

# UWAGI TEOLOGICZNE O IMIONACH BOGU NADAWANYCH

UJĘTE NA PODSTAWIE NAUKI ŚW. TOMASZA.

Kwestję o imionach, jakie nadajemy Bogu, rozpatruje św. Tomasz w pierwszej części swej Sumy teologicznej, w kwestji trzynastej, rozpadającej się na dwanaście artykułów. W pierwszym zaraz artykule stawia on sobie pytanie, czy wogóle nadawanie imion Bogu jest uzasadnione i dopuszczalne. Pismo św. nazywa Boga często „niewysłowionym“. I ta niewysłowność Boga jest prostem i koniecznym następstwem niepojętości jego. Wszelkie bowiem słowo czy imię jest znakiem zewnętrznym pojęcia intelektualnego. Według teologii zaś żadne stworzenie nie jest zdolnem do tego, by mogło naturalnem światłem rozumu swego bezpośrednio poznawać Boga tak, jakim on jest sam w sobie; a dalej żaden umysł stworzony, choćby on nawet światłem nadprzyrodzonym możliwie najwyższego stopnia wyposażonym został, nie może pojąć istoty Boga. Stąd też żadne imię przez nas Bogu nadane nie może w całej pełni wyrażać istoty Boga lub doskonałości Jego. Zgodnie z tą ideologją określają Ojcowie Kościoła Boga, jako *ἀνώυμουν* albo *ἀρρητον*. Chcą oni przez to powiedzieć, że nie można znaleźć żadnego słowa, czy imienia, któreby dostatecznie i w całej pełni oddawało naturę Boga lub jaką doskonałość jego. „Deus enim verius cogitatur, quam dicitur, et verius est quam cogitatur“, powiada św. Augustyn. (De Trin. VII. c. 4).

Lecz mimo to wszystko, imiona, jakie my Bogu nadajemy, one w pewnym choć ograniczonym stopniu oddają nam istotę

Boga i doskonałości Jego. Albowiem umysł nasz, chociaż niedoskonale to przecież prawdziwie, poznaje Boga ze świata stworzonego. Albowiem z doskonałości świata stworzonego, jako skutku, może on z logiczną pewnością osiągnąć pewne dane o doskonałościach Boga, jako najwyższej przyczyny. Dalej doskonałości, które są takimi w samym pojęciu swoim, może umysł nasz przenosić do Boga nadając im tylko sposób istnienia w Bogu nieskończenie doskonalszy od tego sposobu, jakim one istnieją w stworzeniu; a w końcu umysł nasz, postępując drogą negatywną t. j. wyzwalając Boga, z wszelkich niedoskonałości, jakie spostrzega w stworzeniu, również dochodzi do ustalenia sobie pojęcia o istocie Boga, Oczywiście, że to pojęcie, jakie sobie umysł nasz zdobywa o Bogu, postępując wzmiankowanymi drogami, nie jest i nie będzie nigdy pojęciem wyczerpującem nam całą istotę Boga — ale mimo to jest ono pojęciem prawdziwym t. j. pojęciem, któremu odpowiada prawda obiektywna. Jeśli więc wszelkie imię nasze czy słowo jest tylko zewnętrznym znakiem pojęcia intelektualnego, to w odniesieniu do Boga będzie nam ono prawdziwie, chociaż niedoskonale tylko wyrażało istotę i doskonałość Jego. Stąd też nadawanie imion Bogu jest rzeczowo zupełnie uzasadnione i dopuszczalne. To też Pismo św. nie szczędzi Bogu imion przeróżnych. Hoc est nomen quod vocabunt eum: Dominus, Iustus noster. (Ier. 23. 6.) fortissime magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi. (Ier. 32. 18). A Ojcowie Kościoła jak z jednej strony określają Boga jako *ἀνοήτων* tak z drugiej strony nazywają go *πολυώνυμον*. „Omnia enim possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo“, powiada św. Augustyn (Tract. XIII. in Ioann).

---

Z pośród imion, przez nas Bogu nadawanych, jedne są pozytywne inne negatywne. Imieniem pozytywnym stwierdzamy poprostu daną doniosłość w Bogu np. Bóg jest dobry, mądry i t. d. Imieniem negatywnym wykluczmy jakąś niedoskonałość od Boga np. Bóg jest istotą niematerialną, niestworzoną i t. d. Z pośród zaś imion pozytywnych jedne są absolutne, inne relatywne. Imieniem absolutnem oznaczamy doskonałość przysługującą Bogu uważanemu w sobie np. dobry-mądry. Imieniem zaś relatywnem oznaczamy doskonałość przysługującą Bogu

uważanemu w jego stosunku do stworzenia np. Stworzyciel, Pan, Wszechmocny. Otóż odnośnie do imion pozytywnych, absolutnych nasunąć się mogą następujące pytania: a) Czy imiona te formalnie oznaczają samą substancję bożą; według bowiem poglądów różnych miałyby one zawierać w sobie tylko zwykłe wykluczenie niedoskonałości w Bogu i tak zdanie: Bóg jest dobry miałyby znaczyć tylko tyle, że Bóg nie jest zły. W nauce nominalistów imiona te miałyby wyrażać prosty stosunek przyczyny do skutku i tak zdanie: Bog jest dobry, miałyby znaczyć tyle, co „Bóg jest przyczyną wszelkiego dobra“.

b) Czy imiona te znaczeniem swem właściwym, czy też tylko przenośnem odnoszą się do substancji bożej.

c) Czy różne imiona, jakie my Bogu nadajemy, nie są zwykłymi synonimami z tego względu, że odnoszą się do jednej i tej samej substancji, będącej aktem niezłożonym.

Na trzy te pytania odpowiada św. Tomasz w artykule drugim, trzecim i czwartym. Najprzód stwierdza on, że imiona pozytywne, absolutne zawierają w sobie znaczenie, odnoszące się formalnie do substancji bożej. Uzasadnia to poprostu tem, że takiego znaczenia dopatrują się w imionach bożych wszyscy ci, którzy poważnie o Bogu rozprawiają. „Kiedy mówimy: Bóg jest dobry, to nie znaczy to, że Bóg jest przyczyną dobra, ani też, że on nie jest zły, lecz chcemy przez to powiedzieć, że dobro, które się znachodzi w stworzeniu, preegzystuje w Bogu sposobem tylko daleko doskonalszym i wznioślejszym. Z tego więc nie wynika, że Bóg jest dobry, ponieważ jest przyczyną dobra, lecz raczej odwrotnie, ponieważ Bóg jest dobry, udziela on dobroci stworzeniom“. Zresztą jeśli nazwiemy Boga dobrym nie w odniesieniu do substancji Jego, tylko dlatego, że On jest przyczyną dobra lub dlatego, że nie jest złym, to w równej mierze moglibyśmy go nazwać cielesnym, materjalnym, bo On jest przyczyną ciał i materji. A w końcu podstawą imion, przez nas Bogu nadawanych, są pojęcia intelektualne, jakie sobie formujemy o Bogu ze stworzeń. Otóż pojęcia te odnosić się mogą i odnoszą się do samej substancji bożej. Stworzenia bowiem mieszczą w sobie podobieństwo Boga, który znowu jako przyczyna ich posiada w sobie całą ich istność. Kiedy więc umysł nasz pozytywnie przypisuje Bogu doskonałości podpatrzone w stworzeniu, to doskonałości te realnie istnieć w nim muszą

— i istnieją one w Nim, tylko nie tym samym sposobem, co w stworzeniu, tylko sposobem niepojęcie wznioślejszym. Doskonałościom bowiem w stworzeniu nie odpowiada sama substancja, tylko przypadłość — tymczasem w Bogu nie mogą one być żadną przydadłością, lecz muszą być realnie samą substancją bożą. Nie tylko więc pojęciom naszym o Bogu, lecz także imionom, jakie Bogu nadajemy, odpowiadać musi ostatecznie sama substancja Boga.

Co do pytania drugiego: czy imionia Bogu nadawane znaczeniem swem właściwem czy też przenośnem tylko odnoszą się do substancji bożej, zaznacza św. Tomasz w artykule trzecim, że nie wszystkie należy brać w znaczeniu przenośnem. Trzeba bowiem rozróżnić podwójnego rodzaju doskonałości w Bogu. Jedne z nich w samym pojęciu swem formalnem wolne są od wszelkiego ograniczenia i niedoskonałości np. inteligencja, mądrość, dobroć. Inne zaś doskonałości w pojęciu swem formalnem przynoszą pewną domieszkę niedoskonałości i ograniczenia, np. kiedy Boga nazywamy światłością, drogą i t. p. Otóż imionia, wyrażające doskonałość pierwszego rodzaju, w znaczeniu swem właściwem odnoszą się do substancji bożej. Bóg bowiem jest aktem pojedynczym i wszystko, czemu przysługuje istnienie, jako takie mieści się w nim; dlatego też doskonałość, która w samym pojęciu swem obiektywnem wolna jest od wszelkiej potencjalności musi mu przysługiwać w znaczeniu prawdziwem a nie przenośnem tylko. Imionia zaś, które wyrażają doskonałość, przynoszącą w pojęciu swem obiektywnem pewną domieszkę ograniczenia, one tylko w znaczeniu przenośnem odnosić się mogą do Boga. Bóg bowiem jako akt pojedynczy i niezłożony nie może mieścić w sobie niczego, co w pojęciu swem obiektywnem łączy się z ograniczeniem i potencjalnością. Jednakże co do imion, przysługujących Bogu w znaczeniu właściwem a nie przenośnem tylko, zaznacza św. Tomasz, że one przysługują Bogu tylko „*secundum rem significantam*“ a nie „*secundum modum significandi*“. My bowiem poznajemy Boga i doskonałości jego drogą pośrednią ze stworzenia; doskonałości zaś stworzenia pojmujemy albo jako pierwiastki składowe, albo jako pierwiastki jego potencjalne, albo tylko przypadłościowe. Podobnie więc i doskonałości, jakie w imionach naszych Bogu przypisujemy, według naszego spo-

sobu pojmowania przysługują Mu albo drogą części składowej, albo nakształt formy potencjalnej lub też formy niesubstytucyjnej. Imiona bowiem, jakie Bogu nadajemy, są albo konkretno-substancjalne, jak np. to imię „Bóg“ albo konkretno-przymiotnikowe jak na przykład mądry, dobry, albo abstrakcyjne np. Mądrość, Dobroć. W imionach substancjalnych umysł nasz dopatruje się połączenia natury z podmiotem — przymiotnikowe wyrażają mu jakąś doskonałość, która się ma do podmiotu jako forma jakaś drugorzędna — a w abstrakcyjnych imionach dana doskonałość przedstawia się umysłowi naszemu jako forma niekompletna. De facto zaś w Bogu jako akcie niezłożonym wszystkie doskonałości jego subsystują, bo są identyczne z substancją Jego.

Nie mamy więc imion, któreby się odnosiły do substancji Boga w znaczeniu swem właściwym nie tylko *secundum rem significatam* lecz także *secundum modum significandi*.

Oдноśnie do trzeciego pytania, czy różnolite imiona, jakie Bogu nadajemy, są tylko synonimami z tego względu, że odnoszą się do jednej i tej samej substancji bożej, będącej aktem niezłożonym, odpowiada św. Tomasz w artykule czwartym, że nie wszystkie imiona boże są synonimami tylko. Każdemu bowiem imieniu odpowiada pojęcie intelektualne, przez to imię wyrażone. Otóż intelekt nasz formuje sobie pojęcie o Bogu i doskonałościach jego ze stworzenia. W stworzeniach zaś doskonałości różnolite, będąc czemś realnie od siebie różnym, stanowią tem samem treść obiektywnie odmienną różnolitych pojęć intelektualnych. W Bogu tymczasem doskonałości różnolite są czemś ze sobą realnie identycznym — dlatego też nie mogą one stanowić obiektywnie odmienną treść pojęć intelektualnych. Ponieważ jednakże umysł nasz poznaje doskonałości boże sposobem analogicznym do doskonałości stworzenia, dlatego może on oddzielać sobie jedną doskonałość w Bogu od drugiej tak, jak gdyby one były czemś rzeczowo zupełnie od siebie różnym. Oczywista, że wtędy także słowa czy imiona, odpowiadające tym pojęciom, będą wprawdzie jedną i tę samą substancję bożą wyrażały, ale pod zupełnie odmiennym kątem widzenia i dlatego żadną miarą nie można ich uważać za zwyczajne synonima.

W następującym piątym artykule zastanowia się św. Tomasz nad tem, czy jedne i te same imiona, przez nas zarówno Bogu jak i stworzeniu nadane, odnoszą się do nich w jednym i tem samym znaczeniu (univoce), czy w znaczeniu zupełnie odmiennem (aequivoce) czy też w końcu w znaczeniu analogicznem tylko. By lepiej wniknąć w jądro rzeczy musimy się najpierw zorientować w terminologii. — Można jednej i te same imiona do różnych i oddzielnych od siebie przedmiotów odnosić. Otóż jeśli jedne i te same imiona w jednym i tem samym znaczeniu odnosimy do różnych i oddzielnych od siebie przedmiotów, to imiona te nazywamy „nomina univoca“. Słowo naprzykład „człowiek“, jakim nazywamy różne jednostki ludzkie, ono w jednym i tem samym znaczeniu odnosi się do nich. — Jeżeli zaś jedne i te same imiona w zupełnie odmiennem znaczeniu odnosimy do różnych i oddzielnych od siebie przedmiotów, to inaczej to nazywamy: „nomina aequivoca“. Słowo naprzykład „babka“, jakim nazywamy człowieka lub odpowiednią formę ciastka, ono w zupełnie odmiennem znaczeniu odnosi się do nich. — Jeśli w końcu jedno i to samo imię odnoszę do różnych i oddzielnych od siebie przedmiotów w znaczeniu niezupełnie odmiennem, ale też niezupełnie identycznym, to imię to nazywa się nomen analogum: słowo naprzykład „noga“, jakim nazywamy dolne kończyny ciała ludzkiego i dolne części składowe krzesła lub stołu. Analogja zaś, jaka pomiędzy różnymi przedmiotami zachodzić może, może być potrójnego rodzaju: albo secundum intentionem tantum et non secundum esse albo secundum esse et non secundum intentionem albo secundum intentionem et secundum esse (I d. 19, 9.5, a. 2, ad 1). Jeżeli doskonałość jaka wyrażona słowem różnym przedmiotom przysługuje w tem samym znaczeniu intencjonalnie tylko, a nie fizycznie, to mamy analogję secundum intentionem tantum et non secundum esse. Analogja ta nazywa się także „analogia inaequalitatis“. Naprzykład doskonałość, wyrażona przez słowo „subsistens“, ona intencjonalnie, t. j. w pojęciu swem objektywnem jednakowo przysługuje i ciału i duchowi — fizycznie jednakże doskonałość ta inaczej występuje w ciele a inaczej w duchu. Jeżeli doskonałość, wyrażona danem słowem, przysługuje różnym przedmiotom w ten sposób, że w jednym z nich znajduje się ona pierwszorzędnie i podmiotowo a w innych tylko drugorzędnie i sto-

sunkowo, t. j. w odniesieniu do pierwszego przedmiotu, to mamy analogję *secundum esse et non secundum intentionem*. Analogję tę nazywamy także „analogia attributionis“. Tak na przykład doskonałość, wyrażona przez słowo „zdrowie“, ona w właściwym i formalnym znaczeniu znajduje się w zwierzęciu jako w podmiocie; przysługuje ona także pokarmowi, ale nie podmiotowo tylko stosunkowo, t. j. o ile pokarm rzeczywiście przyczynia się do podtrzymania lub polepszenia zdrowia w zwierzęciu; przysługiwać ona może także lekarstwu lub ciepłu, ale również nie podmiotowo tylko stosunkowo, t. j. o ile lekarstwo odnawia siły zwierzęcia i o ile ciepło jest zewnętrznym dowodem zdrowia w zwierzęciu. — Wkońcu doskonałość, wyrażona danem słowem, przysługiwać wprawdzie może różnym przedmiotom, jednakże nie przysługuje im ona zupełnie jednakowo w znaczeniu intencjonalnym, t. j. w pojęciu swem obiektywnym ani też jednakowo w znaczeniu fizycznym — przysługuje im ona tylko nakształt pewnego podobieństwa. I tak zarówno umysłowi jak i zmysłowi przysługuje doskonałość poznawania, ale w znaczeniu fizycznie jak intencjonalnie odmiennem. Władza bowiem widzenia, przysługująca oku, zostaje w takim samym stosunku do przedmiotu, pod zmysły podpadającego, w jakim władza poznawania umysłu pozostaje do przedmiotu poznawalnego. Jedna i druga bowiem władza wewnętrznie tkwi w podmiocie swoim i zachowuje proporcjonalnie ten sam stosunek do właściwego przedmiotu swego — a jednak władza i sam akt poznawania zmysłowego różni się esencjonalnie od władzy i aktu poznawania umysłowego. Jest to więc tak zwana „analogia proportionalitatis“, analogja w powszechnem słowa tego znaczeniu.

Otóż odnośnie do pytania, czy jedne i te same imiona, przez nas zarówno Bogu jak i stworzeniu nadawane, odnoszą się do nich w jednym i tem samym znaczeniu — czy w znaczeniu odmiennem, czy wkońcu w znaczeniu analogicznym tylko wystąpiły różne opinie. Według jednych bowiem myślicieli jedno i to samo imię, nadawane Bogu i stworzeniu, odnosi się do nich w znaczeniu zupełnie odmiennem czyli *aequivoce*. Stworzenie bowiem oddzielone jest od Boga przepaścią nieskończoną tak, iż nie można dopatrzeć się między nimi żadnego podobieństwa, na któremby się opierała jakaś analogja słowem wyrażona.

Skotyści utrzymują, że jedno i to samo imię, Bogu i stworzeniu nadane, przysługuje im w znaczeniu jednym i tem samem. Św. Tomasz w kwestji tej zajmuje stanowisko pośrednie, t. j. imiona, nadawane Bogu i stworzeniu, odnoszą się do nich nie w jednym i tem samem znaczeniu ani też w znaczeniu zupełnie odmiennem; tylko w znaczeniu analogicznem, a analogja tu występująca, to analogja attributionis et proportionalitatis. Najpierw więc nie można odnosić do Boga i do stworzenia jednych i tych samych imion w znaczeniu jednym i tem samem. Weźmy bowiem pod uwagę jakiegokolwiek imię pozytywne i absolutne Bogu nadane; jakaż doskonałość obiektywna w Bogu odpowiada imieniu temu? Odpowiada mu ostatecznie sama doskonałość aktu niezłożonego, więc doskonałość nieograniczona. Weźmy teraz pod uwagę to samo imię nadane stworzeniu; jakaż doskonałość obiektywna w stworzeniu odpowiada imieniu temu? Odpowiada mu ostatecznie doskonałość esencjonalnie potencjalna, różna od esencji stworzenia a tem samem ograniczona i skończona. Nie można więc wskazać na żadną doskonałość, któraby identycznie w tem samem znaczeniu przysługiwała Bogu i stworzeniu. A jeśli tak, to nie można także Bogu i stworzeniu nadać żadnego imienia, któreby się do nich w jednym i zupełnie tem samem znaczeniu odnosiło. Do tego bowiem potrzebneby było, by Bóg i stworzenie mogli zetknąć się niejako w jakim orzeczeniu esencjonalnem czyli, by mieli pod jakim względem esencjonalnym wspólną definicję — co jest rzeczą niemożliwą. Zresztą na jednoznaczne nadawanie imion Bogu i stworzeniu nie pozwala zupełnie odmienny sposób istnienia w Bogu i w stworzeniu tych doskonałości, których imiona dane mają być wyrazem zewnętrznym. Weźmy pod uwagę dom już w materiale budowlanym wykończony i ten sam dom, istniejący w umyśle architekta. Czy w tym wypadku słowo „dom“ możemy odnosić do tych dwu przedmiotów w jednym i tem samem znaczeniu? Jest to niemożliwe, gdyż dom w materiale budowlanym już skonstruowany ma istnienie materialne, podczas gdy dom, w umyśle architekta występujący, ma istnienie niematerialne. Przypuśćmy więc per impossibile, że doskonałości jakiej w Bogu odpowiada obiektywnie taka sama doskonałość w stworzeniu, to przecież imię, jakimbyśmy tę doskonałość nazwali, nie mogłoby w jednym i tem samem znaczeniu odnosić

się do Boga i stworzenia, gdyż doskonałość każda ma w Bogu istnienie absolutne i pojedyncze a w stworzeniu istnieje ona tylko względnie i potencjalnie. Z tego wynika, że zupełnie odmienny sposób istnienia danych doskonałości w Bogu i stworzeniu nie pozwala na to, by jedno i to samo słowo czy imię w jednym i zupełnie tem samym znaczeniu odnosiło się do Boga i stworzenia.

Z drugiej jednakże strony zgodnie z nauką św. Tomasza nie można także danych imion odnosić do Boga i stworzenia w znaczeniu zupełnie odmiennem. Wiemy, że z wszelką pewnością dojść możemy do poznania niewidzialnych rzeczy Boga czyli doskonałości Jego przez te rzeczy, które stworzone są. Otóż jeśli imię dane, wyrażające jakąś doskonałość Boga i stworzenia, w znaczeniu zupełnie innem odnosiłoby się do Boga a w znaczeniu zupełnie odmiennem do stworzenia, to właściwie z doskonałości stworzenia nie moglibyśmy niczego wywnioskować o doskonałości Boga. Wszelki bowiem wniosek zachwiałby się wobec odmiennego znaczenia, jakiegoby się dopatrywać należało w słowie czy imieniu zastosowaniem raz do Boga, raz do stworzenia. Mógłby ktoś naprzykład wziąć pod uwagę słowo „byt“, który jest wspólny Bogu i stworzeniu i tak argumentować: wszelki byt jest dobry; Bóg zaś jest bytem — zatem Bóg jest dobry. Wniosek ostateczny tego sylogizmu niczegoby nie dowodził, gdyby słowo „byt“ w znaczeniu zupełnie odmiennem odnosiło się do Boga i do stworzenia.

Albo słowo „Baran“ jest imieniem i zwierzęcia domowego i gwiazdy niebieskiej. Jednakże nazwa ta w zupełnie odmiennem znaczeniu odnosi się do zwierzęcia i gwiazdy, dlatego też z doskonałości barana-zwierzęcia domowego, niczego się nie możemy dowiedzieć o doskonałościach barana-gwiazdy niebieskiej. Jeżeli więc imiona, przez nas zarówno Bogu jak i stworzeniom nadawane, nie mogą się do nich odnosić ani w znaczeniu zupełnie tem samym, ani w znaczeniu zupełnie odmiennem, to pozostaje tylko droga pośrednia, według której imiona wspólne Bogu i stworzeniu odnoszą się do Boga w znaczeniu analogicznem tylko, a analogja, jaka tu występuje, to albo tak zwana analogja attributionis albo proportionalitatis. O tyle bowiem oznaczamy doskonałość jakąś, w Bogu i stworzeniu wspólnem imieniem, o ile stworzenie odnosi się do Boga jako do swego początku i swej najwyższej przyczyny, w której wszystkie

doskonałości sposobem nieskończenie wzniosłym pręgzystują jako w akcie absolutnym, pojedynczym i niezłożonym. Wszystkie więc doskonałości, które w samem swem pojęciu obiektywnem i formalnem są wolne od wszelkiego ograniczenia i niedoskonałości, orzekamy o Bogu jako akt pojedynczy, t. j. jako doskonałości identyczne z esencją boską — np. byt, mądrość, dobroć. Stworzeniu zaś przypisujemy te doskonałości tylko o tyle, o ile one od Boga pochodzą i o ile one wskutek tego są potencjalne i skończone — a właśnie tego rodzaju orzecznictwo, jakieśmy to wskazali w uwagach, wyjaśniających terminologję, mieści w sobie tak zwaną analogiam attributionis. Co więcej, jeśli naprzykład słowo „byt“ odniosę do Boga i do stworzenia, to słowem tem wyrażam doskonałość, która rzeczywiście mieści się w Bogu i stworzeniu; jednakże doskonałość ta tkwi w Bogu i stworzeniu sposobem odmiennym, chociaż niezupełnie pozbawionym pewnego podobieństwa. Tak bowiem, jak stworzenie bytuje sposobem sobie właściwym, t. j. sposobem skończonym wskutek tego, iż zachodzi w niem połączenie się aktu z potencją, tak też i Bóg bytuje sposobem sobie właściwym, t. j. jako akt absolutny, konieczny, niezłożony i wieczny. Na tem zaś zasadza się tak zwana analogja proportionalitatis, jak zaznaczyliśmy w uwagach, tyczących terminologji. Stąd też imiona, wspólne Bogu i stworzeniu, odnoszą się do Boga w znaczeniu analogicznem a analogja tu występująca to nie tylko tak zwana „analogia attributionis“, lecz także „analogia proportionalitatis“.

Oдноśnie do imion wspólnych Bogu i stworzeniom zachodzićby jeszcze mogło pytanie, czy je najpierw odnosić należy do Boga a potem dopiero do stworzenia, czy też odwrotnie. Otóż jeśli bierzemy pod uwagę doskonałość, jaką dane imię wyraża, to niewątpliwie odnosić się ono musi najpierw do Boga a potem dopiero do stworzenia; gdyż doskonałość, słowem czy imieniem tem wyrażona, rzeczywistością swą prędziej w Bogu istnieje niż w stworzeniu. Jeżeli zaś zwrócimy uwagę na zastosowanie danego imienia do Boga i stworzenia, to imię to najpierw orzekamy o stworzeniu a potem dopiero o Bogu, a to dlatego, ponieważ stworzenie prędziej poznajemy niżli Boga. Słowa zaś czy imiona, które w znaczeniu niewłaściwym, tylko przenośnem wypowiadamy o Bogu, one z a w s z e

najpierw do stworzenia odnosić się muszą, gdyż o Bogu nie wypowiadają one nic pozytywnego — wskazują tylko na pewną analogję i podobieństwo, jakie pod niektórym względem umysł nasz między stworzeniem a Bogiem spostrzega.

Są imiona, które nam wyrażają stosunek Boga na zewnątrz, do stworzenia. Stosunek ten obiektywnie i w rzeczywistości występuje nie od wieków, tylko w czasie, podobnie jak samo stworzenie. Otóż zachodzić może pytanie, czy tego rodzaju imiona można wypowiadać o Bogu. Zdawałoby się bowiem mogło, że tego rodzaju imiona ubliżają niezmienności i wieczności substancji bożej. Powiedzieliśmy bowiem wyżej, że imiona, które w znaczeniu swem właściwym wzięte wypowiadają coś pozytywnego o Bogu, one odnoszą się do samej substancji bożej. Otóż jeżeli one wyrażają stosunek Boga do stworzenia i to stosunek, który realizuje się w czasie, to czyż tem samem nie wnoszą one jakiejś modyfikacji do substancji bożej, jakiegoś nowego, akcydentalnego sposobu istnienia tejże substancji? Św. Tomasz w artykule siódmym odpowiada, że tego rodzaju imiona można wypowiadać o Bogu i to jako przysługujące mu równorzędnie z czasem, bez zwracania uwagi na odwieczność substancji jego. A twierdzenie swe opiera on na tem, że stosunek ten, jaki zachodzi między Bogiem i stworzeniem, ze strony Boga odwiecznego i niezmiennego jest czysto idealny i logiczny; realny jest on tylko ze strony stworzenia. Stąd też, chociaż stosunek ten dopiero w czasie występuje, to przecież nie pociąga on za sobą żadnej modyfikacji w Bogu. Modyfikacja ta występuje tylko w stworzeniu. Imiona więc, wyrażające tego rodzaju stosunek logiczny i idealny Boga do stworzenia, w niczem nie naruszają niezmienności Boga, można je więc o Bogu wypowiadać, jako przysługujące mu równorzędnie z czasem, bez zwracania uwagi na odwieczność Jego. Jednakże tego rodzaju imiona mogą być dopuszczalne tylko w przypuszczeniu rzeczywistego istnienia stworzenia i kiedy wyrażają stosunek Boga do stworzenia, oparty na czynności, którą nazywamy virtualiter transiens, jak stwarzanie, rządzenie światem i t. d. W tym bowiem znaczeniu relacja między Bogiem i stworzeniem rzeczywiście ziściła się w czasie i dlatego wypowiadać ją musimy o Bogu równorzędnie z czasem bez uwzględnienia

wieczności Jego. Bóg więc nie od wieków, ale w czasie jest Panem świata w formalnem słowa tego znaczeniu, t. j. o ile panowanie jest możliwe tylko w razie istnienia podwładnego; podobnie Bóg w czasie a nie od wieków jest Stwórcą, Rządcą, Zbawcą świata, gdyż czynność stwarzania, rządzenia, zbawienia wzięta pasywnie, t. j. w odniesieniu do człowieka jest virtualiter transiens. „Si enim — powiada św. Augustyn — Dominus non dicitur, nisi cum iam incipit habere servum, etiam ista appellatio ex tempore est Deo. Non enim sempiterna est creatura cuius ipse est Dominus“. (De Trin. 5, 16). Imiona zaś, które wyrażają wprawdzie stosunek Boga do stworzenia, ale oparty na czynności bożej immanentnej, one nie mogą się odnosić do Boga równorzędnie z czasem, lecz przysługiwać muszą Bogu niejako równorzędnie z wiecznością; wszystko bowiem, co jest immanentem w Bogu jest tem samem odwieczne. Poznanie więc, jakim Bóg poznaje stworzenie, miłość, jaką on je miłuje, to czynności immanentne. Stąd też słowa, wyrażające stosunek Boga do stworzeń, na podstawie tych czynności przysługują Bogu równorzędnie z wiecznością a nie równorzędnie z czasem. W końcu mamy imiona i orzeczenia, które wyrażają nie aktualny stosunek Boga do stworzenia, tylko virtualny lub habitualny, jak np. wszechmocny, niezmierny i t. p. I tego rodzaju imiona orzekać musimy o Bogu jako odwiecznie mu przysługujące a nie równorzędnie z czasem — gdyż uwzględniają one bezpośrednio wszechmoc, która przysługuje Bogu koniecznie i odwiecznie niezależnie od tego, czy się na zewnątrz ujawnia czy też nie.

---

W następnych artykułach t. j. w ósmym aż do dziesiątego włącznie bierze św. Tomasz pod uwagę samo imię „Bóg“, jakie nadawać się zwykło istocie najwyższej nie tylko w języku kościelnym lecz także w językach klasycznych. Zastanawia się on nad znaczeniem formalnem słowa tego i pochodzeniem jego etymologicznem a następnie nad tem w jakim znaczeniu imię to brać należy, jeśli się je nadaje komu innemu poza Bogiem prawdziwym.

Słowo to „Bóg“ oznacza nam oczywista samą substancję bożą, jeśli bierzemy pod uwagę to, do oznaczenia czego się niem posługujemy. Jeśli zaś bierzemy pod uwagę pochodzenie

etymologiczne tego słowa i to, z czego ono znaczenie swoje czerpie, to nie oznacza nam ono natury, tylko działanie istoty najwyższej. Czerpie ono bowiem znaczenie swoje z tej powszechnej opatrności w wszechświecie się objawiającej. Każdy bowiem, kto o Bogu wspomina, imieniem tem podstawowo i przede wszystkim określa tego, który wciąż działa i przemądrze kieruje wszystkimi częściami wszechświata i całością jego. Tym sposobem tłumaczą znaczenie i pochodzenie słowa „Bóg“ Ojcowie wschodni. Według nich bowiem słowo *θεός* mocą sobie właściwą nie oznacza natury, tylko czynność istoty najwyższej, bo według nich nie można znaleźć żadnego słowa czy imienia, któreby było właściwem samej naturze czy substancji Boga. — „*ἐπει οὐδὲ*“, powiada św. Chryzostom, *τὸ θεὸς ὄνομα οὐσίας ἔστιν οὐδέ ἔστιν ὁλωστέης οὐσίας ἐκείνης ὄνομα εὐρεῖν*“ (In Ep. ad Hebr. hom. 2.). Ogólnie przypuszczają oni, że nazwa *θεός* pochodzi od jakiegoś słowa, które oznacza tyle, co dbać o co, wskazują więc na słowa *θεᾶσθαι* albo *θεωρεῖν* a czasem na *τεθεικέναι* ponere disponere albo *θῆειν* currere, sollicitum esse. Autor naprzykład dzieła De div. hominibus c. 12, powiada: „*θεότης (ἔστιν) ἡ τὰ πάντα θεωμένη πρόνοια*“. Św. Grzegorz powiada: Sądzymy, że bóstwo oznaczone zostało „*ἐκ τῆς θεύς*“ t. j. z widzenia, doglądania troskliwego czegoś, a gdzie indziej wyraża się: *τὴν θεατὴν ἡμῶν* t. j., który dogląda nas, przemysłliwa i troszczy się o nas: zwyczaj i Pismo św. *θεδν* t. j. Bogiem nazwały. — Św. Teofil Antiocheński już przedtem pisał: *θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα... καὶ διὰ τὸ θῆειν*“. (Ad Antolycum 1. F. n. 4. PE. 6, 103).

Według nauki porównaczej języków słowo łacińskie „Deus“ pochodzi od sanskryckiego „diu“, które oznacza tyle, co światłość. Deus bowiem uważać należy za skróconą odmianę starszej formy „deivus“ podobnie jak ditior jest skróconą odmianą formą divitior. Pierwotna forma „diu“ przebija w przymiotnikach „Divus i dius“. (Virg. Aeneid, XI. 627) zamiast deivus. Również w rzeczowniku *dium-coelum*, aër jak w adverbach *sub dio*, *sub divo*, *sub divum* tkwi pierwotna forma sanskrycka wyrazu Deus. — Z drugiej strony z formy pierwotnej „Diu“ pochodzi stare Divus piter, które przeszło powoli na Iouspiter a wkońcu na Jupiter, którego drugim przypadkiem jest Divis i Jovis. Z tego samego źródła wywodzi się wyraz „Diana“

i „Iuno“. Forma bowiem starożytna tego wyrazu brzmiała Diouna. Było to jedno z pierwotnych imion Lunae czyli księżycy. Wszystkie te wyrazy pierwotnem brzmieniem swoim oznaczają tyle, co Światłość-Jasność. Deivus odpowiada sanskryckiemu Dévas t. j. jaśniejący blaskiem czyli splendidus, divinus. Etymologicznie więc wyraz Deus znaczy tyle, co dives a dives znaczy tyle, co splendidus. Z źródła sanskryckiego pochodzi forma grecka Zeus, którą wyprzedzało Διευς w 2. przypadku Διός. Forma anglosaksońska ma Tin, germańska dia, litewska dievas, „devas“. (Cf. Dictionaire étymologique latin — p. M. Bréal, Paris, art „Deus“.

Jeśli jednakże pod uwagę weźmiemy nie to, skąd wyraz „Deus“ czerpie swe znaczenie, tylko to, co on koniec końcem oznacza, to zarówno teolodzy, jak lingwiści zgadzają się na to, że oznacza on naturę najwyższego bytu i przyczyny wszechrzeczy. Byt zaś najwyższy i przyczyna wszechrzeczy liczbowo jedną jedyną tylko być może. Stąd też nikomu poza Bogiem prawdziwym, który sam tylko jest bytem najwyższym i przyczyną wszechrzeczy, słowo „Bóg“ przysługiwać nie może. Jeśli więc imię to nadaje się komu innemu poza Bogiem prawdziwym, to dzieje się to albo na podstawie błędnych pojęć politeistycznych, albo też z tego względu, że moc i godność Bogu tylko właściwa przez niego komuś przekazana została. Czytamy u św. Pawła (I. Cor. 8, 5—6) „Etsi sunt qui dicantur dii sive in coelo, sive in terra (siquidem sunt dii multi et domini multi) nobis tamen unus est Deus“. W tem miejscu istnienie wielu bogów na ziemi i niebie oparte jest na błędnych pojęciach politeizmu, który Paweł święty swemu monoteizmowi przeciwstawia. Kiedy zaś w psalmie 81 w. 6 czytamy emfatyczny zwrot, odnoszący się do tych, którzy wyposażeni zostali władzą sędziowską: „Ego dixi: dii estis“ to słowa te mają w tem swe uzasadnienie, że moc i godność boska ludziom przekazaną została. Imię więc „Bóg“, nadane Bogu prawdziwemu, bogom fałszywym i ludziom, którzy uczestniczą w godności jakiej lub mocy boskiej, ono nie odnosi się do nich w jednym i tem samym znaczeniu, ani też w znaczeniu zupełnie odmiennem, tylko w znaczeniu analogicznym. Dominus ipse est Deus czytamy w ks. III. Reg. 8. 60, a dalej Belzebub' Deus Accaron (IV Reg. 1. 2). Tu słowo „Bóg“ w znaczeniu swem właściwem i formalnem przysługuje tylko

temu, który jako podmiot nazwany jest Dominus; Belzebubowi zaś przysługuje ono tylko na podstawie mniemania oczywista błędnego tych, którzy są czcicielami jego. W tekście zaś „Ego dixi: dii estis“ słowo to „Bóg“ odnosi się do ludzi tylko o tyle, o ile między władzą sędziowską, Bogu tylko właściwą, a władzą sędziowską ze strony Boga ludziom przekazaną, istnieje pewna analogja i podobieństwo.

---

W artykule jedenastym zastanawia się św. Tomasz nad tem, czy imię „Qui est“ jest najwłaściwszem imieniem Boga. Nie może, oczywista, być mowy, czy ono jest najwłaściwszem w znaczeniu absolutnem t. j., czy ono wyraża nam rzeczywiście naturę Boga tak, jaką ona jest w sobie. Wiadomo bowiem, że nie możemy znaleźć żadnego słowa, któreby nam oddawało w całej pełni istotę Boga taką, jaką ona jest w sobie. Imię to „Qui est“ oznacza nam wprawdzie akt pojedynczy i niezłożony, jakim jest istota Boga, ale sposób, jakim nam ono istotę Boga oznacza, nie jest zupełnie wolny od pojęcia złożoności. Jeśli więc pytamy, czy imię „Qui est“ jest najwłaściwszem imieniem Boga, to pytamy, czy ono jest najwłaściwszem w znaczeniu względnem t. j. czy ono mniej niedoskonałe niż inne imiona Bogu nadawane jak Wszchemocny, Najwyższy — określa istotę Boga.

Imię to „Qui est“ znaczeniem swem schodzi się z tetragrammaton. (Jod-he-vau-he). W średnich wiekach, a przynajmniej od 16 wieku teologowie wymawiali go jako Jehovah. Nowsi czytają: Jahveh lub Johavveh, a najpowszechniej Jahve. Św. Hieronim (Ep. 25, ad Marcellam) wylicza dziesięć imion bożych języka hebrajskiego: 1) El, 2) Eloim, 3) Eloë, 4) Sabaoth, 5) Elion, 6) Eser Eich (äsher-ehyeh), 7) Adonai, 8) Ja, 9) tetragrammaton. 10) Saddai. — El, Elohim, Eloah, Elion mają wspólny źródłosłów „El“, który znaczy tyle, co moc, siła, władza. Ehyeh, Jah, Jehovah (Jahve) mają wspólny źródłosłów z wyrazem havâh, który znaczy tyle, co istnieć. Sabaoth oddaje Septuaginta przez „virtutum“ a Adonai znaczy tyle, co Dominus. Saddai oddaje Vulgata przez „omnipotens“ a Septuaginta przez *ικανός* sufficiens a nieraz przez *ισχυρός, παντοκράτως* (fortis, omnipotens). Przypuszczają więc, że wyraz ten pochodzi od słowa Sadad, które znaczy tyle, co „z mocą występować, zmuszać kogo“. Inni

podają odmienne znaczenie tego wyrazu tak, iż nie ustalono jeszcze pochodzenia jego. (Scholz-Handbuch der bibl. Archäol. par. 25). W powyższym wykazie imion Bogu nadawanych widzimy, że św. Hieronim oddzielnie wymienia Eser-Eich-*Qui est* i Jehovah (Jahve). To też św. Tomasz, a z nim wielu scholastyków uważało, że tetragrammaton to imię zupełnie różne od „*Qui est*“. Stąd to powiada św. Tomasz w artykule jedenastym ad 1.: „*Adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et, ut sic liceat loqui, singularem*“. Stwierdzając zatem wbrew opinii św. Tomasza, że tetragrammaton i Jahve mają identyczne znaczenie, starajmy się zgodnie z św. Tomaszem uprzytomnić sobie, że rzeczywiście niemasz imienia, któreby więcej odpowiadało Bogu, jak to imię — *Qui est* — czyli, że ono jest najwłaściwszem imieniem jego w znaczeniu względnem. Wykazać to można ze sposobu, jakim w Piśmie św. Bóg o sobie przemawia. Czytamy w Exod. III 13—15.: „*Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israël et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ap vos. Si dixerint mihi: quod est nomen ejus? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: Ego sum, qui sum (Ehyeh, äsher, Ehyeh-ero, qui ero). Ait: sic dices filiis Israel: Qui est (Jehovah - Jahve) misit me ad vos. Dixitque iterum Deus ad Moysen: Haec dices filiis Israel: Dominus (Jehovah) Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos: hoc nomen mihi est in aeternum et hoc memoriale n eum in generationem et generationem*“.

Otóż Mojżesz znał niewątpliwie wszystkie imiona, jakimi Boga mianowano i wcale nie uważał, że imiona te nie są Bogu właściwymi. Jeżeli więc według tekstu przytoczonego domaga się on od Boga, by mu oznajmił imię-swoje, któreby go mógł nazwać przed Izraelem, to z pewnością chodzi mu nie o którekolwiek z imion powszechnie Bogu nadawanych, tylko o imię, któreby Bogu było najwłaściwszem i jemu najwięcej odpowiadało. To też jeśli Bóg odpowiedział mu, by, oznajmiając Izraelowi imię Jego, rzekł: *Qui est (Jehovah — Jahve) misit me...* hoc nomen mihi est, to tem samem chciał mu On wskazać, że imię to w stopniu daleko większym od innych imion odpowiada Mu, czyli, że to imię „*Qui est*“ jest najwłaściwszem imieniem Jego. Potwierdza to jeszcze uroczyście zapewnienie, jakie Bóg daje

Mojżeszowi: Hoc nomen mihi est in aeternum. Przez to bowiem uroczyste zapewnienie chce Bóg niejako powiedzieć, że podczas gdy inne imiona odnoszą się do niego zgodnie z pojęciem, jakie ludzie mają o majestacie Jego i mocy Jego i zgodnie z dobrą wolą, z jaką oni moc i majestat Jego uznają, to imię: Qui est odnosi się do Niego zgodnie z odwieczną istotą Jego czyli, że ono Mu najwłaściwiej z pośród wszystkich imion odpowiada.

Zresztą P. Bóg już patriarchom objawił rozmaite imiona swoje. Jeżeli więc porównamy sposób, w jakim On przemawia do patriarchów, oznajmiając im imię swoje, ze sposobem, w jakim on przemawia do Mojżesza, oznajmiając mu imię „Quiest“, to zaraz nasuwa się nam wniosek, że to właśnie imię w stopniu daleko większym odpowiada odwiecznej istocie Jego. Czytamy w Exod. r. 6. 2.: „Locutusque est Dominus ad Moysen dicens: Ego Dominus, qui apparni Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente (Saddai) et nomen meum Adonai non indicavi eis“. W tekście hebrajskim zamiast Adonai mamy tetragrammaton (Jehova). Św. Hieronim wyraził się przez Adonai, ponieważ żydom nie wolno było wymawiać tetragrammaton. Jeżeli więc Bóg z jednej strony nie objawił dotychczas patriarchom pełnego znaczenia tego tetragrammaton mimo, że nie zataił przed nimi znaczenia innych imion swoich — jeżeli się Żydzi z taką czcią dla tego właśnie imienia odnosili, że nie wazyli się go ustnie wypowiadać, to widocznie imię to tak głęboko sięga w istotę Boga, że się z żadnym imieniem bożem nie da porównać.

Franzelin mniema, że imię Iahve przed teofanią opisaną w Exod. VI. 2, wogóle nie było znane patriarchom, gdyż słowa „et nomen meum Jahwe non indicavi eis“ są zbyt jasne w sobie i nie mogą budzić żadnej wątpliwości co do znaczenia swego. Jeśli zaś imię to znachodzi się także w poprzedniej historii Mojżeszowej, to da się to wytłumaczyć na podstawie tak zwanej prolepsis.

Jednakże w rozdziale 15. 7. Gen. Bóg, przemawiając do Abrahama już sam się był imieniem tem nazwał. Czytamy tam bowiem: Ego Dominus (Jahve) qui eduxi te de Ur Chaldaeorum“. — A z drugiej strony również patriarchowie już tem imieniem Boga nazywają. (Gen. 15. 2, 15. 8, etc.). To też od-

nośnie do tekstu zacytowanego z Exodus, 6. 2., rozróżnić należy znajomość czysto materialną i praktyczną danego imienia t. j. zwrócić należy uwagę nie tyle na to, co nam ono samo w sobie oznacza, ale na to, do uwydatnienia czego ono użyte zostało. W tekście więc naszym Saddai oznacza tego, który sam sobie wystarcza — wszechmogącego — Iehovah zaś oznacza tego „Qui est“ i to jest znajomość czysto materialna danych imion. Dalej imię pierwsze uwydatnia wszechmoc w Bogu, drugie zaś podkreśla akt i skutek tej wszechmocy — i to jest znajomość praktyczna tych imion. W myśl tych uwag przedstawiałoby się znaczenie przytoczonego tekstu w następujący sposób: Objawiłem się patriarchom jako Saddai t. j. dostatecznie im uprzytomniłem, że jestem wszechmocny — że jako taki mógłbym im udzielić wszystkiego, czegobym tylko udzielić im pragnął, lecz nie objawiłem się im jeszcze w imieniu Iahve — qui est — nie objawiłem im jeszcze skutku mej wszechmocy. — Jednym słowem Bóg sposobi się do wykonania przez Mojżesza wszystkich obietnic danych patriarchom odnośnie do owładnięcia przez żydów ziemi chananejskiej. A w okolicznościach tych nazywając się „Jahve — qui est — et immutabiliter est“ w przeciwstawieniu do Saddai, tem samem podkreśla on szczególniejszą doniosłość tego imienia i daje poznać, że ono najlepiej mu z pośród wszystkich imion odpowiada.

Ojcowie Kościoła wskazują na różnolite powody, dla których imię „Qui est“ jest najwłaściwszem imieniem Boga. Imię to, zdaniem św. Hieronima, oznacza bezpośrednio Boga, jako tego, który sam tylko ma istnienie z siebie i dlatego jest ono najwłaściwszem imieniem Jego. „Czyż bowiem wtedy, kiedy Bóg przemawiał do Mojżesza, on sam tylko istniał, a inne rzeczy nie istniały? Przecież aniołowie, niebo i ziemia istniały. Dlaczego więc Bóg sobie samemu tylko przywłaszcza to, co było wspólne wielu? Dlatego, ponieważ inne rzeczy tylko z łaski Boga miały i mają istnienie — Bóg zaś, który zawsze jest, on nie skądinąd, tylko ze siebie istnieje“ (In Eph. III, 14). Zdaniem św. Ambrożego niemasz nic właściwszego Bogu jak istnieć i zawsze istnieć — i tę właśnie właściwość Boga oznacza imię „Qui est“, dlatego jest ono najwłaściwszem imieniem Jego. Dalej zdaniem św. Grzegorza Naz. i św. Jana Dam. esencja Boga jest identyczną z egzystencją Jego. Tę właśnie identyczność esencji

z egzystencją w Bogu wyraża imię „Qui est“, dlatego jest ono imieniem najwłaściwszem Boga. „Ex omnibus porro nominibus, quae Deo tribuuntur, nullum magis proprium videtur atque  $\delta \omega \nu$  — qui est — quemadmodum ipsemet cum in monte Moysi responderet ait: Dic filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Nam totum esse veluti immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet“ (De Orth. Fide I, 9). A wkońcu imię to „Qui est“ uwydatnia niezmiennosc i wiecznosc Boga. Dlatego jest ono imieniem jego najwłaściwszem. „Quod enim vocatur et non solum vocatur, sed vere est, incommutabile est, semper manet, mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur, nec proficit, quia perfectum est, nec deficit, quia aeternum est“ (Tract IV in ep. I Ioann c. 3).

Św. Tomasz w artykule jedenastym podaje trzy racje, dla których imię „Qui est“ należy uważać za imię najlepiej Bogu odpowiadające. Pierwszy powód schodzi się z nauką św. Jana Dam. i Grzegorza Naz. wyżej przytoczoną. „Imię to bowiem nie oznacza tylko formy jakiejś określonej istnienia, lecz oznacza samo istnienie. W Bogu zaś i to w nim samym tylko identyfikujemy egzystencje z -ssencją jego — stąd też  $\delta \omega \nu$  jest imieniem Bogu najtrafniej odpowiadającym. Drugi swój powód opiera św. Tomasz na sposobie, jakim imię to przedmiot swój oznacza. Im szersze i mniej ściśnione w znaczeniu swem jest dane imię, tem więcej przysługiwać ono musi Bogu, który jest jakby morzem nieprzebranem i nie ograniczonym w doskonałościach. Imię zaś, które wyraża sam akt istnienia, nie uwzględniając żadnej jego przypadłości, ani przymiotu, ani miejsca, jest właśnie najmniej ograniczone w stosunku do różnych możliwych sposobów istnienia. Dlatego też imię „Qui est“ przedstawia się pojęciu naszemu jako wyprzedzające inne imiona boże. Jeżeli nazwę Boga mądrym, wszechmocnym, wszechwiedzącym, to imiona te w znaczeniu swem są ograniczone do pewnych, ściśle zdeterminowanych sposobów istnienia. Tego nie mamy w imieniu „Qui est“ i dlatego słusznie imię to możemy uważać jako podstawowe i najwłaściwsze imię Boga. Stąd też czytamy w dziele De div. nom. c. 5: „Ante alias eius participationes praesupponitur ipsum esse; et est ipsum per se esse antiquius quam esse per se vitam... Deus igitur cum sit, ut consentaneum est, omnibus aliis magis principalis, ab antiquiore dono suo laudatur ut Ens“.

Trzeci powód, wskazujący nam na pierwsze miejsce, jakie imię: „Qui est“ zajmować powinno między wszystkimi innymi imionami bożymi to to, że imię to oznacza istnienie w czasie teraźniejszym. Bóg jest odwieczny — nie zna przeszłości ani przyszłości. To właśnie podkreśla imię „Qui est“ i dlatego jest ono najwłaściwszem imieniem Boga.

---

Po ustaleniu prawdy, że imię „Qui est“ jest najwłaściwszem imieniem Boga, nasunąć się może pytanie, czy imię to oznacza nam esencję metafizyczną Boga. Przez esencję metafizyczną w ogólności rozumiemy tę doskonałość, która w rzeczy samej jest lub też przynajmniej według naszego sposobu pojmowania uchodzi za doskonałość pierwszą i podstawową, z której się wszystkie inne przymioty, stanowiące esencję fizyczną rzeczy, wywodzą. W człowieku na przykład określenie „animal rationale“ wyraża tę podstawową doskonałość jego, która jest źródłem wszystkich innych, przysługujących mu doskonałości. Przysługuje mu doskonałość życia umysłowego, ponieważ jest *rationalis* — przysługuje mu doskonałość życia sensoryjnego, ponieważ jest *animalis* — przysługują mu przymioty specyficznie ludzkie jak: mowa, śmiech i t. p., ponieważ jest *animal rationale*. Pytając się więc o esencję metafizyczną Boga, pytamy się o to, która to z pośród doskonałości bożych jest tą doskonałością pierwszą i podstawową, z której według naszego sposobu pojmowania inne wypływają. Podkreślamy to „według naszego sposobu pojmowania“, gdyż esencja Boga uważana w sobie jest aktem pojedynczym, mieszczącym w sobie pełnię istnienia i wykluczającym wszelką potencjalność. Obiektywnie więc mówiąc, niema i nie może być żadnej dystynkcji między esencją bożą a jej doskonałościami; również żadna doskonałość boża nie może być, rzeczowo mówiąc, doskonałością pierwszą i podstawową w stosunku do innych tak, iżby była niejako *realnem principium*, z któregooby inne wypływały. W Bogu bowiem żadnego pochodzenia, oprócz pochodzenia osób, być nie może, *omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio*. Lecz umysł nasz wznosi się do poznania istoty Boga nie drogą bezpośredniej intuicji, tylko przez wnioskowanie ze stworzenia. W stworzeniu zaś doskonałości rzeczywiście różnią się od siebie i przedstawiają się umysłowi naszemu w ten sposób uporząd-

owane, że jedna z nich jest jakby podstawową doskonałością, z której się wszystkie inne wywodzą. Dlatego to i w Bogu umysł nasz różne doskonałości różnymi pojęciami ujmuje i w ten sposób jedną drugiej podporządkowuje, że jedna z nich jest jakby źródłem i korzeniem, z którego inne doskonałości wyrastają. Między teologami niema zgody, jeśli się rozchodzi o oznaczenie esencji metafizycznej Boga, t. j. tej doskonałości w Bogu, któraby według naszego sposobu pojmowania mogła być źródłem i podstawą wszystkich innych doskonałości Jego. Nominaliści wskazują na „*in finitate adaequata, actuali*“ t. j. na sumę wszystkich tych doskonałości, które nazywamy: „*perfectiones simplices*“. Można więc według nich określić Boga jako: *Ens summe perfectum*.

Skotus dopatruje się esencji metafizycznej Boga „*in infinitate radicali*“ t. j. w tem, że ma on prawo absolutne do wszystkich doskonałości, które w pojęciu swem obiektywnem nie godzą się z żadną domieszką niedoskonałości (*perfectio simplex*). Boga więc zdefiniować można jako „*Ens exigitive infinitum*“. Aureolus i niektórzy tomiści chcieliby zdefiniować Boga jako *Ens summe intellectivum*. Intelkt więc boży zawsze czynny i obejmujący wszystko, cokolwiek jest poznawalnem, jest według nich esencją metafizyczną Boga. Nowsi teologowie dopatrują się doskonałości podstawowej, z której się wszystkie inne wywodzą, w tem, że Bóg istnieje sam z siebie. (*Aseitas*). Definiują więc Boga jako „*Ens ase*“. Wkońcu tomiści, zgodni w tej kwestji z nauką mistrza, widzą esencję metafizyczną Boga w tej właśnie doskonałości, że istnieje on przez esencję swoją i dlatego Bóg według nich jest „*Ipsum Esse Subsistens*“.

Nominalistyczne rozwiązanie problemu nie da się przyjąć dlatego, że mieszano esencję metafizyczną Boga z esencją fizyczną; suma bowiem wszystkich doskonałości jako takich (*simplicium*) stanowi esencję fizyczną Boga. Właściwie więc, według nominalistów, my nie jesteśmy zdolni do tego, by logicznie oddzielić w Bogu jeden moment, z któregoby inne przymioty jako z podstawy wpływały. Tu zaś mija się zupełnie z prawdą, gdyż my najpierw zdajemy sobie sprawę z poszczególnych doskonałości w Bogu a potem dopiero z ogółu tych doskonałości. Również według naszego sposobu pojmowa-

nia Bóg najpierw posiada esencję a przez nią dopiero inne doskonałości. Opierają nominaliści twierdzenie swe na tem, że ile razy chodzi o określenie Boga, ogólnie, powszechnie, nawet wśród prostaczków przyjęte, to nie wskazujemy na jedną i poszczególną jakąś doskonałość Jego, tylko na sumę doskonałości Jego, mówiąc, że jest On istotą nieskończenie doskonałą. Lecz taka argumentacja wskazuje nam tylko na to, że Bóg w esencji swej fizycznej jest morzem nieprzebranem doskonałości — a nam chodzi o to, czy między nieprzeliczonemi doskonałościami bożemi możemy się zapatrywać na jedną z nich jako na źródło, z którego wszystkie inne doskonałości wypływają. Jeśli umysł nasz natrafi rzeczywiście na tego rodzaju doskonałość w Bogu, to rzecz naturalna, może on Boga pojmować jako istotę, ponad którą żadna inna doskonalsza istota nie jest możliwa — bo wszystkie doskonałości już virtualiter będą się mieściły w tej doskonałości podstawowej: Ale też wtedy doskonałość ta, w której inne virtualiter mieścić się będą, już będzie esencją metafizyczną Boga, o którą nam chodzi. Również trudno się pogodzić z odpowiedzią Skotystów w kwestji przedłożonej, a to dlatego, że w odpowiedzi tej łatwo spostrzec się da grę tautologiczną. Na pytanie bowiem, co w Bogu uważać mamy za podstawę wszystkich doskonałości jego czyli po prostu nieskończoności jego, odpowiedź brzmi, że za podstawę tę uważać należy nieskończoność jego radykalną. Nie podaje nam tu odpowiedź racji ostatecznej, najgłębiej niejako w Bogu tkwiącej, dla której on jest nieskończony. Zresztą nieskończoność jest jakby sposobem istnienia natury bożej, tak jak skończoność jest sposobem istnienia stworzenia. To zaś, co umysłowi naszemu przedstawia się jako zwykły sposób esencji, nie może uchodzić za samą esencję — nie konstytuuje jej, lecz ją jako już ukonstytuowaną przypuszcza. W uzasadnieniu swego twierdzenia powołują się Skotyści na to, że właśnie przez nieskończoność swoją różni się Bóg od wszystkich innych bytów. Istnienie naprzykład — życie — poznanie przysługiwać może i przysługuje różnym bytom — nieskończoność zaś żadnemu bytowi prócz Boga nie przysługuje. Lecz uzasadnienie to jest raczej oddalaniem się od kwestji tej, o którą nam właśnie chodzi. Że Bóg, będąc nieskończonym, nieskończonością tą różni się od wszystkich innych rzeczy, to przyznajemy. Do

tego jednakże, by doskonałość jaka mogła uchodzić za esencję metafizyczną Boga, potrzeba, by ona była nie tylko doskonałością, wyróżniającą nam Boga od innych bytów, lecz także, by ona w stosunku do innych doskonałości w Bogu była, według naszego sposobu pojmowania, podstawą i niejako ich źródłem. Duch naprzykład różni się od ciała tem, że jest niezniszczalny. Ponieważ zaś jest on niezniszczalny dlatego, że jest niematerjalnym, dlatego to nie niezniszczalność lecz niematerjalność jego składa się na esencję jego. Stąd też i Bóg nie dlatego jest Bogiem, ponieważ jest nieskończony, ale ponieważ jest Bogiem, jest On nieskończony. Podobnie jak stworzenie nie dlatego jest stworzeniem, ponieważ jest skończone, tylko dlatego jest skończone, ponieważ jest stworzeniem. Mówią dalej Skotyści, że w samym pojęciu nieskończoności już mieszczą się wszystkie doskonałości i to w najwyższym stopniu. I na to do pewnego stopnia zgodzić się musimy. Jednakże zaraz zauważyć musimy, że wszelka doskonałość da się wyprowadzić z nieskończoności, ale nie jako z przyczyny i realnej jakby podstawy, tylko jako „*ex consequente adaequato*“. Nie dlatego bowiem posiada Bóg wszelkie doskonałości, ponieważ jest nieskończony tylko dlatego jest nieskończony, ponieważ wszystkie doskonałości w najwyższym stopniu posiada. Stąd zawsze jeszcze pozostaje otwartą kwestją, która to doskonałość w Bogu jest tą właśnie doskonałością, która domaga się dla niego wszystkich innych doskonałości.

---

Zdanie Aureolusa, jakoby esencji metafizycznej Boga należało się dopatrywać w intelekcie zawsze czynnym i obejmującym to wszystko, cokolwiek jest poznawalne, nie cieszy się wielu stronnikami. Poznawanie bowiem intelektualne nie może się żadną miarą przedstawiać umysłowi naszemu jako źródło i pień, z któregooby wyrastały inne doskonałości. Nie dlatego bowiem Bóg jest nieskończony, wieczny, niezmienny, ponieważ jest intelektem zawsze czynnym i wszystko obejmującym. Gdybyśmy zaś Boga nazwali *totum intelligere subsistens* w którym sprowadzałyby się i *aseitas* i *infinitas* i *auto-subsistentia*, to moglibyśmy oczywiście całkiem logicznie wywnioskować także i inne doskonałości boże — więc i to, że Bóg jest samem życiem (*vita subsistens*) i to, że on jest samem istnie-

niem (*esse subsistens*). Byłoby to jednakże wnioskowanie o przyczynie ze skutku, nie zaś skutku z przyczyny. *Tò intelligere subsistens* byłoby bowiem w tym wypadku zarazem i *vita* i *esse subsistens* nie dlatego, że jest ono *tò intelligere*, tylko dlatego właśnie, że jest ono *per se subsistens*. Dzisiaj ogólnie nauczają, że *aseitas* t. j. istnienie, jakie ma Bóg sam ze siebie jest tą doskonałością, którą uważać należy za źródło i podstawę wszystkich innych doskonałości bożych. I nie można powiedzieć, by to zdanie nie opierało się na głęboko sięgającej słuszności. Byt bowiem, który ma istnienie sam z siebie, którego esencja nie jest wcale podmiotem egzystencji, jest tem samym istnieniem samym. Jednakże *aseitas* sama przez się wyraża nam właściwie tylko to, że Bóg nie ma istnienia swego od kogo innego, czyli jest ona zwykłą negacją przyczyny i jakiegokolwiek *principium* w odniesieniu do Boga. Nie wskazuje nam ona bynajmniej na tę doskonałość, któraby mogła uchodzić za *formale et proximum constitutivum divinitatis*. Ponieważ zaś Bóg ma istnienie sam z siebie dlatego właśnie, iż istnieje przez esencję swoją, stąd też to istnienie przez esencję (*esse subsistens*) należy uważać i za esencję metafizyczną Boga — za doskonałość podstawową, z której wszystkie inne logicznie wyprowadzić można.

Jeżeli więc teraz wrócimy do imienia „*Qui est*“, które sobie Bóg sam nadał, to stwierdzić musimy, że imię to wyraża nam esencję metafizyczną Boga, o ile jest nią właśnie doskonałość istnienia przez esencję czyli *esse subsistens*. Bóg bowiem, jak już wyżej zaznaczyliśmy, miał podać Mojżeszowi, zgodnie z prośbą jego, definicję siebie samego — definicję, któraby wyrażała właściwe pojęcie natury Jego; i określił się Bóg Mojżeszowi słowem: *Qui est*. Słowo to mocą sobie właściwą oznacza tego, który z natury swej niema istnienia zaczerpniętego z poza siebie, lecz istnieje przez esencję swoją czyli jest *ipsum esse subsistens*. *Ego sum, qui sum* znaczy bowiem tyle, co: jestem tym, którego esencja jest samemże istnieniem, którego imię oznacza samo istnienie. To właśnie znaczenie słowa „*qui est*“ podkreśla św. Augustyn, kiedy powiada: Szczególnego rodzaju to imię albo nic nie oznacza, albo też znaczy ono, że Bóg jest samemże istnieniem — *ipsum Esse subsistens*. „*Sic sum, quod sum, sic sum ipsum esse ut nolim*

hominibus deesse“ (In Exod. III. 14). Zresztą zgodnie z ustalonym pojęciem esencji metafizycznej wiemy, że tylko ta doskonałość może uchodzić za „constitutivum essentiae divinae“, która nie tylko odróżnia nam Boga od innych bytów, lecz także jest niejako wspólnym pniem, z którego wszystkie inne doskonałości wyrastają.

Otóż istnienie przez esencję czyli esse subsistens jest rzeczywiście doskonałością, którą umysł nasz musi pojmować jako doskonałość pierwszą i podstawową w stosunku do innych doskonałości bożych. Nie można bowiem wprost wyobrazić sobie, by tę doskonałość istnienia przez esencję wyprzedzała inna jakakolwiek doskonałość boża. Dalej doskonałość ta jest także doskonałością Bogu tylko właściwą. Przez to bowiem, że Bóg jest samemże istnieniem, różni się on całą esencją swą od stworzenia, którego esencja ma istnienie tylko przydzielone sobie. Wkońcu doskonałość istnienia przez esencję mieści w sobie virtualiter wszystkie doskonałości boże. Z jednej strony nie masz żadnej doskonałości, któraby Bogu nie przysługiwała dla tego właśnie, że jest on Esse subsistens, a z drugiej strony nie masz żadnej niedoskonałości, którąbyśmy Bogu przypisać mogli, jeśli Go raz nazwiemy Esse subsistens. Stąd słusznie zakoncludować możemy z św. Tomaszem „quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura“. (C. G. I. 22.). Naukę tę wspaniale i z polotem podaje także św. Bonawentura w *Itiner. mentis in Deum* c. 5. „Przyjrzyj się istnieniu przez esencję, jeśli umiesz, a przekonasz się, że nie można go pojmować tak, jakoby się ono z czego innego, z innej doskonałości wywodziło, lecz że trzeba je koniecznie pojmować jako doskonałość pierwszą i podstawową — przekonasz się, że nie masz w niem niczego, coby potencjalnością trąciło, bo to, co jest potencjalnem, już w pewnym stopniu nieistnieniem trąci — przekonasz się, że nie masz w niem niczego, coby niedoskonałością trąciło, lecz, że mieści ono wszystkie doskonałości w sobie — przekonasz się, że jest ono w najwyższym stopniu jedyne i pojedyncze. I tę doskonałość najczystszeo istnienia swego — doskonałość istnienia przez esencję objawił Bóg Mojżeszowi, nazywając się: Ego sum, qui sum.

Łódź, dnia 10/V 1922.

X. Dr. M. Marzotko.