na 2, /94/ /95/; jako cnota, prawda życia i sprawiedliwości z. 16, 4 na 3; z. 17, 1; z. 21, 2; w czym nie ma z. 16, 3 na 2; a. 5 na 3; prawd myśli stworzonej jest wiele z. 16, 6; - stworzona nie jest wieczna z. 16, 7; jest zmienna a. 8; jak jest w zmysłach z. 16, 2; z. 17, 2; - fałsz z. 17, 4; /103/; jest własnością bytu /94/.

Prawda Boga: Bóg jest pierwszą Prawdą z. 16, 5; /96/ /97/; - istotowa a przyswojona a. 5 na 2; /98/; - istnieje tylko jedna - a. 6; stworzona - niestworzona a. 6 na 1; jest wieczna a. 7; niezmienna a. 8; wyklucza fałsz z. 17; a sprawiedliwość z. 21, 2.

Prawdomówność: patrz Mowa.

Prawo: a sprawiedliwość z. 21, 1, 2; a opatrność /162/.

Predestynacjanizm /198/.

Premocja /138/.

Proporcja - Proporcjonalność: Bóg czyni wszystko z zachowaniem - z. 21, 3, 4; /215 /; cel przekraczający proporcję stworzenia z. 23, 1, odp.; patrz: Analogia, Miara.

Pryscylian /173/.

Przebaczenie: przejawem miłosierdzia z. 21, 3 na 2; z. 23, 5 na 3; w zamian za miłość z. 21, 4 na 1; przejawem wszechmocy z. 25, 3 na 3.

Przebrnąć: a ogarnąć z. 14, 12 na 1, 2.

Przeciwieństwo: czym jest z. 17, 4; /110/; w Bogu nie istnieje z. 17, 4 na 3.

Przeciwstawniki: myśl dotyczy - z. 14, 8; /57/.

Przeciwstawność: czym jest, podział z. 17, 4, /110/; zło przeciwstawia się dziełom Boga z. 14, 10 na 3.

Przeczenie: jako metoda poznania Boga z. 13, 1, odp.; a. 8 na 2; a. 10 na 5; z. 14, 3 na 1; z. 16, 5 na 2; nazwy Boga przeczące z. 13, 2; czym jest z. 17, 4; /110/; to nie prywacja /30/.

Przedmiot: naszej myśli z. 13, 1 na 2, 3; z. 14, 8 na 3; z. 17, 3; z. 18, 2; /4/ /41/ /115/; stosunek do wiedzy z. 13, 7; poprzez - myśl poznaje swoją czynność z. 14, 2 na 3; przedmiot główny - drugorzędny z. 14, 5 na 3; z. 19, 1 na 3; z. 20, 1; najpierw - potem czynność z. 26, 2 na 2; woli z. 19, 1; z. 20, 1; jak jest w poznawcy z. 14, 6 na 1; wiedzy z. 14, 16; w przedmiocie myśli jest - woli z. 16, 4 na 1; zmysłów z. 17, 1, odp.; a. 2, 3; z. 18, 2; /106/.

Przekazalny: nazwa Boga jest - z. 13, 9. Patrz: Osobnik, Poszczególność, Jednostka.

Przenośnia: w analogii /20/; nazwy Boga przenośne z. 13, 3, 6, 9, odp.; wola Boga w znaczeniu - z. 19, 11; uczucia i cnoty w Bogu przenośne z. 19, 11, odp.; z. 21, 1 na 1.

Przepaść: między Bogiem a stworzeniem z. 13, 5, Wbrew; z. 14, a. 6, zarz. 2.

Przesądzać: z. 23, 1 na 1; /180/.

Przesłankowa wiedza: z. 14, 7. /55/ /72/.

Przeszkoda: dotyczy przyczyn niższych z. 19, 6. 8; z. 22, 2 na 1; przeznaczenie nie może doznać - z. 23, 8 na 3; /68/.

Przeszłość: jest obecną przed Bogiem z. 14, 9. 13; w zdaniu warunkowym z. 14, 13 na 2; a roztropność z. 22, 1, odp.; jest nieodwracalna z. 25, 4.

Przewidzenie: czym jest z. 23, 2, Wbrew; /186/ /189/ /198/ /68/. - przyszłych zasług a przeznaczenie z. 23n 5; - porządku rzeczy na świecie. 25, 5 na 1; - przyszłych przygodników z. 14, 13; /70/.

Przeznaczenie: istnienie i istota z. 23, 1. 2. 6, Wbrew; /176-/184/ /198/; a odrzucenie a. 3; /185-186/; Bóg wybiera przeznaczonych a. 4; nie dla zasług - powód przeznaczenia i odrzucenia a. 5; /189/; pewność - a. 6. 7; /193/; liczba - a. 7; /195-196/; wpływ modlitwy na a. 8; /123/ /174/; wykonanie - a. 2. 3 na 2; nie narzuca konieczności a. 6, odp.; księga życia z. 24; skutek z. 23, 5; /191/; znaki - /193/; błędy /198/; spory teologów /189/.

Przeznaczony: a niewinny z. 20, 4 na 5; nie ma wiedzieć o swoim przeznaczeniu z. 23, 1 na 4; /181/ przeznaczenie jest w nim biernie a. 2; będzie zbawiony a. 3 na 3; /136/; Bóg wybiera ich i miłuje a. 4; pamięta z. 24.

Przyczyna: naczelną, pierwszą, najbliższą, konieczną a ich skutki z. 16, 7 na 3; z. 19, 4. 5 na 2; z. 22, 2; umysłowa-naturalna z. 14, 8; z. 19, 4. pierwszą, druga z. 23, 5. 8; formalna a sprawcza z. 19, 6; ogólna - poszczególna, nadrzędna, podrzędna, przeszkadzająca z. 19, 6; z. 22, 2 na 1; pośrednia z. 19, 7 na 2; z. 22, 3; z. 23, 5. 8; powszechna, partykularna z. 13, 5 na 1; z. 22, 2 na 1; /22/; częściowa, całkowita z. 23, 5; /190/; konieczna, przygodna, bezwzględna, warunkowa z. 14, 13; z. 19, 3; niebyt nie ma - z. 14, 9, zarz. 3; poznanie opiera się o przyczynowość z. 14, 7; rzeczy są w Bogu jako w - z. 14, 5. 6; udział w godności z. 22, 3; z. 23, 8; /170/; w była terażniejszość i przeszłość z. 16, 7 na 3; moc wyższej i niższej z. 25, 3 na 4; wolno badać - z. 19, 5 na 2; łańcuch - i skutków z. 19, 5 na 2. 3; z. 23, 8; zło dobro z. 19, 9 na 1. 2; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3.

Przyczyna - Bóg. jest pierwszą sprawcą wszechrzeczy z. 14, 5; z. 19, 4; skutki przycy, stworzonych poznaje w Sobie z. 14, 7; wiedza Boga jest - rzeczy z. 14, 8. 9 na 3; a. 16 na 1; z. 19, 4; /56/ /58/; rzeczy nie są - wiedzy Bożej z. 14, 8 na 1; nie jest - zła z. 14, 10 na 2; tak daleko idzie Jego wiedza, jak daleko sięga Jego przyczynowość z. 14, 11; jest - wieczną z. 16, 7 na 3; jest - swoją myślą a nie naturą z. 19, 4; z. 25, 5; nie ma nad sobą żadnej - z. 19, 5; miłość Boga jest przyczyną rzeczy z. 20, 2-4; przeznaczenie jest - łaski i chwały; odrzucenie-odpuszczenia i potępienia z. 23, 3 na 2; /186/; zasługi nie są - przeznaczenia z. 23, 5; /189/ Patrz: /174-175/ /198/.

Przyczyniać się: zło - do dobrego z. 19, 9 na 1. 2; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; modlitwy - do przeznaczenia z. 23, 8; - do zasługi a. 5; stworzenie rozumne - do dobra wszechświata z. 23, 7, odp.; do przeznaczenia z. 23, 8 na 3.

Przygodnik: czym jest z. 14, 13; /68/ /126/; - a prawda z. 16, 8 na 3. 4; przyczyna przygodna z. 19, 8; z. 22, 4; - a byt z. 22, 4 na 3; /131/; Bóg poznaje przyszłe - z. 14, 13; /70/; przeznaczenie zachowuje przygodność skutku z. 23, 6.

Przygotowanie: do przeznaczenia z. 23, 2 na 3; a. 5, odp.

Przyjaźń Boga do stworzeń z. 20, 2 na 3.

Przykazania a wola Boga z; 19, 1, odp.

Przymioty czyste /11/ /14/.

Przypadek: świat nie jest dziełem - z. 15, 1; z. 22, 2 na 1. 2; z; 16, 1 na 2;

Przypadłości: odłączalne nieodłączalne od podmiotu z. 14, 13 na 3; ich idee z. 15, 3 na 4; są przedmiotem zmysłów z. 18, 2; związek przypadłości rzeczy z myślą z. 17, 2; przedmiot zmysłów przypadłościowy: tamże.

Przypuszczenie. znajomość skutku w przyczynie jest - z. 14, 13. odp.; /69/; Patrz: Dowód.

Przyroda: martwa, żywa z. 18, 1; zło w - z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; jej gatunki z. 23, 5 na 3; /168/; patrz: Natura, Naturalny.

Przysposobienie działa na sposób natury z. 18, 2 na 2.

Przyswojenie: prawdy Synowi z. 16, 5 na 2; /98/.

Przyszłe: rzeczy nie są przyczyną wiedzy Boga z; 14, 8 na 1; jak je Bóg poznaje z. 14, 9; jak poznaje przyszłe przygodniki z. 14, 13. /68/; - istnieje w przyczynie z. 16, 7 na 3; znaki woli Boga dotyczą przyszłości z. 19, 12; roztropność zabiega o przyszłość z. 22, 1, odp.; chwala dotyczy przyszłości z. 23, 2, zarz. 4; a. 3 na 2.

Quesnel /198/.

Rada: jako znak woli Boga z. 19, 12; w Bogu nie istnieje z; 22, 1 na 1.

Refleksja : /44/ /46/ /89/.

Rodzaj: jego idea w Bogu z. 15, 3 na 4.
 Rodzenie: służy zachowaniu gatunku z. 18, 3 na 3; /112/; patrz Rozradzanie.
 Rosmini /211/.

Rośliny: pozbawione poznania z. 14, 1, odp; ich życie z. 18, 1 na 2; a. 2 na 1; a. 3.
 Rozkazodawstwo: z; 19, 4 na 4; z. 21, 2 na 1; z. 22, a. 1 na 1; z. 25, 1 na 4; a. 5 na 1.
 Rozłączacz: sens rozłączny z. 14, 13 na 3; /70/; a tworzenie sądów i prawda z. 14, 14. 15 na 3; z. 16, 2. 5 na 1; przypadłości odłączne i nieodłączne z. 14, 13 na 3; z. 15, 3 na 4.
 Rozpustnik: jego szczęście z. 13, 10, zarz. 2; z. 19, 9, odp.
 Rozradzanie: nie będzie trwać wiecznie z. 14, 12, odp.
 Rozrost - Rośnięcie /112/.

Rosądek, jak jest w Bogu z. 22, 1 na 1.
 Roztropność: jej przedmiot z. 14, 1 na 2; a opatrność z. 22, 1.
 Rozum: tworzy stosunki z. 13, 7, odp.; zdania z. 13, 12; dotyczy powszechników z. 20, 1 na 1.
 Rozumne: stworzenia są bez końca z. 14, 12, odp.; Bóg je kocha i przyjaźni się z nimi z. 20, 2 na 3; może doznać szczęścia z. 21, 4; z. 26; specjalna opatrność nad nimi z. 22, 2 na 4. 5; jest zdolne do podniesienia do nadprzyrodzonego celu z. 23, 1, odp.; przyczynia się do dobra świata z. 23, 7, odp.
 Rozmowanie: z. 14, 7. Patrz: Błąd.
 Ród ludzki: Bóg kocha - z. 20, 4 na 1. 2; a odrzucenie i przeznaczenie z. 23, 5 na 3.
 Różnica myślna, pojęciowa /45/.

Różnotypowy: patrz Twórca.
 Różnoznaczność: z. 13, 5. 6. 10; /15/ /19/ /20/. Patrz: Nazwa.

Ruch: nie będzie trwał wiecznie z. 14, 12, odp.; myślenie nie jest - z. 14, 2 na 2; - a życie, samoporuszanie się, ruch, czym jest z. 18, 1. 3; /112/ /114/; ma trzy czynniki: cel, działacz główny, narzędzie z. 18, 3; jest czynnością ruchadła, kiedy myślenie jest ruchem z. 18, 3 na 1; z. 19, 1 na 3; /113/ /118/; Bóg sam się porusza z. 19, 1 na 3; jak poruszają władze poznawcze i poząd. z. 20, 1 na 1. 2; o gatunku - stanowi punkt docelowy z. 23, 1 na 3; poruszytel cielesny, bezcielesny, jednotypowy, różnotypowy z. 25, 2 na 3; Bóg nie jest poruszany z. 25, 3 na 1. Patrz: /16/.

Rządy Boga: a opatrność z. 22, 1 na 2; a. 3, odp.; są czynnie w Bogu, biernie w rzeczach z. 23, 2, odp.
 Rzecz: prawda rzeczy z. 16. 1. 2. 5. 6; - a powiedzenie z. 14, 13 na 3; z. 16, 5 na 3; patrz: Naturalny, Sztuka. Bóg poznaje inne niż On sam z. 14, 5-14; chce ich z. 19, 2-4; a. 8. 9; jednym narzuca konieczność, innym nie z. 19, 8; miłuje rzeczy z. 20, 2-4; opatrność nad nimi z. 22.
 Rzeczowniki: jako nazwy Boga z. 13, 1 na 3; /2/

Samoistnik: z. 16, 6 na 1.
 Sądy ludzkie: jak je myśl tworzy z. 14, 14; Bóg zna z. 15, 3; /72/; według tego, co istotne z. 16, 1; prawda jest w sądach z. 16, 2. 5; także fałsz z. 17, 3; /87/; rozsądek wydaje sąd z. 22, 1 na 1; sąd zmysłów /105/.

Sceptycy: /81/.

Schopenhauer /215/.

Sedno: przedmiotem myśli z. 17, 3.
 Semipelagianizm: /56/ /198/.

Sens: rozłączny - łączny z. 14, 13 na 3; /70/; właściwy, niewłaściwy /20/; z. 13, 3. - szukania przyczyn z. 19, 5; na 2.

Siły: patrz: Natura.

Skończony: myśl Boga czy jest skończona z. 14, 3 na 2.
 Skuteczność: woli Boga z. 19, 6. 8; /138/; - przeznaczenia z. 23, 6; spory o - łaski /189/.

Skutki: nie dorównują przyczynie z. 13, 5; /127/; poznajemy Boga ze - z. 13, 8, odp.; rozumowanie, to sprowadzanie skutków do swoich przyczyn z. 14, 7; - a ich przyczyna z. 19, 4; z. 22, 2. 3; mają być dziełem przyczyn niższych; pierwsze skutki Boga z. 19, 5 na 2. 3; - przygodne i konieczne z. 19, 8; z. 22, 3, odp.; a. 4; /138/; - przeznaczenia z. 23, 5. 8; /191/; potęga Boga dotyczy - z. 25, 1 na 3; - nie wyczerpują całej mocy przyczyny z. 25, 2 na 2; - bezpośrednio, pośrednie, właściwe Bogu /172/. Patrz: /180/.

Słońce: czy jest przekazalne z. 13, 9; jest przyczyną konieczną z. 14, 13 na 1; z. 19, 3 na 4; - różnotypową z. 25, 2 na 2; /16/.

Smutek: obcy Bogu z. 20, 1; z. 21, 3.
 Sny: są mylne z. 17, 2 na 2.
 Socynianie /68/.

Sozzini /68/.

Spekulatywna - patrz: Wiedza.
 Spinoza /131/ /211/.

Spoczynek: w dobru z. 19, 1. 2; z. 26, 2 na 2.

Sprawiedliwi: specjalna opatrność nad nimi z. 22, 2 na 4.

Sprawiedliwość: istnieje w Bogu z. 21, 1; /157/; jest prawdą z. 21, 2; przejawia się we wszystkich dziełach Boga z. 21, 4; z. 25, 5; a miłosierdzie z. 21, 3; /159/ /163/; w odrzuceniu z. 23, 5 na 3; prawda - z. 16, 4 na 3; z. 21, 2; rozdzielcza - wymienna z. 21, 1; /156/ /157/.

Sprawność: w Bogu nie istnieje z. 14, 1 na 1; a. 7, zarz. 1; /38/.

Sprzeczność: kiedy nie zachodzi z. 13, 10, zarz. 1; z. 19, 9 na 3; a potęgą Boga z. 25, 3. 4; patrz: /34/ /110/ /208/ /209/.

Stoicy /68/ /197/.

Stosunek: czym jest z. 13, 7; /8/ /24/ /28/ /29/ /110/; - wiedzy Boga do stworzeń z. 14, 15 na 1; - idei do stworzeń z. 15, zwłaszcza a. 2, odp. i na 4; nazwy stosunkowe z. 13, 11 na 3; a. 2. Patrz: Nazwy.

Stwarzanie: dziełem miłosierdzia z. 21, 4 na 4; bezpośrednim skutkiem Boga z. 25, 3 na 4.

Stworzenia: przedstawiają Boga i prowadzą do poznania Jego z. 13, 1. 2; poprzez wielość form istnienia z. 23, 5 na 3; mają Boga za przyczynę z. 14, 5; ich stosunek do Boga z. 13, 7. z. 14, 15 na 1; - rozumne są bez końca z. 14, 12, odp.; mają w Bogu swoją ideę z. 15, 2, odp.; są w Bogu jako poznawcy i w swoich ideach z. 18, 4 na 1; mają wieczność w Bogu z. 20, 2 na 2; miłość Boga do - rozumnych i nierozumnych z. 20, 2 na 3; a. 3. 4; są podporządkowane wzajem a razem w Bogu z. 21, 1 na 3; widać w nich miłosierdzie i sprawiedliwość z. 21, 4; ich stwarzanie jest z miłosierdzia z. 21, 4 na 4; opatrność nad nimi z. 22, 2; cel rozumnych ich uległość z. 23, 1, odp.; inaczej stworzenia nierozumne a. 1 na 2; rozumne są niezniszczalne z. 23, 7 odp.; mogą przyczyniać się do przeznaczenia ale nie przeszkadzać z. 23, 8 na 3; jak mogą być lepsze i inne z. 25, 5. 6; patrz: /20/ /21/ /54/ /127/; Skutki, Podobieństwo, Doskonałości, Przepaść.

Stwórca: jest nazwą stosunku z. 13, 7 na 1; z. 14, 15 na 1.

Sylogizm /19/.

Syn: Boży: przyswojono Mu prawdę z. 16, 5 na 2; ma dorównać Ojcu z. 25, 6 na 2.

Synonimy: z. 13, 4; /14/.

Szczęście: jak orzeka z. 13, 10, zarz. 2; /219/; chcemy go z konieczności z. 19, 10; z. 26, 2; udział w Bogu z. 20, 2 na 3; tylko dla rozumnego stworzenia dostępne z. 21, 4; z. 26, 1; polega na oglądaniu Boga i przekracza siły z. 23, 7 na 3; - wieczne nie może być lepsze z. 25, 6 na 4; /216/; w społeczności świętych z. 23, 6 na 1; /194/; jest nierówne z. 26, 3, Wbrew; złudne - prawdziwe z. 26, 4 na 1; - szczęśliwość z. 26, 3, odp.; /221/; czym jest z. 26, 1, zarz. 1; a. 2. Boga: z. 26; /217-221/; przysługuje Bogu a. 1; polega na działaniu myśli a. 2; jest szczęściem każdego szczęśliwca a. 3; zawiera wszelkie szczęście a. 4.

Sztuka: a idee z. 15, 2 na 2; prawdziwość lub fałszywość dzieł sztuki z. 16, 1; z. 17, 1; to dzieło człowieka z. 22, 2 na 4; /169/; - żeglarska z. 18, 3; opatrność i nad nimi z. 22, 2, odp.

Śmierć - Chrystusa a miłość Boga z. 20, 4 na 1; - w przyrodzie z. 22, 2 na 2; /168/ księga - z. 24, 1 na 3.

Środek: gdyby poznawał siebie z. 14, 6, odp.: Bóg chce wszystkiego jako - z. 19, 2. 3; /215/; myśl wyznacza z. 19, 4; w Bogu chęć celu nie powoduje chęci - z. 19, 5; - zbawienia z. 23, 8. Patrz: /157/.

Świat: nie istnieje wiecznie z. 14, 12, odp.; wiedza o - z. 14, 16; nie jest dziełem przypadku - w Bogu idea świata z. 15; jego największym dobrem jest ład, porządek, harmonia z. 15, 2, odp: z. 19, 5 na 2; a. 8: z. 21, 1. 4; z. 25, 6 na 3; jak zło przyczynia się do dobra z. 19, 9 na 2. 1; z. 22, 2 na 2: z. 23, 5 na 3; a jak stworzenie rozumne z. 23, 7 odp: podwójny układ z. 21, 1 na 3; opatrność nad - z. 22; /196/; jego cel zewnętrzny i wewnętrzny z. 22, 4; z. 23, 5 na 3; /76/; Bóg ustalił jego części i rozmiary z. 23, 7 odp. i na 2; Bóg mógł go uczynić lepszym, innym, inaczej z. 25, 5 6; /210-216/; nie jest konieczną emanacją /129/. Patrz: /16/ /179/ Rzeczy, Urządzenie, Potęga.

Światło: z. 14, 6, odp.; a 10.

Święci: ich wpływ na przeznaczenie z. 23, 8; /174/ /194/.

Teraźniejszość: nazwy "jestem" z. 13, 11, odp; wszystko jest przed Bogiem w z. 14, 9. 13; kiedyś była w mocy przyczyny z. 16, 7 na 3; czas teraźniejszy zdania z. 16, 8 na 4; dopust, działanie dotyczą - z. 19, 12; łaska dotyczy - z. 23 2, zarz. 4: a 3 na 2.

Tetragrammaton: z. 13, 9, odp; a. 11 na 1.

Tożsamość: podmiotu i orzeczenia z. 13, 7, odp.: bytu, dobra, prawdy z. 16, 1-4; patrz: /25/ /97/.

Treść: własna /54/; - różna nazw Boga z. 13 4; /14/; Bóg poznaje każdą rzecz według jej treści z. 14, 6.

Twierdzenie: można tworzyć zdania twierdzące o Bogu z. 13, 12; z. 16, 5 na 2; nazwy twierdzące z. 13. 2; czym jest z. 17, 4.

Twórca: jednotypowy, różnotypowy z. 13, 5 na 1; z. 25, 2 na 2. 3; /22/; - dzieł sztuki jest geniusz artysty z. 14, 8; - musi mieć ideę dzieła z. 15, 1; naczelny - ma na uwadze cel ostateczny z. 15, 2, odp.; udziela się z. 19, 2; - naturalny nie chce zguby z. 19, 9, odp.; dzialanie pierwszego - dociera do każdego bytu z. 22, 2; chce stworzyć coś określonego z. 23, 7, odp.

Twórczość: autentyczność dzieł - ludzkiej i Boskiej z. 16, 1; z. 17. 1.

Tyrania /168/.

Uczucia: czym są z. 20, 1 na 1. 2; Bóg zna - i myśli ludzkie z. 14, 12, odp.; a. 13, Wbrew; - w Bogu są przenośnie z. 19, 11, odp. z. 20, 1 na 1. 2.

Udział: w Bóstwie z. 13, 9. 10; z. 14, 6, odp. i na 3; a. 9 na 2; z. 19, 2; z. 25, 3 na 3; /23/; - w ogólności przyczyny z. 22. 3; z. 23, 8, odp. i na 2; - w opatrności /170/. Patrz: Podobieństwo.

Udzielanie się: każda rzecz naturalna udziela swego dobra z. 19, 2; Bóg udziela swojej dobroci nierówno z. 19, 4 na 1; z. 23, 4 na 1; udzielanie doskonałości Boga należy do dobroci, sprawiedliwości itd. z. 21, 3, odp.; z. 23, 1 na 3; patrz: Udział.

Ujednostkowienie: z. 13, a. 9; z. 14, 11.

Układ: podwójny na świecie z. 21, 1 na 3; z. 22, 1, odp.; harmonijny z. 23, 5 na 3.

Umysł: Boga zawiera idee z. 15; żyją w Nim z. 18 4; jak tworzy plan działania z. 23, 2 na 3; porusza władze zmysłowe z. 18, 3; góruje nad innymi z. 16, 6 na 1.

Urządzenie: celowe świata z. 19, 8, odp.; z. 22, 1-4; z. 23, 1, odp.; a. 5 na 3; - obecne świata z. 25, 5; /210-211/ /214-215/.

Urzeczywistnienie: z. 14, 6, odp.; z. 25, 1. 2.

Usprawiedliwienie i przejawia sprawiedliwość z. 21, 4 na 1; jest bezpośrednim dziełem Boga z. 25, 3 na 4.

Utrata i dziewictwa jest nieodwracalna z. 25, 4 na 3. Patrz: Przeciwność.

Warunek: zdania warunkowe z. 14, 13 na 2; z. 19, 8 na 1; z. 25, 3 na 2; konieczność warunkowa z. 14, 13 na 3; z. 19, 3. 8; z. 23, 3 na 3; /70/; przygodnik warunkowy /68/; dopust jest warunkiem grzechu, a nie przyczyną /186/.

Wiara: nie myli z. 13n 12, Wbrew; zaczątek wiary i zbawienia /191/ /198/.

Wieczność i jest młarą poznania Boga z. 14, 13; - idei z. 15, 2, zarz. 3; prawdy niestworzonej z. 16, 7; - stworzeń z. 20, 2 na 2.

Wiedza i jej stosunek do przedmiotu z. 13, 7, odp.; dotyczy wniosków z. 14, 1 na 2; /55/; - dostraja się do sposobu poznawcy z. 14, 1 na 3; polega na następstwie z. 14, 7; co wien musi koniecznie istnieć z. 14, 13 na 1. 2. 3; - spekulatywna, praktyczna z. 14, 16; jej nabywania z. 14, 16 na 2; jest kierowniczką z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; a. 5 na 1; /56/; wolno szukać przyczyn rzeczy z. 19, 5 na 2; - to nazwa analogiczna /20/; - Boga: wyklucza wnioskowanie z. 14, 7; /55/; jest przyczyną rzeczy z. 14, 8. 9 na 3; a. 16 na 1; 19, 4; /56/; ale nie zła z. 14, 10 na 2; wiedza patrzenia i gołego myślenia a. 14, 9, 12; /62/; nie ulega zmianie z. 14, 15; jest spekulatywna, praktyczna z. 14, 16; jest konieczna z. 14, 13; z. 19, 3 na 6; stanowi jedno z wola i potęgą z. 19, 4 na 4; a opatrność /162/; wiedza pośrednia /189/ /68/; patrz: /38/.

Wielość: idei w Bogu z. 15, 2; /77/; - prawd myśli stworzonej z. 16, 6; - form istnienia z. 23, 5 na 3; z. 26, 1 na 1; /14/.

Wieniec chwały: z. 23, 6 na 1.

Wiklef /173/ /198/.

Władze: poznawcze samoistne i niesamoistne z. 14, 2 na 1; psychiczne z. 18, 2 na 2; ich związek z przedmiotem z. 19, 3; pożądcze z. 20, 1; ich opanowanie z. 21, 1 na 1; z. 22, 1 na 3.

Właściwości: wiodą do poznania natury z. 13, 8, odp.

Właściwy: nazwy w sensie właściwym z. 13, 3; a. 9, odp.; znaczenie właściwe i niewłaściwe z. 16, 6; - przedmiot zmysłów z. 17, 3; z. 19, 3.

Wnioskowanie: obce Bogu z. 14, 7; /87/.

Woda żywa: z. 18, 1 na 3.

Wojsko: ład z. 15, 2, odp.; spis poborowych z. 24, 1; /76/.

Wola: i myśl wzajem się zawierają z. 16, 4 na 1; - determinuje z. 14, 8; z. 19 4; /58/ /59/ /130/; - idzie za myślą z. 19, 1; pożąda, kocha, cieszy się dobrem z. 19, 1 na 2; udziela swego dobra z. 19, 2; jest siłą rozkazodawczą z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; a. 5 na 1.

Wola Boga: Bóg ma wolę z. 19, 1. 2. 4 na 2; /120/ /121/; jej przedmiot z. 19 1 na 3; a. 2; a. 4 na 3; /122/; chce innych rzeczy z. 19 2; - Siebie koniecznie, innych dobrowolnie z. 19, 3. 10; /124/ /126/; jest przyczyną z. 14, 8; /56/; z. 19, 4; /128/ /129/ /124/; nad sobą nie ma przyczyny z. 19, 5; /131/ /132/ /133//; zawsze się spełnia z. 19, 6; /134/ /135/; chce wszystkich zbawić z. 19, 6 na 1; z. 23, 4 na 3; /136/ /163/; jest niezmienna z. 19, 7; /123/; nie wszystkim narzuca konieczność z. 19, 8; /137/ /138/; nie chce złego z. 19, 9. 10 na 1. 2; /139-141/; Bóg ma wolną wolę z. 19, 10; wola w znaczeniu znak z. 19, 11. 12; /142/ /146/ /158/; wola upodobania, tamże; wtórna - uprzednia z. 19, 6 na 1; /136/ /163/; - stanowi o przeznaczeniu i odrzuceniu z. 23, 5 na 3; /186/ /189/; - a wiedza i potęga z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4.

Wolność: woli Boga z. 19, 10; opatrność nad wolną wolą człowieka z. 22, 2 na 4; - jest przyczyną grzechu z. 23, na 2. 3; skutek przeznaczenia jest dziełem także wolnej woli z. 23, 5; /190/; przeznaczenie nie gubi jej z. 23, 6; patrz: /68/ /126/ /138/ /177/ /180/ /133/.

Woluntaryzm /131.

Wódz: dba o ład z. 15, 2, odp.; jakiego żołnierza więcej ceni z. 20, 4 na 4.
 Wpisanie do Księgi życia: z. 24, 1. 3 na 3.
 Wrażenia z. 17, 2, odp.
 Wskrzeszenie zmarłego a potęgą Boga z. 25, 4 na 1.
 Wspólny: początek z. 14, 6, odp.; - forma z. 13, 9, odp.; - przedmiot zmysłów z. 17 2; - treść w analogii /20/.
 Patrz: z. 14, 6, odp.
 Współczucie a miłosierdzie Boga z. 21, 3.
 Wszeczmoc: z. 25, 3; /205/. Patrz: Potęga, Moc, Możliwość.
 Wszeczeństwo: patrz Świat.
 Wybór: wprowadza nierówność z. 19, 4 na 1; - u człowieka z. 22. 2 na 4; nie dotyczy tego, co naturalne z. 24, 2;
 - a miłość, wybór przeznaczonych z. 23, 4; /177/ /188/.
 Wykonywanie: przeznaczenia z. 23, 2; opatrności z. 22, 1 na 2; a. 3, odp.; przyczyny drugie są wykonawcami z.
 23, 8 na 3; potęga to siła wykonawcza z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4: a. 5 na 1. Patrz: Rządy.
 Wyłamywanie się: spod Boga z. 17, 1, odp.; z. 19, 6, odp.. /104/ /188/ /133/.
 Wymazanie z księgi życia z. 24, 3.
 Wyobrażenia: Bóg zna jej dane z. 14, 9; odbiera wrażenia z. 14, 11 na 2; może mylić z. 17, 2 na 2.
 Wypowiedzi: Bóg zna - z. 14, 14; prawda - z. 16, 7 8; /72/.
 Wyroki: opatrności i przeznaczenia są niezawodne z. 23, 6. 7; a potęga Boga z. 25, 5 na 1; patrz: /162/ /179/
 /186 / /193/.
 Wzorzec. idea jest z. 15; /73/. stosowanie się do z. 18 4 na 2.

Zachowanie: jednostki i gatunku z. 18, 3 na 3; z. 23, 7, odp.; - w istnieniu z. 18. 4 na 1; a dopust zła z. 23, 5 na 3.
 Zaimki: jako nazwy Boga z. 13, 1 na 3; /2/ /6/.
 Zakaz, jako znak woli Boga z. 19, 12.
 Zanin de Solcia: /136/ /173/.
 Zaradność, jak jest w Bogu z. 22, 1 na 1.
 Zasady: wyciąganie wniosków z. obce Bogu z. 14, 7; z. 19, 5; tak się mają - do wniosków, jak cel do środków z.
 19, 5; pierwsze - to odbicie w nas prawdy niestworzonej z. 16, 6 na 1; /101/; myśl pojmuje je nieomylnie
 z. 17, 3 na 2 i koniecznie z. 18, 3; - tożsamości /25/; patrz: /131/.
 Zasluga: nie jest przyczyną przeznaczenia z. 23, 5; /189/; konieczna do zbawienia z. 23, 8; /177/; a szczęście
 Boga z. 26, 1 na 2.
 Zbawiciel jest nazwą stosunku z. 13, 7 na 1.
 Zbawienie: Bóg chce wszystkich zbawić z. 19, 6 na 1; z. 23, 4 na 3; /136/; specjalna opatrność nad
 sprawiedliwymi o ich - z. 22, 2 na 4; - a znajomość swojego przeznaczenia z. 23, 1 na 4; przeznaczenie
 zakłada chęć zbawienia z. 23, 4; wszystkim co prowadzi do zbawienia jest skutkiem przeznaczenia z. 23,
 5, odp.; zbawieni są w mniejszości z. 23, 7, odp.; konieczność dobrych uczynków do - z. 23, 8. Patrz:
 /138/.
 Zdania: twierdzące można tworzyć o Bogu z. 13, 12; - warunkowe z. 14, 13 na 2; z. 19, 8 na 1; z. 25, 3 na 4; jak
 się tworzy i jak Bóg poznaje zdania z. 14, 14; w - zmiana części mowy i czasu zmienia sens z. 14, 15 na
 3; jak się je tworzy z. 14, 14; z. 16, 2; prawda zdań z. 16, 7. 8; ich mylność z. 17, 3; związek podmiotu z
 orzeczeniem stanowi o tym co możliwe z. 25, 3; - modalne /70/.
 Zgłębienie: kiedy jest z. 14, 3; a. 12 na 12; Bóg zgłębia Siebie: tamże; także to co nieskończone z. 14, 12 na 1. 2.
 Zgodność: stanowi prawdę z. 16, 1. 2. 5 na 2; a. 8; z. 17, 4; z. 21, 2; /89/ /97/.
 Zło: czym jest, jak je Bóg poznaje, nie jest jego przyczyną z. 14, 10; /63/; nie ma idei - z. 15, 3 na 1; z. 18, 4 na
 4; 19 to wyłamywanie się spod prawa Bożego z. 17 1; z. 6, odp.; Bóg nie chce - z. 19, 9. 10 na 1. 2; -
 moralne, fizyczne, kara z. 19, 9, odp.; /140/; - przyczynia się do dobrego z. 19, 9 na 1. 2; z. 22, 2 na 2; z.
 23, 5 na 3; /141/; - jest przedmiotem władz pożądania z. 20, 1; z. 19, 9 na 3; Bóg dopuszcza je z. 22, 2 na
 2; z. 23, 5 na 3; /136/; złe myśli z. 22, 3 na 3,
 Zmysł: jego przedmiot z. 17, 3, odp.; /106/; z. 23, 7, odp.; jak osądza /105/; - im doskonalszy tym wyższy
 poziom zwierzęcia z. 18, 2, odp.; jego stopień poznania z. 14, 1, odp.; jest tym, co poznaje z. 14, 2, odp.; -
 poznaje poszczególne z. 14, 11; prawda i fałsz w - z. 16, 2; z. 17, 2; - dostarczają form poznawczych z. 18,
 3.
 Znaczenie: a orzekanie z. 13, 10 na 1; z. 16, 6. Patrz: Sens.
 Znak: wola w znaczeniu znak z. 18, 11. 12; /142/.
 Zniszczalne: jednostki Z. 23n 7, odp.; jestestwa /167/ /196/.
 Zrównanie: to prawda z. 21, 2; z. 16, 1. 2.
 Zupełnik: z. 13, 1 na 2; /2/ /4/.
 Zwierzę: jest typowym przykładem życia z. 18, 1; gdyby cały świat był jednym - z. 18, 1 na 1; ich życie z. 18, 2
 na 1; a. 3; - jest kierowane z. 19, 10, odp.
 Zwingli /198/.

Życie: prawda życia z. 16, 4 na 3; z. 17, 1, odp.; samoporuszanie cechą życia z. 18, 1. 3; /114/; oznacza jestestwo a. 2; /116/; - kontemplacyjne, czynne z. 18, 2 na 2; z. 20, 4 na 3; formy życia z. 18, 2 na 1; a. 3; - istot cielesnych ulega rozkładowi na 3; życie wieczne z. 18, 2 na 2; z. 23, 1, odp.; z. 24, 3; Orygenes o życiu z. 23, 5, odp.; księga życia z. 24; - w łasce, w chwale z. 24, 2. 3. - Boga: z. 18, 3. 4.

Żydzi: miłosierdzie i sprawiedliwość wobec nich z. 21, 4 na 2; ich miejsce zajęli poganie z. 23, 6 na 1.

Żywioty. z. 18, 1, zarz. 3; z. 23, 7, Odp.; /16/ /64/.

Żywotnik: z. 18, 2; /116/.
