

DOGMAT STWORZENIA

WEDLE ŚW. TOMASZA Z AKWINU.

„Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię“. (Ks. Rodz. 1, 1). Stworzenie wszystkiego z nicości jest podstawowym dogmatem katolickim, który uzasadnia cały katolicki pogląd na świat. Jest to zarazem zasadniczy punkt wyjścia dla wspaniałej syntezy dogmatu katolickiego, o ile on dotyczy stosunku stworzenia do Boga, którą kreśli św. Tomasz w swej Sumie teologicznej. Usiłujmy wniknąć w tok myśli Doktora Anielskiego, pogłębić w sobie znajomość tego pierwotnego faktu, wyrażonego i sprawionego owem wszechmocnem i wszechdobrem „Stań się!“

Pogląd na świat to w myśl św. Tomasza pogląd na cały porządek wszechświata, t. zn. na stosunek między bytem, a myślą, między bytem a stawianiem się, między wielością a jednością, między powstaniem a celowością. Jego nauka o stworzeniu omawia zkolei zasadnicze stosunki rzeczy do Boga jako ich przyczyny sprawczej, wzorowej i celowej. Widzimy, że pogląd na świat musi się rozciągać na stosunek jego do Stwórcy, obejmować nie tylko skutki, lecz także ich przyczynę¹⁾.

Bóg, jako byt najwyższy i nieskończony, jest, wedle św. Tomasza, jedyną ostateczną przyczyną wszelkiego bytu ograniczonego, podobnie jak wszelkie światło ziemskie bierze początek ze słońca.

Nie jest wszelako przyczyną wewnętrzną, t. j. składnikiem istotnym rzeczy stworzonych, jak chce panteizm, bo niepodobna, by przyczyna sprawcza i skutek były tem samem; lecz istota stworzenia jest czemś zupełnie odrębnem od Bożej istoty²⁾. Nie jest przeto Bóg ani materją, ani formą istotną rze-

¹⁾ I. qu. 44. ²⁾ I. C. P. 26. — C. G. = Contra gentes. Gdzie nie podano dzieła, rozumie się Summa.

czy poza nim bytujących, jest wszelako ich formą zewnętrzną, ich wzorem i ideałem, wedle którego są utworzone; jest zarazem ich celem czyli dobrem najwyższym, dla którego wszystko istnieje i ku któremu wszystko dąży. Bóg jest zatem dla stworzeń mocą, która je sprawia, normą i myślą najwyższą, która nimi rządzi, celem ostatecznym, który je pociąga. W świetle tych trzech stosunków, wynikających wprost z faktu stworzenia, musimy budować nasz filozoficzny pogląd na świat.

Bóg nie stwarza ze ślepego popędu, lecz jak artysta, wedle idei, powziętej ze świadomością i wolnością. Dlatego wszystkie stworzenia, zanim powstały, zawierały się w Bogu nie fizycznie, lecz idealnie, myślowo¹⁾.

Ponieważ Bóg nie stworzył tylko rzeczy najdoskonalszych, pozostawiając im stwarzanie mniej doskonałych, lecz sam stworzył wszystko, co wogóle zaistniało, przeto cały plan i porządek wszechświata musiał mieć w Bogu byt idealny, pierwowzór wszystkiego, co istnieje i dzieje się; a nadto i każda z osobna rzecz ma odwieczny swój wzór, ideał i normę w myśli Bożej. Oto wieczne i niezmiennie formy rzeczy, o których tak głęboko rozprawia św. Augustyn, wedle których wszystko jest stworzone. Wyobrażenia ich doczesne powstają i giną na przemian, prawzory zaś trwają nieodmiennie, bo są przedmiotem kontemplacji myśli przedwiecznej.

Idee Boże są przyczyną rzeczy w podobny sposób jak idea artysty wpływa na dzieło sztuki, przez to, że je wzorują i kształtują, że stworzenia wzajemnie są ich odbiciem i naśladownictwem.

Mówiąc bowiem, że idea artysty wciela się w dzieło sztuki, nie rozumiemy tego w ten sposób, jakoby sama myśl przyoblała postać konkretną, lecz że ona wyraża swe piętno na twórze, wyciskając w nim swe podobieństwo.

Oczywiście idea sama nie powoduje dzieła, lecz o ile do niej dołączy się wola twórcza. Że jednak ostateczny, akt decydujący o powstaniu rzeczy, jest aktem umysłu, nakazem, słowem twórczem, przeto św. Tomasz za Ojcami powtarza, że wiedza Boża jest przyczyną wszechrzeczy. Nie dlatego bo-

¹⁾ I. qu. 15; de Ver. qu. 3.

wiem Bóg zna stworzenia, że istnieją, lecz dlatego istnieją, że je widzi¹⁾).

„Słowem Pańskim niebiosa utwierdzone są: a duchem ust jego wszystka moc ich... Albowiem on rzekł, i uczynione są: on rozkazał, a stworzone są“. (Ps. 32, 6. 9). Św. Jan (1, 3) i św. Paweł (Żyd. 1, 2. 3) mówią, że przez Słowo, przez Syna Bożego, umysłem Ojca zrodzonego, stało się wszystko.

Bóg zatem czerpie swą wiedzę istotną o rzeczach ze swej własnej istoty, która jest pierwowzorem wszystkiego, istnienie zaś rzeczy poznaje w swym czynie stwórczym. Ta wiedza Boża obejmuje wszystko, rozciąga się na istotę rzeczy, ich przymioty, nietajny jej żaden szczegół najdrobniejszy, bo wszystko, co uczestniczy jakim bądź sposobem w bycie, wzoruje się na idei Bożej, zawdzięcza swe istnienie potędze stwórczej i zachowawczej.

Tak jak oglądający dzieło sztuki poznają w niem ideę twórcy, tak i my dopiero z poznania rzeczy istniejących tworzymy sobie pojęcia, wyrażające ich treść i czytamy w nich myśl Bożą, przejawiającą się w stworzeniu. W ten sposób stworzenia pośredniczą niejako między Bogiem i nami, między poznaniem Bożem, a naszym, między tą wiedzą, która jest przyczyną wszechrzeczy, a naszą wiedzą zaczerpniętą ze świata otaczającego. „Z wielkości bowiem ozdoby i stworzenia, jaśnie stwórcy tych rzeczy poznany być może“ (Mądr. 13, 5). Tak więc poznanie Boże jest ostatecznie miarą i normą wszelkiego poznania. Nasze bowiem poznanie wtedy jest prawdziwe, jeżeli wyraża przedmioty tak jak są w rzeczywistości, a rzeczy znów są prawdziwe, o ile odpowiadają ideom Bożym. Wiedza Boża o rzeczach jest dla nich czemś istotnem, nasze zaś poznanie jest dla nich tylko przygodne. Normą naszego poznania jest rzeczywistość, normą zaś rzeczywistości jest myśl Boża²⁾. Przeto i normy bytu i myśli ostatecznie się nakrywają, bo prawidła myśli odpowiadają prawidłom bytu i tu jest punkt wyjścia genialnej teorii poznania św. Tomasza, która po mistrzowsku kojarzy augustynizm z arystotelizmem. Plato przyjmował idee odrębnie bytujące, Arystoteles przypisywał formom istnienie

¹⁾ I qu. 14. a. 8.

²⁾ I qu. 16. a. 6.

tylko w rzeczach, św. Augustyn wykazał, że idee rzeczy są w Bożym umyśle, a św. Tomasz udowodnił, że nasze pojęcia mają swoją bezpośrednią podstawę w rzeczach bytujących. W tem jest istota jego realizmu umiarkowanego, który postępuje drogą pośrednią między nominalizmem, przypisującym pojęciom byt czysto myślny, i realizmem przesadnym, który uważa idee za coś samodzielnie istniejącego, różnego od rzeczy i podmiotu poznającego. Pojęcia nasze mają tedy podstawę w rzeczach istniejących, które znów odzwierciedlają myśl Bożą. Dlatego „wolnomyślicielstwo“ jest pustem słowem, bez treści. Myślenie musi być prawidłowe, musi wyrażać rzeczywistość czyli odpowiadać ostatecznie myśli Bożej, najwyższej normie wszelkiego bytu i wszelkiej prawdy. Z tego poglądu wypływa przedziwny objektywizm św. Tomasza, to spokojne szukanie prawdy przedmiotowej, ta pokora umysłu, który przecież prawdy nie tworzy, lecz tylko odkrywa i poddać się powinien pod jej królewskie panowanie.

Dusza ludzka to jakby przezroczyste zwierciadło, wyrażające w sobie myślowo intelektualną podobiznę rzeczywistości, a tem samem przyjmuje w siebie promienie prawdy przedwiecznej, która w rzeczywistości się przejawia.

Posłuchajmy, co Doktor Anielski mówi w części I, kwestji 107, artykule 2, swej Sumy: „nie stanowiło to doskonałości mego umysłu, co ty chcesz, ani to, co uważasz za prawdę, lecz to jedynie, co jest prawdą rzeczywistą“.

Czyn stwórczy nie powoduje żadnej zmiany w Bogu, bo nie idee Boże przyoblekają szatę rzeczywistości, lecz pozostają w Bogu nieodmiennie; niema też żadnej właściwej przemiany w stworzeniu, bo wszelka zmiana suponuje jakiś podmiot, który się staje czemś innym, a stworzenia nic nie poprzedzało, lecz po prostu świat powstał z nicości¹⁾. Wraz ze światem powstał i czas, zawarunkowany zmianą i ruchem. Następstwo między nicością a stworzeniem jest czysto logiczne, bo my pojmujemy stworzenie na sposób zmiany. W samej rzeczy świat powstał na początku czasu, czas zaczął się ze światem. Dlatego też stworzenie nie sta wa ło się, jak się dzieją zmiany materjalne drogą jakiejś ewolucji, lecz stało się od razu, — choć nie w tej postaci, co dzisiaj — podobnie jak myśl poczyna się w duchu.

¹⁾ De pot. qu. 3, a. 2.

Filozofja grecka zmagala się z problemem stawania się, lecz nie opanowała go w zupełności i dlatego droga do poznania faktu stworzenia była jej zamknięta, choć pewne zasady, z których ten fakt można było wywnioskować, były podówczas znane. „Z niczego nic powstać nie może“ oto szkopuł, który i najbystrzejszym umysłem przesłaniał prawdę stworzenia z nicności. Z jakąż śmiałością przekracza św. Tomasz tę bezdeń!

Zauważa tedy, że byt przysługuje wszystkim rzeczom, lecz w różnym stopniu doskonałości i wnioskuje stąd, że żadna z rzeczy ograniczonych nie istnieje mocą swej istoty, bo inaczej musiałaby być bytem bezwzględny i jedynym. Jeżeli zaś nie jest bytem bezwzględny i konieczny, to musiała powstać, czyli zawdzięcza swe powstanie innej istocie. Lecz co do tej zachodzi to samo pytanie: czy istnieje sama ze siebie, czy też nie. Jeżeli tak, to jest Bogiem, jeżeli nie, to powtarza się problem: skąd się wzięła, bo się sama nie tłumaczy, nie zatwierdza się w istnieniu mocą swej istoty. Problemu zaś pierwszego początku rzeczy nie możemy odsuwać w nieskończoność, bo tem nie tylko nic nie tłumaczymy, lecz wogóle rezygnujemy z wszelkiego poglądu na świat i popadamy w bezwarunkowy sceptycyzm. Jak tedy, aby wytłumaczyć powstanie wody w tym zbiorniku, nie możemy przedłużać kanału w nieskończoność, lecz musimy przyjąć ostatecznie źródło tej wody; jak widząc szereg przesuających się wagonów, nie możemy przypuszczać, że jeden pociąga drugi bez początku i bez końca, lecz musimy przyjąć źródło siły pociągowej, tak, by wytłumaczyć stawanie się rzeczy, które nie istnieją same z siebie, lecz zjawiają się przygodnie, nosząc na sobie piętno zmienności, musimy, jeżeli chcemy myśleć logicznie, dojść do pierwszej przyczyny wszech rzeczy, która istnieje koniecznie i niezmiennie i która daje początek wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób uczestniczy w bycie¹⁾.

Zachodzi teraz pytanie, jak ten wszechświat, ten zbiór rzeczy ograniczonych odnosi się do pierwszej przyczyny. Czy jest po prostu jej istotnym przejawem, jej stanem, jej myślą — jednym słowem czemś boskiem, czy też czemś różnym od Boga.

Otóż świat nie może wynikać z Boga jako naturalny objaw jego istoty, jak chce panteizm, bo wówczas Bóg byłby złożonym, składałby się z części, podlegałby zmianom, krótko

¹⁾ II. C. G. 15.

mówiąc, nie byłby koniecznie tem, czem jest, trzebaby tłumaczyć przyczynowo jego złożenie i zmienność, jak wszystko inne¹⁾).

Bóg tedy wywołał świat z nicości i temże słowem stwórczem zachowuje go w istnieniu.

Przy stwarzaniu świata materialnego nie posługiwał się Bóg żadnem narzędziem; posługa aniołów, ich potęga nie dosięga czynu stwórczego. Potęga bowiem stwórcza musi być nieskończona: tem samem, że może stwarzać najlichszą istotę, może stwarzać wszystko, co wogóle jest możliwe. Przedział bowiem między nicością a bytem jest nieskończony, a potęga, która nic nie suponuje, żadnego podmiotu przemiany się nie domaga, lecz dosięga byt jako taki, nie może być ograniczoną przedmiotowo, a podmiotowo zależy jedynie od woli stwarzającego²⁾).

Bóg nie stwarza z konieczności, bo niema żadnego koniecznego związku pomiędzy istotą Bożą a światem. Bóg koniecznie chce i miłuje tylko samego siebie, a wszelkie dobro stworzone jest tylko nikłym odblaskiem dobra nieskończonego, które doń nic nie dodaje, tak jak światło ziemskie nie przyczynia słońcu jasności³⁾).

Dlatego też akt stwórczy nie powoduje w Bogu żadnej zmiany, lecz cała zmiana jest ze strony stworzenia, które zaistniało. Chociaż ów akt jest w Bogu odwiecznie, wszelako świat, jak wiemy z objawienia, nie istnieje odwiecznie, lecz możemy wskazać na jego początek, zmierzyć jego trwanie doczesne. Niema w tem żadnej sprzeczności, bo wola stwórcza może od wieków oznaczyć i dzieło i doczesność jego postanowić. Oczywiście nie znaczy to, jakoby Bóg był oznaczył jakiś moment wieczności, w którym świat powstać ma, bo wieczność z momentów się nie składa, lecz jest ciągłą obecnością, wiecznotrwałem „teraz“; nie potrzebował też tego momentu wskazywać w jakimś czasie możliwym, bo czasu absolutnego niema (w tem Einstein ma słuszność), lecz doczesność świata znaczy poprostu, że świat począł się wraz z czasem i że trwanie jego da się

¹⁾ I. qu. 3.

²⁾ I. qu. 45. a. 5.

³⁾ I. qu. 19.

zmierzyć, licząc od teraz do początku¹⁾. Świat zawsze istnieć będzie, choć w nieobecnej postaci, lecz jego trwanie zawsze będzie wymierne, będzie wzrastać bez końca, lecz nieskończoności nigdy nie dosięgnie²⁾. Bliższe tego wytłumaczenie odwołoby nas za daleko i domagałoby się omówienia stosunku czasu do wieczności.

„Z niczego nic powstać nie może“. Z absolutnej nicości, bez podmiotu i przyczyny sprawczej nic powstać nie może, to prawda. Żeby zaś nie mógł powstać byt nowy, który poprzednio nie istniał, to nie prawda, bo mnóstwo takich bytów co chwila powstaje pod wpływem przyczyn, które je sprawiają. Prawda, że te przyczyny domagają się podmiotu, na który działają i który odmieniają. Lecz tego podmiotu nie domagają się dlatego, że działają, lecz dlatego, że są ograniczone, że ich czynność wogóle jest przygodną, jest stanem, a działanie na zewnątrz, czynność przechodnia, nie może przewyższać swego początku, bo skutek musi odpowiadać przyczynie. Dlatego czynność istoty ograniczonej wynika z niej jako różna od istoty i domaga się pewnego podmiotu, który ją biernie przyjmuje, nie może bowiem być zawieszona w nicości. Lecz to wszystko jest właściwością nie działania wogóle, przyczynowości sprawczej jako takiej, lecz tylko czynności ograniczonej. Ponieważ zaś czynność Boga, w nim samym rozpatrywana, jest własną jego istotą, przeto te wszystkie zastrzeżenia nie mają tu miejsca. Tego rodzaju czynność jest bezwarunkowo niezależna od wszelkiego podmiotu przyjmującego, od wszelkiego podłoża, oparcia i sprawując bezpośrednio skutek substancjalny, rzecz samoistną, stwarza ją z nicości³⁾.

Bóg stworzył wszystko na początku, dając światu możność dalszej ewolucji, istotom żyjącym moc dalszego krzewienia się. Potęgą swą stwórczą nie wkracza w bieg świata, chyba mocą prawa postanowionego od początku, mianowicie jeżeli czynność stworzeń, zmierzająca do zachowania rodzaju nie może osiągnąć pewnego skutku, który ją istotnie przewyższa, np. powstania duszy ludzkiej. Bóg tedy stwarza dusze ludzkie, ilekroć czynność przygotowawcza, rodzenie, tego się domaga, nie

¹⁾ I. qu. 46; II. C. G. 31 — 38.

²⁾ I qu. 104 a. 4.

³⁾ I. qu. 45 a. 1—5.

czyni tego jednak jako sprawca nadprzyrodzony, lecz jako twórca i zachowawca natury, jako „natura naturans“, jak starzy mówili. Ta czynność Boża nie przekracza natury najogólniej pojętej, o ile włącza najwyższą przyczynę i najwyższe prawo.

W tem rozróżnieniu tkwi odpowiedź na zasadniczy błąd pewnych przyrodników dzisiejszych, którzy w tłumaczeniu natury usiłują pominąć jej ostateczną przyczynę, odrzucając „nadprzyrodzone“ wdanie się jakiegoś jestestwa pozaświatowego w bieg przyczyn materialnych. Otóż natury z niej samej nigdy nie wytłumaczą, jeżeli pojęcie natury ograniczą do bytów czysto materialnych. Powstanie życia np. pozostanie dla nich zawsze nierozwiązalną zagadką.

A choćby i odrębny pierwiastek życiowy przyjęli i zdołali wytłumaczyć tym sposobem zachowanie życia na ziemi, jeszcze „nadprzyrodzoność“ duszy duchowej, nie mogącej powstać z rodziców, bo jest jestestwem niezłożonym, będzie dla nich kamieniem obrazu. Otóż ten pogląd na naturę jest niepełny i niewystarczający, jeżeli się natury nie pojmie jako włączającą działalność pierwszej przyczyny, wprawdzie różnej od świata, lecz współdziałającej z przyczynami niższymi, celem zachowania samej natury¹⁾.

Ta tedy działalność Boża nie jest bynajmniej „nadprzyrodzoną“, bo nie przewyższa natury najogólniej pojętej, wraz z tem wszystkim, czego się ona domaga mocą praw, istotnie sobie wrodzonych. Nadprzyrodzona jest czynność Boża dopiero wtedy, jeżeli działa poza lub ponad sferą praw natury, np. przez objawienie, Wcielenie, łaskę, sakramenta i t. p., do których żaden tytuł w naturze nie znajduje się ani znajdować się nie może, bo cały ten porządek nadprzyrodzony kulminuje, jak wiemy z objawienia, w pewnem uczestnictwie w naturze Bożej, zmierza do pewnego bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem w sferze Jemu wyłącznie właściwej, do udziału w życiu Bożem, co wszystko przewyższa wszelką naturę, możność i aspirację²⁾.

Bóg tedy daje naturze możność wszechstronnego rozwoju w dziedzinie jej właściwej. Jak daleko ta możność sięga, gdzie

¹⁾ I. qu. 103—104.

²⁾ I. qu. 12. a. 4.

są granice ewolucji, tego zgóry oznaczyć nie można. Tu badaniu przyrody otwiera się pole nader rozległe, tu nauki przyrodnicze stanowią komentarz do myśli Bożej, wytyczającej stworzeniu prawa postępu. Zdaje się jednak, że ewolucja nie przekracza granic rodzaju filozoficznie pojętego, choć przyrodniczo trudno ustalić treść i zakres tego pojęcia, a rodzaje rozklasyfikowane przez botanikę i zoologję bynajmniej z filozoficznymi rodzajami nakrywać się nie muszą.

Nauki bowiem przyrodnicze ustalają swe typy wedle pewnych cech przypadkowych, bo istotnej definicji żadnej rośliny ani zwierzęcia w szczególności dać nie umiemy, lecz tylko ogólną, przysługującą roślinom i zwierzętom w ogólności.

Filozoficzna zaś definicja musiałaby wyrażać treść istotną każdego z rodzajów. Otóż jeżeli takie rodzaje filozoficznie pojęte istnieją w królestwie zwierzęcem i roślinnym, a o istnieniu ich nie możemy wątpić, skoro zważymy stałe powtarzanie się pewnych wybitnych typów w przyrodzie, to wypadłoby mniemać, że ewolucja pozostaje w obrębie rodzajów tak pojętych i nie przechodzi z jednego typu filozoficznego w drugi. Powód tego ograniczenia leży w ideologii św. Tomasza. Jeżeli każdy typ stworzony jest przejawem pewnej idei Bożej, to nie odmiennosc tych idei stanowi rękojmię istotnej nieodmiennosci typów stworzonych, a różnice przypadkowe, choć nieraz bardzo znaczne, wypadnie wywieść z podłoża materialnego, w którym te typy się urzeczywistniają. Bliższego wytłumaczenia powstania tych odmian i ich dziedziczenia wypadłoby poszukać w nauce św. Tomasza o nałogach i usposobieniach, ich natężeniu i zwątlenu, co stanowi jeden z najsubtelniejszych problemów metafizyki, a tu omawianem być nie może¹⁾.

W każdym razie człowiek stanowi typ odrębny, istotnie różny od wszystkich istot złożonych. Możemy dać jego definicję metafizyczną: zwierzę rozumne — i fizyczną: istota złożona z ciała i duszy duchownej. Bez duszy rozumnej człowiek byłby zwierzęciem, bez ciała byłby szczerym duchem. Natura człowieka jest złożona, duchowc-zmysłowa.

Nie jest człowiek aniołem wcielonym, lecz zarówno ciało

¹⁾ I—II qu. 49—53.

jak dusza wchodzi w skład jego istoty¹⁾. Dusza, choć duchowa, przecież nie jest naturą kompletną, lecz z istoty swej jako forma ciała ludzkiego (wyrażenie zdefiniowane przez Kościół) czyli pierwiastek kształtujący i ożywiający ciało i wspólnie z nim stanowiący naturę ludzką, domaga się istotnie spójni z ciałem materialnym, odpowiednio zorganizowanym, bez którego uczestnictwa żadnej czynności wykonywać nie może w sposób naturalny na początku swego istnienia²⁾. Nie znaczy to, aby władze czysto duchowe były wewnętrznie zależne od organu cielesnego, jak władze zmysłowe, bo sposób działania tych władz istotnie się wzbija nad warunki materialne, ograniczone przestrzenią i czasem, lecz w tem życiu bez współudziału organów cielesnych żadna czynność duchowa odbywać się nie może w sposób naturalny, bo życie duchowe jest zewnętrznie zależne od ustroju i funkcji organów zmysłowych³⁾. Dusza przychodzi na świat jako tablica niezapisana, jak mawiał już Arystoteles, bez żadnych idei wrodzonych, bez żadnej treści życiowej. Pojęć nabywa dopiero drogą abstrakcji z obrazów zmysłowych, czytając w nich cechy istotne przedmiotów konkretnych i dochodząc przez zestawienie pojęć, sądy i rozumowania, zawsze przy pomocy pamięci zmysłowej i doświadczenia zewnętrznego oraz wewnętrznego, do pojęć coraz ogólniejszych, bogacąc treść swego umysłu. Analogicznie rzecz ma się z wolą, która idzie za poznaniem rozumu. Dlatego zaburzenie organów zmysłowych powoduje t. zw. choroby duszy. Dusza jako taka fizycznie ani umierać, ani chorować nie może, bo jest istotą niezłożoną, nie podległą zepsuciu. Chorym jednak fizycznie na ciełe i na duszy może być człowiek, jego natura duchowo zmysłowa, właśnie wskutek tego istotnego złożenia i zawarunkowania czynności duchowych przez cielesne, organiczne.

Człowiek zjawił się na świecie nie jako ostatnia faza ewolucji zwierzęcej, choćby ze względu na swoją duszę duchową. Nawet ciało ludzkie nie może być owocem rozwoju natury czysto zmysłowej, bo każda forma domaga się odpowiednio zorganizowanej materji, a dusza ludzka, najwyższa z form by-

¹⁾ I. qu. 75.

²⁾ I. qu. 76.

³⁾ I. qu. 84, a. 6.

tujących w materji, musi mieć w ciele subtelne narzędzie, któreby się posługiwać mogła w swych czynnościach. Takim podatnym dla duszy narzędziem nie może być ciało zwierzęce, dostosowane do życia czysto zmysłowego. Dlatego Bóg bezpośrednio stworzył ciało pierwszego człowieka z materji anorganicznej i tchnął w nie duszę nieśmiertelną, która jest zarazem pierwiastkiem życia wegetatywnego i zmysłowego dla człowieka¹⁾,

Ponieważ ciało ludzkie jest złożone z odrębnych pierwiastków i podlega niekorzystnym wpływom zewnętrznym, przeto po osiągnięciu normalnego rozwoju, dąży do rozkładu, a skoro zapas sił życiowych się wyczerpie, organizm się zużyje, przestaje być dla duszy odpowiednim podłożem i narzędziem i następuje śmierć, rozłąka duszy z ciałem²⁾. Św. Tomasz na pytanie, czy człowiek jest śmiertelny, odpowiada rozróżnieniem. Ze względu na formę odpowiadałaby człowiekowi nieśmiertelność także co do ciała i natura opatrzyłaby go nieskazitelnością, gdyby to było w jej mocy. Że jednak przekracza to możność natury, przeto Bóg zarządził temu niedomaganiu, darząc pierwszego człowieka nieśmiertelnością pozanaturalną³⁾. Subtelne to rozróżnienie tłumaczy doskonale przyrodzoną aspirację człowieka do nieśmiertelności cielesnej i rzuca światło na charakter darów pozanaturalnych, udzielonych ludziom w stanie niewinności, prawic naturalną czyli doskonałą harmonję władz duszy i nieskazitelność; pod tym bowiem względem, jako nie dające się urzeczywistnić ideały i aspiracje naturalne, oba te dary się schodzą. Nie leżą one w obrębie przyrodzonych konieczności, przeto natura nie ma do nich prawa, człowiek bowiem może i bez nich cel swój ostateczny osiągnąć, ciche jednak westchnienie natury dąży w tym kierunku, a dobroć Boża i tę aspirację uwzględniła w ustanowieniu porządku nadprzyrodzonego.

Analogicznie zapatruje się św. Doktor na zmartwychwstanie. Czy jest naturalne? Ze względu na krew, na połączenie duszy z ciałem jest doskonałością przyrodzoną, natura jednak ściśle się tego nie domaga, bo nie ma sposobu urzeczy-

¹⁾ I. qu. 91—92.

²⁾ I qu. 97.

³⁾ I—II qu. 85. a. 6.

wistnienia tego skutku, jedyną bowiem drogą naturalną do zespolenia duszy z ciałem jest rodzenie¹⁾. W tych zatem wypadkach odwołanie się do Boga jako natura naturans jest niedostateczne. Trzeba pozanaturalnego działania Bożego, by tęsknotę natury za ideałem naturalnym zaspokoić. Przedziwny komentarz do „wzdychania stworzenia“ jest w liście do Rzym 8,22.

Po rozłącze z ciałem dusza żyje życiem własnym. Ponieważ już za pośrednictwem organów cielesnych wrażeń odbierać nie może, przeto Bóg wlewa jej wiedzę, którą do woli posługiwać się może w sposób podobny do poznania anielskiego²⁾.

Dusze wszystkich ludzi są jednakie, wszelkie różnice fizyczne pomiędzy ludźmi pochodzą z organizmu³⁾. Dusza bowiem jako forma, jako pierwiastek determinujący materję do bytu ludzkiego, jako czynnik formalny definicji człowieka jako takiego, nie może być powodem różnicy między jednostkami ludzkimi, wówczas bowiem każda z tych jednostek miałaby definicję odrębną, nie schodziłyby się w jednym rodzaju logicznym i metafizycznym, byłyby jak aniołowie, z których każdy stanowi rodzaj osobny. Gdyby się dusze różniły w chwili swego stworzenia, musiałyby się różnić istotnie, wszystkie bowiem różnice przypadłościowe są dopiero wynikiem czynności, która już domaga się związku z ciałem. Różnica zaś istotna uzasadniałaby odmienną definicję każdego z osobna człowieka.

Dusza, jak każda forma, jest zrealizowaniem pewnej idei Bożej w materji. Ponieważ zaś ideom Bożym odpowiada pojęcie i definicja treść jego wyrażająca, a definicja jest we wszystkich ludziach ta sama, przeto i dusze istotnie i rodzajowo są równe. Przykład rzecz wyjaśni. Idea w umyśle artysty czy wynalazcy jest jedna, tylokrotnie jednak się wciela, ilekroć się w podłożu materialnem urzeczywistnia. Różnice pomiędzy dziełami sztuki, wyrażającemi tę samą ideę, pochodzą jedynie z materji.

Każdy widzi, że w „intelektualnym“ systemie św. Tomasza materja znaczną odgrywa rolę. Różnice usposobień, skłonność do pewnych nałogów, stopnie uzdolnień, genialność nawet, są wynikiem ustroju organicznego, dziedziczenia, wychowania fizy

1) Suppl. qu. 75. a. 3.

2) I qu. 89.

3) De ente et ess. cap. 6; I qu. 50, a. 4.

cznego. Oczywiście dusza, jako pierwiastek plastyczny ciała, może wskutek własnej czynności wyrobić sobie w pewnej mierze podatne z ciała narzędzie, lecz zaczątkowe różnice w ustroju człowieka pochodzą z materji.

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, podczas gdy stworzenia nierozumne są tylko nikłym śladem Boga w przyrodzie¹⁾. To podobieństwo do Boga jest uzasadnione w naturze rozumnej człowieka, będącej odblaskiem duchowości Bożej. Natura Boża, pojęta jako pierwiastek czynności, jest przede wszystkim myślą samoistną, która jest źródłem życia Bożego, to też zdolność poznania duchowego w człowieku czyni go podobnym do duchowej natury Bożej. Wola, jako władza pożądająca, idzie za poznawczą i uczestniczy w jej dostojności. Czemu tedy przyznać pierwszeństwo: rozumowi czy woli? Wypada rozróżnić bardzo oględnie²⁾. Natura umysłu jest bardziej duchowa i pojmuje wszystko na sposób duchowy. Czynność jego jest bardziej wewnętrzna, poznanie go zawsze doskonali, bo, nawet poznając rzeczy niższe od siebie, podnosi je na własny poziom, odrywa od warunków materialnych, uduchawia je. Prawda jest jego pokarmem, który biernie przyjmuje. Z drugiej jednak strony, ponieważ rozum poznaje na swój sposób, przeto rzeczy wyższe od siebie ściąga poniekąd na własny poziom, nie chwyta ich tak, jak są same w sobie, upodabnia je do siebie, asymiluje je sobie. Przeciwnie wola. Podczas gdy przyczynowość umysłu jest formalna, rozum bowiem pojmuje rzeczy formalnie, „poznając staję się wszystkim“, woli przysługiwać przyczynowość sprawcza: ona to porusza wszystkie władze duszy, nawet sam umysł, wprawiając je do wykonywania czynności im właściwych. Dalej wola, dążąc do dobra, swego przedmiotu właściwego, nie wchłania go w siebie, jak umysł prawdę, nie upodabnia go do siebie, lecz przeciwnie, wychodzi niejako poza siebie, chwyta rzeczy tak, jak one są same w sobie. „Amor extasim facit“. Stąd jednak wynika, że wola zależnie od jakości przedmiotu umiłowanego to szlachetnieje, to nikczemnieje, upodabnia się bowiem do rzeczy samej w sobie. Dlatego lepiej jest poznawać rzeczy poziome

¹⁾ I qu. 93.

²⁾ I qu. 82, a. 3.

niż je miłować, a lepiej miłować wzniosłe niż je tylko poznać. W tem zatem życiu, w dążeniu do celu ostatecznego, pierwszeństwo należy się woli, od której zależy dobroć całego człowieka. W życiu jednak przyszłym, zwłaszcza w nadprzyrodzonym uczestnictwie, w błogim życiu Bożem, kiedy kres dążenia jest osiągnięty, poznanie bezpośrednie Boga jest formalną stroną szczęścia wiekuistego, przez nie bowiem posiadamy Boga, obejmujemy Go w sposób duchowy.

Poznawać to znaczy duchowo posiadać, miłować, to raczej być posiadany¹⁾. W tem jednak życiu, ponieważ Boga bezpośrednio nie poznajemy, a miłość dąży bezpośrednio do ukończonego przedmiotu, przeto miłować Boga jest najwyższą doskonałością istoty rozumnej²⁾. Poznanie nie jest współczynnikiem miłości, tylko warunkiem uprzednim, więc stopnie poznania i miłości nie są współmierne. Przy nikłym poznaniu Boga może być miłość doskonała, wzniosłe pojęcie o Bogu nie koniecznie z miłością są połączone³⁾. Zresztą miłość może być źródłem doskonalszego poznania Boga niż rozum, przez nią bowiem dusza upodabnia się do przedmiotu miłości i pod wpływem tego podobieństwa nabywa pewnej kongenjalności z nim i dlatego jakby instynktownie tak samo sądzi o rzeczach jak Bóg⁴⁾. Owszem, miłość sprawia, że dusza wyczuwa przedmiot swej miłości, Boga „przez jakieś poznanie doświadczalne“. Tu stoimy już u wrót mistyki, której zasady wykląda Doktor Anielski w nauce o darach Ducha św.

Ponieważ człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, przeto czynność jego ma zmierzać do wydoskonalenia w sobie tego obrazu. Żadna bowiem rzecz stworzona nie istnieje na to tylko, by istniała, lecz aby działała, a przez czynność upodabniała się do swego ideału. Dobroć Boża powołała stworzenie z nicości, aby i dobroć Bożą odzwierciedlały, a ta objawia się w czynie, przez udzielanie stworzeniom uczestnictwa w swej rozlewnej dobroci⁵⁾. Dlatego po rozważaniu stworzenia odnośnie do Boga, jako przyczyny sprawczej i wzorowej, prze-

¹⁾ I—II qu. 3; III. C. G. 25—26.

²⁾ Op. XVII. de perf. vitae sp.

³⁾ I qu. 27. a. 2; II—II. qu. 26. a. 2. ad 1.

⁴⁾ I qu. 1. a. 6. ad 3; II—II. qu. 45. a. 2.

⁵⁾ I qu. 103. a. 6.; III. C. G. 21.

chodzimy do celowości, jako kresu, który dobroć Bożą zamierzyła w stworzeniu¹⁾.

O celu stworzeń różnie mówić możemy, zależnie od tego, jaką przyczynowość Bożą bierzemy pod uwagę. Jeżeli rozważamy kres przyczynowości sprawczej, to będzie nim bezwarunkowa zależność skutku od przyczyny, zależność fizyczna, a dla istoty rozumnej moralna, bezwzględny posłuch dla prawa naturalnego, które rozum człowiekowi obwieszcza. Ponieważ kresem przyczynowości sprawczej Boga jest byt w całej rozciągłości, ściślej mówiąc, istnienie rzeczy, przeto metafizyczną niejako cnotą człowieka będzie uznanie tej prawdy, że jest sam z siebie nicością i wszystko, co w nim jest naprawdę czyli dobro (zło bowiem jest ujmą jedynie) od Boga pochodzi. To pokora, fundament życia duchownego. Kresem przyczynowości wzorowej jest istota rzeczy, o ile zgodna z ideą Bożą czyli jej prawda metafizyczna. W istocie rozumnej ta przyczynowość uzasadnia obowiązek chwały Bożej, pojętej jako jasne poznanie Stwórcy i chwalba stąd wynikająca.

W samej rzeczy to pojęciowe rozróżnienie przyczynowości Bożych zlewa się w jedno z kresem przyczynowości celowej, która jest wpływem dobroci Bożej. Dobroć Boża jest bowiem powodem ostatecznym czynu stwórczego, a w rzeczy, jak i w przyczynie, byt, prawda i dobro są jednym i tem samem, choć pojęciowo różnem, ze względu na odmienny rodzaj przyczynowości i odnośni stąd wynikających. Przyczynie sprawczej odpowiada byt, wzorowej prawda, celowej dobro, jakby trzy promienie Najwyższego bytu, Mądrości przedwiecznej, Miłości nieskończonej.

Miłość jest ostateczną sprężyną działania dla każdego stworzenia dlatego, że w tem naśladuje dobroć Bożą i że Stwórca zamierzył mu cel czyli dobro dające się urzeczywistnić lub osiągnąć przez czynność. Dobro i cel są jednym i tem samem, cel bowiem jest to dobro, stanowiące przedmiot pożądania. Żadna czynność nie odbywałaby się w stworzeniu, gdyby jej jakieś pożądanie dobra nie uprzedzało. To pożądanie jest naturalnym popędem w istotach nieobdarzonych poznaniem, odruchowem w zwierzętach, świadomem w stworzeniach rozumnych. Ponie-

¹⁾ I qu. 44. a. 4; III. C. G. 16—22.

waż zaś cele niższe są podporządkowane wyższym, a na czele tej hierarchji celów jest dobro ogólne wszechświata, którem jest Dobroć Boża jako cel najwyższy całego stworzenia, przeto ostatecznie ta Dobroć Boża pociąga do siebie wszystko, co wywołała z nicstwa. Dlatego ostatecznie i ruch najdrobniejszego atomu przyczynia się na swój sposób do osiągnięcia przez świat Dobra najwyższego. Całe stworzenie kocha poniekąd Boga nadewszystko. Tem samem, że stworzenia dążą w ten sposób do Tego, z którego wyszły, że kres stworzenia leży w jego początku, doskonalią się same i upodobniają wedle możliwości do Boga. Widzimy, że nawet istoty nierozumne, usiłują poniekąd uwiecznić się, poświęcając dla dobra swego rodzaju dobro własne, jednostki. Dobór naturalny, dążenie do wydoskonalenia swego rodzaju, ewolucja w łonie przyrody wogóle, są przejawem tego wrodzonego pędu do osiągnięcia jak najwyższej sumy dobra.

Istoty rozumne pociąga Bóg do siebie przez żądzę szczęścia czyli pragnienie wszechstronnej doskonałości, która stanowi dla woli ostateczną sprężynę działania, a ponieważ wola porusza wszystkie władze duszy, przeto cały człowiek dąży zasadniczo do tego kresu, w którym szczęście i doskonałość jego może być urzeczywistniona. Tym kresem jest Bóg. Serce człowiecze, tętniąc pragnieniem szczęścia, przedmiotowo ku Temu się wyrывa, w którym jedynie spocząć może, wszelki bowiem ruch spoczywa u kresu, u celu, w osiągnięciu tego dobra, które ostatecznie ten ruch spowodowało¹⁾.

Że jednak Boga w tem życiu nie poznajemy bezpośrednio i dlatego osiągnięcie tego kresu nie przedstawia się umysłowi, spowitemu w pomroce doczesności koniecznie jako dobro najwyższe, przeto sąd umysłu praktyczny pozostaje obojętny względem tego Dobra, a wola zachowuje swobodę stanowienia o sobie. Tem samem dana jest możliwość grzechu, odwrócenia się od Boga, świętokradcze nadużycie miłości, ubóstwienie stworzenia, które grzesznik obiera sobie za cel ostateczny w miejsce Boga²⁾.

Dana jest możność grzeszenia, ale nie przez Boga. Bóg dał nam wolną wolę, lecz nie dał możności grzeszenia, ta bowiem nie jest przymiotem wolnej woli, lecz jej ujmą, uzasadnioną

¹⁾ I—II qu. 1—5.

²⁾ I—II qu. 18—21; 71—74.

ostatecznie we fackie, żeśmy z nicości powstałi. Możność grzeszenia mamy sami ze siebie, jakby wspomnienie naszego początku¹⁾. Ta możność odjęta będzie dopiero wtedy, kiedy ujrzymy jasno Dobro Najwyższe i zniewoleni będziemy je miłować w nagrodę za to, żeśmy je dobrowolnie umiłowali w stanie wędrówki. Ostatecznie przeto stworzył nas Bóg na to, abyśmy go kochali. Kto Boga nie miłuje nadewszystko w tem życiu, znajdzie się bez Boga w wieczności, bo po śmierci niemasz odmiany wyboru. Pozostanie żywiółowa tęsknota za szczęściem czyli naturalne pożądanie Boga, lecz egoistyczne, podobnie jak w doczesności grzesznik wszystko do siebie, jako celu ostatecznego odnosił. Pozostanie wszelako i uwieczniony wybór wbrew Bogu dokonany za życia i nienawiść Boga osobowego. W niebie wieczny odpoczynek, w piekle wieczny chaos, śmierć wtóra, którą nikt umrzeć nie może, rozdarcie ducha ku Bogu jako szczęściu nieskończonemu i wstecz precz od Boga osobowego²⁾.

Ten pogląd na świat, wynikający z faktu stworzenia, służy św. Tomaszowi jako podstawa do syntetycznej budowy teologii nadprzyrodzoności. Trzeba wszelako zwrócić uwagę na to, że, rozważając we wtórej części swej Sumy duchowy ustrój człowieka i jego dążenie ku Bogu, bierze człowieka w stanie wywyższonym, jako wciągniętego w sferę życia Bożego przez łaskę. Przedziwne skojarzenie porządku naturalnego z nadprzyrodzonym, organiczna jedność i życiowe przenikanie się wzajemne natury i łaski w systemie św. Tomasza, tłumaczy się tem, że stan czystej natury nigdy nie istniał, że działanie Boże nadprzyrodzone w porządku obecnym zastępuje poniekąd czynność naturalną Stwórcy, że kres człowiekowi zamierzony jest jeden, nadprzyrodzony, polegający na bezpośredniem złączeniu się z Bogiem przez widzenie, na intelektualnem ubóstwieniu stworzenia rozumnego. Natura jest podłożem dla łaski, łaska jest nasieniem chwały. Dlatego dobroć tylko naturalna, w porządku obecnym przez Boga ustanowionym, jest ujmą, cnotom przyrodzonym bez miłości brak duszy, uczynki nieożywione tchnieniem Ducha św. są próżne i martwe³⁾.

1) I—II qu. 79; 75—78.

2) I qu. 64; Suppl. 97—99.

3) II—II qu. 23.

Że człowiek zбочyl od celu swego przez grzech pierwo-rodny, przeto Bóg dał mu w Chrystusie drogę powrotną do siebie, drogę doskonalszą. Stanowiąc Chrystusa głową odkupionej ludzkości, źródłem Ducha, ożywiającego na żywot wieczny, dał go zarazem wzorem, aby człowiek, upodabniając się doń przez czynność nadprzyrodzoną i przez cierpienie, osiągnął zarazem ideał Boży pierwotnie zamierzony¹⁾.

Ogniskiem, ku któremu zmierza nadprzyrodzone działanie Boże w obecnym porządku natury naprawionej, jest Eucharystja, skąd promienieje wszelka łaska, dokąd dąży wszelki poryw nadprzyrodzony. Przez Eucharystję urzeczywistnia się budowa społecznego ciała mistycznego Chrystusa, poręczona jest jego jedność duchowna w miłości. Przez nią realizuje się ostatecznie wcielenie nas w Chrystusa i ożywienie jego Duchem, abyśmy zarazem uczestnikami Bożej natury się stali²⁾. Tu kres doczesny Bożych poczynań, tu suma Sumy, teologii wędrówki, u której celu Doktor anielski wołał na widok chleba anielskiego: „Przyjmuję Cię, ceno odkupienia duszy mojej, dla miłości Twojej oddawałem się nauce, czuwałem i pracowałem, Ciebie przepowiadałem, uczyłem, nigdy przeciwko Tobie nie mówiłem...”

O. M. Dietz T. J.

¹⁾ III qu. 8.

²⁾ III qu. 73, a. 3; qu. 79