

TADEUSZ BARTOŚ OP

JEDNOŚĆ BOGA NA TLE TEORII CAŁOŚCI I CZĘŚCI W „KOMENTARZU ŚW. TOMASZA Z AKWINU DO «DE DIVINIS NOMINIBUS» PSEUDO-DIONIZEGO AEROPAGITY

Treść: I. Episteme – wiedza pewna; II. Partycypacja; III. Całość dystrybutywna – całość kolektywna; IV. Jedność; V. Jedność a przyczyna; VI. Jedność – najstarsze imię miłości; VII. Istnieć to mieć udział w jednym; VIII. Jedność a element; IX. Jedność Boska.

Pośród narzędzi analitycznych stosowanych przez Akwinatę zagadnienie całości i części pełni rolę niebanalną. Zaczerpnięte od Arystotelesa, w twórczy sposób zostało użyte w dziełach Akwinaty. Należy ono do tego typu zestawów pojęć, które stanowią o charakterystycznym, ontologizującym klimacie Tomaszowej teologii, decydują też w istotnej mierze o wyróżniającym jego metodologię wysokim poziomie ogólności rozważań.

I. EPISTEME – WIEDZA PEWNA

Dla adekwatnej prezentacji teorii całości i części w ujęciu Tomasza z Akwinu ważne jest rozważenie zależności pomiędzy tą teorią a sposobem, w jaki Akwinata stosuje w swych pracach reguły logiki. Wydaje się bowiem, że rozumienie przez niego naukowości, warunków poznania pewnego (episteme), związane było z dominującą rolą logiki. Poziom ogólności szeregu jego analiz wyznacza koncepcję nauki, która w rzeczywistości polega na aplikacji logiki do określonej dziedziny, czy ujmując rzecz wężej: aplikacji zasady niesprzeczności i jej pochodnych do danej dziedziny¹. Aby nie zniekształcić intencji metodologicznych Akwinaty należy mieć to zawsze na uwadze, w przeciwnym bowiem razie, w interpretacji jego myśli nie unikniemy banalizujących parafraz, które zmuszą nas do odrzucenia całości tej postawy naukowej i uznania jej za naiwną czy przestarzałą.

Potwierdzenie owego maksymalnego poziomu ogólności używanych przez Akwinatę kategorii znajdujemy w szeregu jego wypowiedzi. W odniesieniu na przykład do koncepcji dobra, Tomasz twierdzi, iż o wszystkim, co Bóg

¹ Tego typu założenia gwarantowały maksymalną pewność otrzymania wyników. Niestety, takie analizy mogły być też sposobem na mówienie rzeczy oczywistych, rzecz by można banałów, którym trudno zaprzeczać. Jednakże, gdy do pracy tej zasiadł myśliciel tej miary, co Tomasz z Akwinu, przyniosło to wyniki zdumiewające, zarówno swoją nowością poszerzającą naszą wiedzę, jak i pewnego rodzaju prostotą, skłaniającą do refleksji, że niekiedy to, co najbardziej oczywiste w świetle danego układu też, najtrudniej dostrzec.

dokonuje w stworzeniu (a więc o wszystkim, co możemy wydobyć i sformułować drogą pracy analitycznej), czy o tym, że stworzenia są, czy o tym, że żyją, możemy orzekać, iż pochodzi to z Boskiej Dobroci i że jest dobrocią stworzenia. Tak więc przypisywanie imion Bogu jest poprawne wtedy, kiedy realizuje się na tym właśnie poziomie ogólności, to znaczy, gdy imiona te „zawierają w sobie” wszystko, czyli odnoszą się do wszystkiego (*omnia comprehendit*) i przedstawiają w ten sposób wszystko, co pochodzi od Boga (*est manifestativa omnium divinarum processionum*)².

II. PARTYCYPACJA

Zagadnienie całości i części, choć obecne *implicite* w rozważaniach zawartych w *Komentarzu do #De divinis nominibus#*, nie zostało jednak przezeń systematycznie wyłożone. Pojawia się zwłaszcza przy sposobności omawiania relacji świata do Boga. Stawiając w *Komentarzu* pytanie, jakiego typu całością jest Bóg, skoro w Nim mają cząstkowy udział (*participant*) wszystkie rzeczy stworzone. Akwinata sugeruje ścisłą więź zagadnienia całości i części z zagadnieniem partycypacji. Nie powinno to zresztą dziwić, jako że sam termin *participatio* zawiera w swym rdzeniu wyraz *pars* i właśnie dlatego *participare nihil aliud est quam aliquid ab alio partialiter accipere*³: „częściowe posiadanie” – to pierwotne znaczenie owego terminu, opracowanego następnie w stosowanej teorii. Jest więc teoria partycypacji częścią właściwą teorii całości i części; inaczej mówiąc, jest rezultatem aplikacji ustaleń dotyczących relacji część-całość w dziedzinie relacji świat-Bóg⁴.

III. CAŁOŚĆ DYSTRYBUTYWNA – CAŁOŚĆ KOLEKTYWNA

Zagadnienie relacji część-całość było żywo dyskutowane w średniowieczu⁵. U Akwinaty obecność tej problematyki wyznaczają dwie nakładające się na siebie perspektywy. Z jednej strony akceptuje on przyrodniczą w charakterze

² Tomasz z Akwinu, *Expositio super Dionysium «De Divinis nominibus»*, caput 3, lectio unica, 228 (*Dio. 3, u. 228*), ed. C. P e r a, Marietti, Taurini 1950.

³ F.P. De Bergamo, *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index*, Roma, s. 695. Ponadto, Tomasz z Akwinu, *Super epistolam ad Hebraeos lectura, cap. 6, lect. 6*: „Est autem participare partem capere”; tenże, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, lib. 1, lect. 10, 154*: „Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur”.

⁴ Pełne opracowanie koncepcji partycypacji zawiera monografia L.B. Geiger'a, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1942. Podobną pracę opublikował niemal w tym samym czasie C. F a b r o, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939, a rozważane w niej zagadnienia podjął na nowo w książce pt. *Participation et causalite*, Louvain, Paris 1961. Ostatnio interesującą pracę na ten temat opublikował R.A. T e v e l d e, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden, New York, Koln 1995. Wszyscy ci autorzy jednak nie analizują szerszej roli zagadnienia „część-całość” w kontekście problematyki partycypacji.

⁵ Szczeg. ustaleń na ten temat znaleźć można w pracy D.P. H e n r y ' e g o, *Medieval Mereology*, B.R. Gruner, Amsterdam, Philadelphia 1991. Ponadto L.B. G i l l o n, *L'argument du «tout et la partie»*, d'après S. Thomas d'Aquin, *Angelicum*, 28 (1951), s. 205-223, 346-362.

obserwację rzeczywistości wedle modelu zaproponowanego przez Arystotelesa, która łącząc elementy wiedzy biologicznej, psychologicznej i socjologicznej, tworzy pewną wizję człowieka poprzez dostarczenie opisu możliwych zachowań jednostki wobec siebie samego, w grupie oraz rządzących nimi reguł⁶. Z drugiej zaś strony Tomasz aprobuje, jak już wspomnieliśmy, metodę systematyzacji wiedzy i sposobu prowadzenia klasyfikacji, która wymaga aplikacji reguł logiki w jej ujęciach intuicyjnie pierwotnych (*prima principia cognitionis*), co właśnie implikuje pojawienie się zagadnienia całości i części w aspekcie logicznym⁷.

Wymieniane przez Tomasza w *Komentarzu do «De divinis nominibus»* dwa główne rodzaje więzi między częścią a całością można by przedstawić posiłkując się współczesną terminologią logiczną, w której rozróżnia się dwa rodzaje całości: dystrybutywną i kolektywną (*resp.* zbiory dystrybutywne i kolektywne). A choć tego typu pełnej systematyzacji Akwinatu nie przedstawia w *Komentarzu*, to jednak już w tym dziele zawiera jej załączek, które rozwija w późniejszych swych pismach. I tak w kontekście orzekania o Bogu podobieństwa i niepodobieństwa⁸ wyróżnia on dwa zasadnicze rodzaje całości i ich przeciwieństw⁹:

1. *Totum universale*,
które rozpada się
na *partes subiectivas*.

Wykluczeniem tego rodzaju
całości jest *singularitas*.

2. *Totum integrale*,
które rozpada się
na *partes integrales*.

Wykluczeniem tego rodzaju
całości jest *indivisibilitas*.

⁶ Do tego arystotelesowskiego modelu Akwinata dołącza i uzgadnia z nim danc zaczerpnięte z interpretacji przekazu objawienia chrześcijańskiego.

⁷ Na tę organiczną więź zagadnień logicznych z teorią poznania i metafizyką Tomasza wskazuje L.B. G e i g e r, *La participation...*, dz. cyt., s. 443: „Après l'étude de la noétique, les problèmes touchant la logique se trouvent résolus un principe. Et c'est un trait remarquable de la synthèse opérée par S. Thomas que cette dépendance ou la logique se trouve réduite à l'égard des principes généraux de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. Une telle dépendance ne fait que traduire, à sa manière, une attitude critique qui est celle de S. Thomas en présence des discussions de la participation. S'il s'était contenté de modifier tel ou tel élément de la hiérarchie des êtres, d'accorder la préférence à l'unité plutôt qu'à la bonté, de rendre plus compliquée la procession du multiple à partir de l'Un, la logique, toujours confondue avec les données métaphysiques, eût conservé sa primauté”

⁸ *Dio. 9, 3, 831*: „Protest dici aliquid sibi dissimile, quia est compositum ex contrariis vel ex dissimilibus partibus. Et ad hoc excludendum, dicit *totum* per totum Deum *sibi simile*. Et quia *totum* consuevit dici quod in partes dividitur vel subiectivas sicut *totum universale* vel *integrales* sicut *totum integrale*, ideo ad excludendum rationem totius universalis, dicit: *singulariter*, ad excludendum vero rationem totius integralis, dicit: *indivisibiliter*” Por. *Suma teologii (Sth.)*, I, 76, 8; ponadto: *Sth.*, I, 77, 1, 1; *Sth. II-II*, 48, 1.

⁹ Szczegółowo analizuje to rozróżnienie D.P. H e n r y w pracy *Medieval Mereology*, B.R. Grüner, Amsterdam, Philadelphia 1991, s. 229-254.

Cechą więc owej całości jest jej kontekst językowy, na jaki wskazuje para przeciwieństw: ogólny-jednostkowy.

Stąd wynika charakter dystrybutywny tego ujęcia.

Cechą więc owej całości jest podzielność, co wskazuje na jej charakter kwantytatywny (kolektywny).

Rozróżnienie to odnosi Tomasz w rozważanej tu wypowiedzi do zagadnienia podobieństwa i jego braku stwierdzając, że coś nie może być podobne do siebie na dwa sposoby: pierwszy sposób – odpowiadający ujęciu dystrybutywnemu – to niepodobieństwo rzeczy zmieniającej jedną formę na inną, a drugi – to niepodobieństwo wyznaczone przez złożenie rzeczy z odrębnych numerycznie części pozbawionych owego podobieństwa. W pierwszym przypadku brak podobieństwa wyznacza forma, a więc pośrednio określająca ją definicja (formuła językowa jako rezultat naszego poznania, określająca przynależność rzeczy do jakiegoś gatunku-zbioru), w drugim – wskazanie na brak podobieństwa nie zależy od naszego poznania (*resp.* języka) i ma charakter kwantytatywny¹⁰.

Dla pełniejszej eksplikacji odrębności tych dwóch rodzajów relacji części-całość należy zwrócić uwagę na wypowiedzi Tomasza w *Sumie Teologicznej*:

Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitions, et compositum resolvitur in materiam et formam¹¹.

W pierwszym ujęciu przedstawia on całość wyłącznie na sposób kwantytatywny, w drugim zaś wiąże całość z wyznaczającymi ją takimi formułami języka, jak definicje określające istotę rzeczy. Całość, jaką jest *definitum* rozpada się na części, które bynajmniej nie oznaczają jakichś fizycznych fragmentów przedmiotu, lecz raczej jego klasyfikację w ramach języka. W definicji „dzieli się” bowiem nazwę przedmiotu ze względu na jej przynależność do rodzaju i gatunku. I tego typu językowe klasyfikacje nazwy przedmiotu wyznaczają jego istotę (*quidditas, essentia*).

Analogicznie na przykład w teorii mnogości¹² funkcja językowa wyznacza takie warunki selekcji nazw przedmiotów, że przynależą one do tego samego

¹⁰ Tomasz przeprowadza tę analizę w tym celu, aby w orzekaniu teologicznym wykluczyć przypisywanie Bogu obydwu typów całości, co przypomina o niedostępności poznawczej Boskiego bytu.

¹¹ *Sth. I, 76, 8*. W dalszej części tej wypowiedzi Tomasz wymienia trzeci rodzaj całości: *totum potentiale*, który pomijamy tutaj, jako że, po pierwsze jest ono nicobecne w *Komentarzu*, po drugie zaś stanowi w swej strukturze semiotycznej ujęcie mieszane kwantytatywno-escencjalne.

¹² W ujęciu semiotycznym z *Principia Mathematica* N. Whiteheada i B. Russella, (Cambridge 1960).

zbioru. Formuła „przynależć do tego samego zbioru” jest więc równoważna formule „posiadać tę samą istotę”. Zachodzi tutaj pełna równoważność z ujęciami semiotycznymi, gdzie funkcja wyznacza zbiór spełniających ją nazw.

Z całością dystrybutywną mamy więc do czynienia, gdy orzeka się o czymś *per essentiam*. Dotyczy to wszelkich wyrażen abstrakcyjnych, takich np. jak prawda czy ciepło (*veritas, calor*), o których nie można orzekać ilości. Ujęcia ilościowe są możliwe wtedy, gdy ujmujemy coś, jak mówi Akwinata, *per participationem*, i tylko wówczas owo coś może być bardziej ciepłe czy bardziej prawdziwe (*calidum, verum*).

Para pojęć *per essentiam – per participationem* ma zresztą szereg zastosowań w wielu kontekstach. Na przykład w poznaniu Boga *per essentiam* nie może mieć miejsca „więcej” lub „mniej”, w przeciwieństwie do poznania Boga *per participationem*, gdzie jest to możliwe¹³. Inaczej mówiąc orzekanie o poznaniu Boga *per essentiam* ma charakter metafizyczny, czyli jest mówieniem o mówieniu. Wskazuje ono nie tyle na jakąś cechę tego poznania (np. ilość), lecz jedynie na sam fakt jego zachodzenia lub nie zachodzenia.

Przyjmując izomorficzną zależność poznania wobec języka (tj. niemożliwość poznania czegoś przy niemożliwości nazwania tego), można analogicznie zagadnienie odnaleźć w teorii mnogości w interpretacji semiotycznej. Ekstensjonalność funkcji wedle Whitehead’a i Russell’a na tym polega, że wyznacza ona jedynie zbiór nazw ją spełniających. Spełnianie funkcji nie dopuszcza więc podejścia intensjonalnego (np. częściowego spełnienia), stwierdza się tam jedynie fakt spełnienia lub jego braku. Możliwe to jest dzięki metalogicznej naturze funkcji (orzekanie o formułach języka): np. funkcja „ $\alpha \hat{=} \{x | (x)\}$ ” wyznacza zbiór nazw, o których w danym języku orzekać można „f”.

IV. JEDNOŚĆ

Analiza całości i części – niezależnie od rozważanej dziedziny – wiąże się ściśle z interpretacją jednego z najbardziej pierwotnych pojęć Tomaszowej ontologii i teorii poznania – pojęcia „jedności”¹⁴. Jedność zaś w omawianym tu *Komentarzu* odnoszona jest przede wszystkim do rzeczywistości Boskiej. Powiada więc Tomasz, że Bóg na wszystko oddziałuje jednocząco (*unitive*) ze względu na transcendencję swej pojedynczej jedności (*singularis unitatis*).

Do istotnej treści *unum* zalicza on to, co Pseudo-Dionizy określa mianem: *omnium causa ingressibiliter*, a co ma wyrażać, iż wszelka mnogość swą przyczynę znajduje w *unum*, które przez to bynajmniej nie traci niczego ze swojej jedności (*non egreditur a sua unitate*)¹⁵.

¹³ Por. *Sth. I, 7, 1, 3, tamże: I, 44, 1* oraz *I, 50, 1*.

¹⁴ Należy tu zaznaczyć, że rozważając w *Komentarzu* zagadnienie jedności, Akwinata nie używa pojęcia abstrakcyjnego *unitas*. W przeciwieństwie bowiem do nazwy „jedno” (*unum*), ma ono charakter wtórny; jest innego rzędu, odnosi się do formuł językowych, a nie do przedmiotów świata.

¹⁵ Por. *Dio. 13, 2, 971*

Jak już zaznaczono to wcześniej, w rozważaniach ontologicznych Akwinaty koniecznościową racją stawianych tez, ze względu na ich abstrakcyjną naturę, są wymogi niesprzeczności dyktowane przez pierwsze zasady poznania, a więc w konsekwencji przez naczelną reguły logiki. Wyznawany przez Tomasza, pochodzący od Arystotelesa ideał wiedzy pewnej (episteme) sprowadza się do stwierdzenia, że negacja prawdziwości jakiejś tezy neguje inną, której zanegować nie wolno, należąca do pierwszych zasad poznania (ostatecznie do zasady sprzeczności). *Unum* ujmowane przez Tomasza z perspektywy podstawowych dyrektyw logiki (*resp.* w świetle pierwszych zasad) należy interpretować w odniesieniu do takich pojęć jak tożsamość i całość. Treścią bowiem jedności jest zachowanie rzeczy w ich tożsamości, co wyraża także pojęcia całości.

Adekwatne takiemu ujmowaniu zagadnienia formuły logiczne w niektórych pracach z zakresu współczesnej logiki, zwłaszcza w Ontologii St. Leśniewskiego¹⁶. Jako jedyna spośród różnych ujęć rachunku nazw, zawiera ona funktry egzystencjalne („ $\text{ex } \{A\}$ – „co najmniej jedno A”, „ $\text{sol } \{A\}$ ” – „co najwyżej jedno A”, „ $\text{ob } \{A\} = \text{ex } \{A\} \cdot \text{sol } \{A\}$ ” – „przynajmniej jedno A i zarazem co najwyżej jedno A”). Sposób ich czytania, co ważne, ma sens ilościowy. Oznacza to, iż wyrazić myśl, że coś istnieje, tak aby przy tym „powiedzieć jak najmniej”, tj. aby podać minimum warunków istnienia czegośkolwiek, czyli osiągnąć pełną, właściwą logice ekstensjonalność, trzeba to zrobić ujmując byt w formuły ilościowe. Gdy więc czytamy na przykład w tekście Tomasza formułę: „ $\text{unum non egreditur a sua unitate}$ ”, zauważyć można, że podobną myśl wyraża Leśniewski w definicji jednej ze stałych Ontologii: „ $A \cap [\text{sol } \{A\} = \prod x, y (x \in x \wedge y \in x \rightarrow x \in y)]$ ”, co kolokwialnie wyrazić by można mówiąc: „tego samego nie może być dwa”, czy też: „tego samego nie może być więcej niż jeden”¹⁷. W ten sposób wyraża się też w systemach Leśniewskiego minimum sensu dla wszelkich formuł. Do logicznego minimum uposażenia języka bowiem należy odnośnienie się go do jakiejś dziedziny przedmiotowej. Definicje tzw. funktrów egzystencjalnych Ontologii i analizowane tu wypowiedzi Akwinaty są wyrazem podobnej postawy ontologicznej, wiążącej swoiste ujęcie „ilościowe” z ujęciem ontologicznym. Szereg formuł i szczegółowych analiz Tomasza, pojawiających się w różnych kontekstach jego dzieł, zdaje się współbrzmieć ze znaczeniem formuł systemów logicznych Leśniewskiego. Wydaje się więc, można by postawić hipotezę, że opisy i analizy o charakterze fenomenologicznym, które znajdujemy w dziełach Akwinaty, znajdują swoje pełne, systematyczne, formalne i aksjomatyczne uporządkowanie w systemach logicznych Leśniewskiego. Obydwaj wydają się mieć takie same widzenie i rozumie tzw. „pryncypiów”. Ich opracowanie różni się z oczywistych względów

¹⁶ Pełną monograficzne opracowanie systemów Leśniewskiego, tj. Protetyki, Ontologii i Mereologii, dostarcza praca E.C. L u s c h e i, *The Logical Systems of Lesniewski*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1962.

¹⁷ Zob. T. K o t a r b i Ń s k i, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 215.

(cel działalności naukowej oraz kontekst historyczny). Pytanie, skąd ta zaskakująca zbieżność każe skierować nasz wzrok na wspólne im źródło: obydwu niewątpliwie nazwać można wybitnymi arystotelikami. Tomasz, autor komentarzy do większości dzieł Arystotelesa, Leśniewski – twórczy kontynuator badań logicznych zapoczątkowanych przez Arystotelesa.

V. JEDNOŚĆ A PRZYCZYNA

Analiza natury jedności wskazuje na jej charakter przyczynowy. Wedle słów Tomasza, przyczyną dla uczestniczących jest to, w czym uczestniczą. Oznacza to, że cokolwiek istnieje, istnieje bo uczestniczy w jednym: „wszelkie rzeczy istniejące mają istnienie dzięki temu, co jest jednym, podobnie jak uczestniczące – dzięki temu, w czym uczestniczą”¹⁸.

Dla uprzyśtępnienia tego zagadnienia Akwinata wskazuje na analogię z kolorami: jak biel sprawia, że rzeczy są białe, tak jedno sprawia, że rzeczy istnieją. „Jedno” rozumie się tutaj jako coś, w czym wszystko, co istnieje, uczestniczy i właśnie dzięki temu uczestnictwu istnieje. Zacząć istnieć to stać się w jakiś sposób jednym (*unum*) i konsekwentnie tożsamym z sobą, a więc niesprzecznym: uruchomiona zostaje więc logika (*resp.* poznanie ogólne). Partycypacja w tym kontekście oznacza więc, że cokolwiek istnieje, aby zachować swoje istnienie musi jakby się o coś „opierać” tym właśnie jest owo „jedno”. Wynika z tego, że „jedno” ma charakter transcendentny w tym znaczeniu, że nie jest elementem dostępnego ludzkiemu poznaniu świata, gdyż w owym jednym świat jedynie partycypuje. Jako transcendentne, „jedno” implikuje negację wszelkiego składania się części w całość. Zakaz ten oznacza negację kluczowej reguły Mereologii, która jest najogólniejszą teorią składania się części w całość. Zakaz ten w systemach Leśniewskiego pociąga za sobą negację całej ludzkiej logiki. W konsekwencji można stwierdzić, iż to, czym jest owo „jedno”, to byt ponadlogiczny, transcendentny wobec wszelkiej ludzkiej logiki. Taka charakterystyka *unum* może odnosić się wyłącznie do bytu absolutnego, jakim jest Bóg, a wykluczenie składania się części w całość w Boskiej istocie to najbardziej dobitny sposób ukazania transcendencji Stwórcy. I tak oto staje się w pełni zrozumiałe stwierdzenie Akwinaty, że „*unum est causa omnium existentium*”¹⁹.

¹⁸ *Dio. 13, 2, 974*. Myśl ta źródło swe czerpie od Arystotelesa, np. m.in. *Metafizyka Γ.2.1003b 22-24*: „to on kai to en tauto kai mia fysis to akolouthein allelois osper arche kai aition, all'ouk os eni logo deloumcna” (*Aristotle's Metaphysics*, wyd. D. Ross, Oxford 1948); tłum. W.D. Ross'a: „Being and unity are the same and are one thing in the sense, that they are implied in one another as principle and cause, not in the sense that they are explained by the same definition” (*Metaphisica*, w: *The Works of Aristotle*, vol. 8, Oxford 1928); ponadto: *Metafizyka #.2.1003b 31-33#*: „ooden etepon to en para to on. eti d'e ekastou ousia en estin ou kata symbekos omoios de kai oper on ti”, tłum. W.D. Ross'a: „Unity is nothing apart from being, and the substance of each thing is one in no merely accidental way, and similiary is from its very nature something that is”.

¹⁹ *Por. Dio. 13, 2, 972*. Na temat idei „totalitas ante partes” – zob. K. K r e m e r, *Die neuplatonische Seinphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, E.J. Brill. Leiden 1966, s. 42-62.

W opinii Tomasza, analiza możliwości orzekania o „jedności” nie może pominąć odniesienia do naszego sposobu mówienia o tym, czym jest liczba: wszak „jedno” to właśnie liczba²⁰. Refleksja nad wypowiedziami Pseudo-Dionizego doprowadza autora *Komentarza* do konstatacji, że aby jakiegokolwiek liczenie mogło mieć miejsce najpierw musi być dana jedność; liczenie bowiem to pewne działania na jedność. „Jedno” spełnia więc funkcję czegoś, co jest niepodzielne i pierwotne, samo zaś nie podlega liczeniu w tym sensie, iż to właśnie ono samo jest „narzędziem” liczenia, to dzięki niemu możemy dostrzec wielość. Mnogość, aby móc zaistnieć, musi mieć odniesienie do jedności, czyli w niej uczestniczyć: „obecność i działanie” jedności sprawia, że wielość (*numerus*) zachodzi²¹. I w taki oto sposób należy także – zdaniem Akwinaty – interpretować twierdzenie mówiące, iż „jedno” jest przyczyną istnienia tego wszystkiego, co istnieje²².

Tomasz utrzymuje, że „podobnie jak każda liczba uczestniczy w jedności, tak wszelkie całości i części *wszystkiego uczestniczą w jednym*”²³. Z jego wypowiedzi wynikają następujące wnioski:

1. Dzięki jednemu możliwe jest mówienie o jakiegokolwiek całości i części.
2. „Jedno” jest pojęciem bardziej pierwotnym niż para: „całość-część”.
3. Znaczenie i sens tego, czym jest składanie się części w jakąś całość⁶, okazuje się pochodną rozumienia tego, czym jest jedność.
4. Warunkiem dostrzeżenia w świetle składania się części w jakiejś całości jest więc w pewnej mierze widzenie rzeczy w świetle tego, czym jest owa jedność; dopiero podział tej jedności (całości) odsłania nam naturę części i ukazuje relację: część-całość.
5. Pojęcie „całości” jest nie do pomyślenia bez pojęcia „części”, z których „całość” się składa i odwrotnie.

²⁰ Zagadnienie to przedstawia J. W i d o m s k i, *Ontologia liczby*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1996, s. 102-115. Ogranicza się jednak do wypowiedzi Tomasza zawartych w *Sumie teologii*, w *Komentarzu do metafizyki* oraz w traktacie *De ente et essentia*. Zob. także D. M e r c i e r, *L'unité et nombre d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1901, odbitka z „Revue Neo-Scholastique”, Sierpień 1901.

²¹ W tym znaczeniu pojęcie „jedności” jest absolutnie pierwotne. Gdyby jedności nie było, to wszelka operacja matematyczna (liczbowa) byłaby niemożliwa. Liczba (*numerus*) – rozumiana jako mnogość – przeciwstawia się temu, czym jest jedno, podobnie jak podzielną przeciwstawia się niepodzielnemu. Wszelka liczba uczestniczy więc w jedności jako efekt jej pomnożenia czy podziału, to właśnie dzięki jedności możemy mówić o liczbie (mnogości). Operacja liczenia jest zatem ustaleniem relacji pomiędzy jakąś liczbą a jednością.

²² *Dio. 13. 2. 974*: „Quod autem omnia participant uno, probat per id de quo minus videtur, scilicet per numerum qui quodammodo oponitur uni, sicut divisum indiviso: *omnis enim numerus participat uno sive numerus accipitur secundum se, ut significatur cum dicitur binarius vel ternarius sive accipitur numerus secundum quod denominat aliquam partem, ut cum dicimus dimidium vel tertium vel decimum. Et hoc probat per hoc quod unum, utroque modo, de numero praedicatur: dicimus enim binarium et ternarium vel denarium unum; et iterum dicimus dimidium vel tertium vel decimum. Sicut ergo numerus uno participat, ita omnia tota et omnium partes uno participant. Et sic sequitur quod per id quod est unum, omnia existentia esse habeant, sicut participantia per participatum*”

²³ *Dio. 13. 2. 974*.

6. Próba zakwestionowania tak rozumianej jedności doprowadziłaby do zniszczenia struktury poznawczej, gdyż uniemożliwiłaby jakąkolwiek tożsamość dowolnego przedmiotu z sobą samym, co wykluczyłoby jego istnienie²⁴.

Tych sześć konsekwencji to także racje, dla których można mówić, że „jedno” jest przyczyną istnienia tego, co w rzeczywistości istnieje.

VI. JEDNOŚĆ – NAJSTARSZE IMIĘ MIŁOŚCI

Gdyby chcieć się pokusić o zidentyfikowanie najgłębszych wewnątrzświatowych źródeł ruchu w kosmosie (a skądinąd wiadomo, że wszelki ruch w Tomaszowej syntezie jest zawsze przejawem miłości), to trzeba by wskazać na analizowaną tutaj strukturę bytu w aspekcie jego jedności. Tworzenie jedności, jej zachowanie i ocalenie, dopuszczalność jedności, a niedopuszczalność wielości z wykluczeniem jedności – to wszystko sieć warunków, które wyznaczają najbardziej ogólne ramy tego, czym jest stworzony świat oraz zachodzące pomiędzy jego elementami odniesienia, pozostające zawsze przejawami ruchu miłosnego. Przedstawione wyżej ustalenia Akwinaty wskazują, że na gruncie jego nauki istnieją podstawy do przyjęcia tezy o ontycznej potrzebie obecności miłości w świecie²⁵.

Tomasz jest wszelako świadom, że przyjmowane przezeń rozumienie jedności może zostać zakwestionowane; niekiedy twierdzi się bowiem, iż „jedno” nie może być przyczyną ani tego wszystkiego, co istnieje, ani też przyczyną wielości liczb, gdyż samo jest częścią wielości (*multitudinis*). Jednakże idąc w ślad za Pseudo-Dionizym, nie wątpi on, że owo „jedno” nie stanowi bynajmniej części wielości. Wszak nie jest ono cząstkowe, jakoś zależne partycypacyjnie od czegoś innego (*partiale et participatum*), lecz „sytuuje się” przed wszelką wielością, zarówno w porządku czasowym, jak i w porządku natury oraz w porządku przyczynowym. Otóż wszelka wewnątrzświatowa jedność i wielość jest kształtowana tak, jak partycypujący kształtuje ku jakiejś formie to, co w nim uczestniczy²⁶. I w tym to przejawia się transcendentny charakter tej jedności, która jest źródłem wszelkiej jedności w świecie: wszelka jedność cząstkowa (*participabile*) w świecie właśnie dzięki niej jest jednością. Zdaniem Akwinaty, istnieją więc dwa rodzaje *unum*:

²⁴ Analogiczne skutki przyniosłoby próby negacji zasady niesprzeczności.

²⁵ Powyższe rozważania pokazują także, w jaki sposób Akwinata odnajduje ściśle zależności pomiędzy rzeczywistościami z pozoru ze sobą nic powiązanymi. Ze względu na przyczynową funkcję jedności matematyka (*resp.* liczenie) okazuje się być w jakiejś zależności z działalnością twórczą (*resp.* stwarzaniem).

²⁶ *Dio. 13, 2, 975*: „*Unum quod est omnium causa, non est illud unum quod est pars multorum, quia illud unum est partiale et participatum, sed est ante omnem multitudinem, non solum ordine temporis et naturae, sed etiam ordine causae quia determinat omne unum participabile et omnem multitudinem per modum quo participans determinatur ad formam per id quod participat*”

1. *Unum* jako część jakiegoś zbioru (*pars multorum*). Jest ono *partiale et participatum*, gdyż jest przejawem częścikowym *unum* wyższego, z którego czerpie swą naturę.
2. *Unum* wyższe, będące przed wszelką wielością:
 - a) w porządku czasowym,
 - b) w porządku natury,
 - c) w porządku przyczyny, *unum* wyższe determinuje bowiem naturę wszelkiej jedności i wielości partycypowanej, tak jak coś, co partycypuje, jest determinowane do określonej formy przez to, w czym partycypuje.

Wedle Tomasza „nie ma wielości, która by nie uczestniczyła w jednym, ponieważ wszelka wielość jest jedna relatywnie (*secundum aliquid*): jak to, co jest liczne w częściach, jest jedno jako całość: to zaś, co jest liczne w wymiarze akcydentalnych cech, takich jak biały, muzyczny, jest jedno jako podmiot; a także to, co jest liczne liczbowo, jest jedno gatunkowo, jak na przykład: liczne jednostki, takie jak Sokrates czy Platon, są jednym jako gatunek człowieka”²⁷. Cokolwiek więc w świecie jest liczne, stanowi zawsze określoną jedność w jakimś danym porządku: każda wielość składa się w całości wyższego rzędu. I tak wiele władz jakiegoś indywiduum łączy się w jedno dzięki gatunkowi, do którego przynależy; gatunki łączą się w rodzaju; rzeczy zaś o różnym pochodzeniu łączą się (*conveniunt*) we wspólnym dla nich: „być”, „żyć”, „myśleć” (*esse, vivere, cogitare*)²⁸. Nie do pomyślenia jest więc mnogość nie tworząca razem jakieś całości-jedności; nawet najbardziej złożone układy uczestniczą w jednym, od którego bytowo zależą. Brak jedności transcendentnej stanowiły więc o niemożności jakiegokolwiek wielości²⁹.

VII. ISTNIEĆ TO MIEĆ SWÓJ UDZIAŁ W JEDNYM

Z wypowiedzi Tomasza wynika, iż bycie pośród bytów jest tożsame z posiadaniem udziału w jednym. Natomiast coś, co w czymś jest obecne, jest tam na sposób tego, w czym jest obecne: tak jak skutek obecny jest w swojej przyczynie, a partycypujący odnosi się do partycypowanego jako do swego źródła. „Jedno” zaś, które jest czymś pojedynczym (jednym), jest obecne we wszystkim i przez wszystko jest partycypowane. Nie ulegając podziałowi, samo przyjmuje w sobie – jakby w jednym źródle – wszelką całość, taką jak po-

²⁷ *Dio. 13, 2, 975*: „Nulla enim multitudo est quae non participet uno, quia omnia multa sunt unum secundum aliquid: sicut ea quae sunt multa partibus sunt unum toto: et ea quae sunt multa accidentibus, ut album et musicum sunt unum subiecto; et ea quae sunt multa numero, sunt unum specie, sicut multa individua, ut Socrates et Plato, sunt unum in specie hominis”

²⁸ *Dio. 13, 2, 975*.

²⁹ *Dio. 13, 2, 977*: „Illud a quo non convertitur consequentia essendi, est naturaliter prius et quodammodo principium. Sed unum est huiusmodi quia sine uno non invenitur aliqua multitudo, sed invenitur aliquod unum absque omni multitudine. Unum igitur est prius omni multitudine et principium eius. Cuius signum apparet in numeris, quia unitas est ante omnem numerum, qualitercumque multiplicetur”

wszechne rodzaje (*universa genera*) i dzielące je różnice gatunkowe. Można by zatem powiedzieć, iż w jedności istnieje (na sposób jedności) wszystko, co w świecie jest liczne, rozpadając się na indywidua i całości tworzone w rodzajach i gatunkach³⁰.

Słusznie tego powiada Pseudo-Dionizy, że *omnibus omnia sint unita*, w przeciwnym bowiem razie należałoby zakładać np. istnienie dwóch niezależnych od siebie pierwotnych źródeł rzeczywistości: dobra i zła. W takiej wizji świata zło nie byłoby jedynie brakiem dobra i nie tworzyłoby z dobrem jednej całości. Obydwa stanowiłyby dwa nie przystające do siebie „światy”. Dla ludzkiego umysłu jest to jednak nie do przyjęcia: wszystko bowiem, jeśli istnieje, wchodzi z konieczności w relację z innymi rzeczami. Niemożliwe jest więc istnienie *principium* zła, które z natury nie wchodziłoby w jakieś relacje z dobrem. Próba przyjęcia takich założeń prowadziłaby do zniszczenia wszelkiej spójności, a tym samym do zakwestionowania możliwości poznania i prawdy. Właśnie teoretyczne rozważania Akwinaty na temat natury jedności upewniły go co do fałszywości poglądu dualistycznego³¹. Uważa on zatem za konieczne przyjęcie istnienia jednego źródła, które jest dobre i w którym wszystko istnieje we wzajemnej zależności i powiązaniu (*coordinata et unita*). Wykluczenie przez Tomasza możliwości istnienia dwóch całkowicie od siebie niezależnych (*non coordinata*) *principiów* świata sprawia, że zagadnienie całość-część okazuje się kluczowe przy opisie kosmosu, którego elementy, pozostając we wzajemnych relacjach, tworzą hierarchie bytowa³².

VIII. JEDNOŚĆ A ELEMENT

Z kolei wypada przedstawić relację jaka zachodzi pomiędzy pojęciem „jedności” a znanym z tradycji filozoficznej pojęciem „elementu”. „Jedno” jest wedle niego we wszystkim co jest elementarne (*unum est omnium elementatum*). Tomasz podaje definicję elementu, z którą jest on czymś, z czego przede wszystkim (*primo*) jakaś rzecz się składa, co w tej rzeczy się znajduje i nie może ulec podziałowi wedle jakiejś formy (*est autem elementum ex quo componitur aliquid primo et est in eo et non dividitur secundum formam*). We wszystkim zaś, co złożone, jest jakaś mnogość składników. O elemencie we wszelkiej wielości należy więc powiedzieć, że jest jedno, ponieważ element

³⁰ *Dio. 13, 2, 976*: „Unde relinquitur quod unum, in quantum est singulare, in omnibus participatum, singulariter idest indivisibiliter *coaccepit* in se, sicut in principio uno, *omnia* existentia, et *tota omnia*, sicut *universa genera et opposita*, sicut sunt differentia quibus dividitur totum genus”.

³¹ Takie stanowisko nie jest więc jedynie wynikiem jego religijnego zaangażowania. Powyższy przykład jest próbka zjawiska permanentnie obecnego w dziele naukowym Tomasza, polegającego na nakładaniu się religijnych przekonań na jego względnie autonomiczne badania ontologiczno-logiczne.

³² *Por. Dio. 13, 2, 978. Dio. 13, 2, 976*: „Unde relinquitur quod unum, in quantum est singulare, in omnibus participatum, singulariter idest indivisibiliter *coaccepit* in se, sicut in principio uno, *omnia* existentia, et *tota omnia*, sicut *universa genera et opposita*, sicut sunt differentia quibus dividitur totum genus”.

jest czymś zawsze niepodzielnym (*indivisibile*) i jako taki pozostaje w wielości złożenia jedyny (*unum*). „Jedno” jest więc tym, dzięki czemu element jest elementem. Gdyby go nie było, nie mógłby istnieć element jako najprostszy składnik jakiegś całości. Dzięki temu więc, że „jedno” jest możliwe, istnieją elementy dowolnego zbioru, bez jedności nie można by mówić o składnikach jakiegokolwiek kolekcji. Stąd wynika, że „jedno” jest swoistym najprostszym źródłem wszystkiego, co elementarne i przyczyną wszelkich elementów (*unum sit sicut principium elementare omnium elementatorum*)³³.

IX. JEDNOŚĆ BOSKA

Akwinata podziela pogląd Pseudo-Dionizego, iż wszystko, co jest ze sobą połączone (*unita*), zbiega się w jakiegś jednej formie całości³⁴, a owo zjednoczenie dokonuje się wedle wcześniej zamyślonej idei (*secundum aliquam praeexcogitattam speciem*) w umyśle Stwórcy³⁵. Wyraża więc przekonanie, że *unum* (*totum*) świata nie może istnieć bez Bożego *Unum*. Toteż jednoczące działanie Boskiej mocy jest w świecie źródłem przyjaźni i wspólnotowych więzi (*amicita et communio*)³⁶, przy zachowaniu jednak indywidualnych odrębności (*discretio*)³⁷.

Stosowana przez Tomasza zasada antropomorfizacji prowadzi go do wniosku, że forma całości wszystkiego musi być czyjegoś autorstwa, co przypisuje boskiemu umysłowi. Jedność kosmosu musi mieć swe źródło oraz swojego gwaranta. Podobieństwo takiego pochodzenia odnajdujemy w świecie ludzkich wytworów. Aby powstało coś jednego, stanowiącego jakąś całość mającą określony cel, jako ludzki wytwór, z konieczności najpierw musi zaistnieć zamiysł i plan takiej całości (jedności) w umyśle wytwórcy. W analogiczny sposób Boski umysł ustanawia jedność kosmosu. Tego typu egzemplifikacja ma silną wymowę, odsłania bowiem sposób, w jaki pochodzi Akwinata do opisu świata. Podstawowym narzędziem analizy świata jako całości są dla

³³ Por. *Dio. 13, 3, 980*.

³⁴ *Dio. 13, 2, 978*: „Quaecumquae autem uniuntur ad invicem, se habent sicut partes unius totius quod per eorum unionem constituitur. Sic igitur, si omnia omnibus sunt unita, necesse est quod omnia conveniant in uno toto; et sic, omnia participabunt uno, sicut partes participant forma totius. Erit igitur unum, principium omnium”

³⁵ *Dio. 13, 2, 979*: „Quae enim ad invicem sunt unita, non solum conveniunt in una forma totius, sed etiam secundum aliquam unam praeexcogitattam speciem unita esse dicuntur, sicut partes domus quae uniuntur in una forma domus, praeexcogitata ab artifice. Sic igitur, si omnia omnibus sunt unita, non solum conveniunt in una forma totius, sed etiam conveniunt in hoc quod sunt unita omnia secundum unam formam, ab Eo excogitattam qui est Auctor universorum”

³⁶ *Dio. 8, 2, 756*: „Qua inveniatur in rebus, divina virtute; et primo quantum ad ea quae sunt communia omnibus: quorum primum est unitio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus omnia quae sunt unita confirmat ad quamdam amicitiam sui et communionem”

³⁷ *Dio. 8, 2, 756*: „Secundum est discretio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus firmat ea quae sunt discreta ad invicem, ad hoc quod singula secundum propriam rationem et diffinitionem conservet inconfusa et incommixta ad invicem”

niego rezultaty, jakie osiągnąć można w wyniku analizy antropologicznej. W ten sposób w powyższym przypadku wszelkie możliwe działanie, włączając to działanie Boskie, opisywane jest na sposób działania ludzkiego. Mamy do czynienia z wytwórcą i wytwarzaniem, wedle procedury: zamysł, wykonanie, dzieło. Stajemy więc wobec antropomorfizacji opisu natury bytu i ruchu.

Powstaje przy tym pytanie, czy antropomorfizacja jest do zaakceptowania, z punktu widzenia standardów nowoczesnego, nastawionego na krytycyzm paradygmatu naukowości? Wydaje się, że tak. Wiedza ludzka bowiem zawsze pozostanie ludzką, operować więc będzie w świecie zewnętrznym wyłącznie przy użyciu ludziom dostępnych kategorii. Z kolei idei naukowości, jakiej Tomasz hołdował, polegającej na konstrukcji wiedzy pewnej, jako rezultatu aplikacji praw logiki, trudno zarzucić błędność metodologiczną, co w koniunkcji z usprawiedliwionym brakiem innych propozycji merytorycznych w opisie prowadzi do konkluzji o poprawności naukowych poczynaniach Tomasza w świecie współczesnych wymagań naukowości.

Z kolei nasuwa się pytanie, czy przedstawione tu analizy Akwinaty wprowadzają koniecznościową zależność natury świat, wyrażającej się w jej właściwości wiązania się (składania) wszystkiego z wszystkim, od istnienia Boskiego umysłu? Owo składanie się niewątpliwie jest własnością uniwersalną kosmosu, której powszechność ma status konieczności logicznej, jak wynika z nawet fragmentarycznie przeprowadzonej tu analizy pojęcia bytu. Powyższe pytanie można by sformułować jeszcze inaczej: czy możliwe jest do pomysłenia *unum* świata bez Boskiego *Unum*? Wydaje się, że nie ma żadnej przeszkody, wystarczy zrezygnować z pojmowania świata jako wytworu. Byłoby to z gruntu obce myśli Tomasza, jednak teoretycznie dopuszczalne, z uwagi na redukcyjny charakter tych wnioskowań³⁸. Przedstawiane w tym momencie rozważania Tomasza są opisem teologicznym i trudno byłoby potraktować je jako dowód konieczności istnienia Boga.

Świat w wizji Tomasza zawiera się w granicach, których źródłem i ostatecznym kresem jest Boska transcendencja. Stąd analiza sposobu przypisywania Bogu pojęć wytwarzanych przez człowieka powinna odsłaniać ostatecznie granice naszego możliwego poznania. Spekulacje na ten temat są z punktu widzenia metodologicznego, a więc zawieszającego rozstrzygnięcie przedmiotowe, próbą symulacji tego w odniesieniu do rzeczywistości, do której z definicji odnieść ich się nie da, są więc próbą symulacji tego, co mogłoby stać się z naszym aparatem poznawczym gdybyśmy przyjęli, że odnosimy go do przedmiotu dla niego z definicji nieosiągalnego. W ten sposób postępuje Dionizy przypisując poszczególne imiona Boga.

Św. Tomasz nader wnikliwie rozważa różnice między jednością przypisywaną Bogu a jednością przynależną Jego stworzeniom³⁹. Istnieją jego

³⁸ Wnioskowanie redukcyjne to rozumowanie biegnące w odwrotnym kierunku do wnioskowania dedukcyjnego, zob. m.in. Z. Z i c m b i ń s k i, *Logika praktyczna*, PWN, Warszawa 1984, s. 130-178.

³⁹ Por. *Dio. 13. 3. 982*.

zdaniem dwa powody, dla których nazwę „jedność” przypisujemy Bogu. Najpierw dlatego, że właśnie taki jest On sam w sobie, albowiem jedność oznacza nie składanie się z części (*impartibilitas*): jednym jest byt, który się nie dzieli. Jednak tego typu niepodzielność rzeczy jest dwojakiego rodzaju. Jedne z nich, pozostając czymś jednym, mogą – przy zmianie okoliczności – ulec podziałowi. Są to wszelkiego rodzaju przedmioty rozciągnięte, np. dom czy linia. Są zaś takie przedmioty, które pozostają czymś jednym i nigdy nie będą mogły ulec podziałowi, np. jedność czy punkt. O takich nie mogących nigdy ulec podziałowi przedmiotach możemy powiedzieć nie tylko, że są jedne, lecz także iż są proste (*simplex*). Tak więc w odniesieniu do Boga obowiązują obydwa rodzaje niepodzielności, jest On bowiem Kimś jednym, który ani aktualnie, ani w możności nie może ulec jakimkolwiek podziałowi⁴⁰.

Akwinata ukazuje też drogę prowadzącą ku poznaniu Boskiej jedności. Możliwe jest ono dzięki odwróceniu się (*convertamur*) od różnych przejawów jedności w świecie (wszelka bowiem bytowość uczestniczy w jednym) ku temu, co prawdziwie i ostatecznie jest Jednym, tzn. ku Bogu. A taki to zwrot jest rodzajem ruchu, który u swego początku oznacza nakierowanie się na Bożą *Simplicitas*, u kresu zaś staje się jakby przemianą (*convertere*) w ową Boską Jedność. Należy więc podkreślić, że znaczenie terminu *convertere* może pokrywać się ze znaczeniem słowa „miłość”: opis obydwu zawiera istotne wspólne elementy. Boże *Unum*, jak wielokrotnie powtarza Tomasz, nosi znamiona bycia przyczyną wszelkiej możliwej jedności (*est de ratione unius causalitas*), co oczywiście implikuje jej pierwszeństwo (*prioritas*)⁴¹.

Źródłowy charakter i zarazem odrębność Boskiego *Unum* wyznacza zatem jego bycie: a) przed wszelkim stworzeniem; b) przed wszelką wielością; c) przed wszelką częścią i całością; d) przed wszelką granicą i jej brakiem (powstaniem granicy i jej zniesieniem, tj. nieskończonością). Wtórne wobec „jedności” pojęcia „kresu” czy „granicy” (*finis, terminus*) nie odnoszą się jednoznacznie do Boga, który jest całkowicie spoza tego świata. I choć nie sposób przypisać Stwórcy żadnego z atrybutów stworzonego świata, to jednak można stwierdzić, że każdy z nich (w tym także owa „skończoność-granica-kres”) źródłowo wywodzi się z Boga. On bowiem nie tylko wyznacza naturalne granice temu, co takie granice winno posiadać, lecz decyduje także i o tym, że coś, co musi zawierać się w jakichś granicach, w ogóle istnieje. Otóż nawet

⁴⁰ *Dio. 1, 2, 55*: „Contingit autem aliqua non dividi in actu, quae dividuntur in potentia, quorum utrumque potest dici unum, sed non simpliciter. Alizuid vero est indivisum non solum actu, sed etiam potentia, ut unitas et punctus; et haec possunt dici non solum unum, sed etiam simplicia. In Deo autem utraque indivisibilitas consistit, quia non dividitur actu nec potentia; et ideo signanter dicit: *propter simplicitatem et unitatem* et addit: *supernaturalis impartibilitatis*, quia nulla simplicitas aut unitas naturalium rerum, divinae simplicitati et unitati comparari potest”.

⁴¹ Zob. *Dio. 13, 3, 988*. Por. M.A. K r a p i e c, *Struktura aktu miłości*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6 (1960), z. 1-2, s. 142-143.

istnieje stworzone, które wydaje się nie mieć granic (jako że odnosi się do wszelkiego bytu), w zestawieniu z istnieniem niestworzonym jest nacechowane brakiem i posiada własne zdeterminowanie⁴².

Autor *Komentarzy do «De divinis nominibus»* wskazuje, iż Boskie Jedno jako przyczyna wszystkiego poprzedza wszelkie byty stworzone, a zarazem jest z nimi równoczesne (*simul cum omnibus*); w swej wieczności zawiera bowiem trwanie wszystkiego i wszystko przekracza. Istnieje ponad wszystkim (*superexistens*), także ponad wszelką jednością znajduwaną w stworzeniach, której to jedności jest sprawcą⁴³. Jak już wspomniano, jedność wszystkiego, co jednostkowe, Akwinata przypisuje rzeczom właśnie ze względu na ponad-wzniosłość Boskiej prostoty. W niej to jest zgromadzony (*aggregata*) i ponad-wzniosłe zjednoczone wszelki byt stworzony, bytując tam jednostkowo (a więc niepodzielnie) oraz na sposób nie swój własny, lecz Boski, czyli ponadsubstancjalnie⁴⁴.

Za Pseudo-Dionizyem⁴⁵ powiada Tomasz, że *unum existens*, a więc takie, które zawiera się w świecie rzeczy stworzonych, jest przeliczalne (*numerabile*), inaczej mówiąc – ujmowalne liczbowo. Można by zatem powiedzieć, iż w jego opinii kwantytatywności należy do najbardziej pierwotnych i powszech-

⁴² *Dio. 13, 3, 989*: „Dicit ergo primo quod oportet nos laudare totam et unam Trinitatis Deitatem unitive, idest secundum rationem unius, ita quod convertamur a multis creaturis quae participant unum, ad id quod vere unum est, scilicet Deum; et haec conversio fit in nobis virtute divinae Unitatis: dum enim consideramus quod divina Unitas est virtuosior omni unitate, omnia relinquentes, in ipsam convertimur. Et quia dixerat quod oportet unam Deitatem laudare unitive quid hoc importet exponit subdens: scilicet omnium causam. Est enim de ratione unius causalitas, un supra dictum est [442, 975], similiter etiam prioritatis, unde subdit; unum, quod est ante omne unum creatum et ante omnem multitudinem et ante omnem partem et totum, de quibus supra dictum est quod participant unum; et iterum est ante omnem diffinitionem et infinitatem oppositum ad interminabilitatem: finis enim et terminus ad rationem unius pertinere videntur. Unumquodque enim in quantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed

unum quod est Deus est ante omnem finem et terminum et opposita eorum et est causa terminations omnium et non solum existentium, sed est etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praccogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens”.

⁴³ *Dio. 13, 3, 990*: „Et ipsum Unum divinum est causa omnium et non solum particularium entium, sed etiam omnium totorum, idest entium universalium et est simul cum omnibus et ante omnia, quia scilicet sua aeternitate continet omnium durationes et excedit; et est super omnia sublimitate suae naturae et singulariter sua celsitudine ab omnibus separatum existens: et cum sit unum supersubstantiale, Ipse est super ipsum unum existens, idest super unum creatum, quod in existentibus creatis invenitur”.

⁴⁴ *Dio. 13, 3, 984*: „Et sic attribuit singulis unitatem propter excellentem simplicitatem divinum. In qua quidem simplici unitate omnia, sicut in causa, sunt aggregata et supereminenter unita singulariter, idest indivisibiliter et omnia praexistunt in ea, non per modum proprium, sed per modum ipsius Dei, scilicet supersubstantialiter”.

⁴⁵ *Div. nom., r 13, # 3, nr 451*: „Quoniam existens unum quod est in existentibus numerabile est; numerus autem essentia participat; supersubstantiale autem unum et existens unum et omnem numerum terminat et ipsum est unius et numeri et omnis existentis principium et causa et numerus et ordo”.

nych atrybutów tego, co stworzono. Ogólniej ujmując zagadnienie, należałoby stwierdzić, że każda rzecz stworzona przynależy do jakiegoś porządku, czyli do jakiegoś zbioru, którego jest elementem; każda przeto wobec innej pozostaje w pewnej relacji ilościowej. Tak rozumiana liczba uczestniczy w istocie rzeczy, jest bowiem rodzajem dla bytu (*species entis*). Podobnie jak cechy bycia zwierzęciem i zarazem bytem rozumnym wyznaczają zbiór przedmiotów, o których orzeka się, iż są ludźmi, tak możliwość orzekania o czymś jakiejś liczby wyznacza jej przynależność do rodzaju rzeczy istniejących⁴⁶. Natomiast w orzekaniu o Bogu trzeba wykluczyć, iżby był On w jakiegokolwiek relacji ilościowej (*resp.* liczbowej) ze światem i przez to uczestniczył w istocie jakichś rzeczy (*quod Deus est, non connumeratur alteri nec participat essentia*), gdyż to właśnie dzięki Niemu zarówno stworzenie, jak i liczba w stworzeniu, nabiera swych granic i treści (*dat terminationem propriae rationis et uni creato et numero*). Boskie Jedno jest bowiem dla *unum* stworzonego: a) źródłem – bo jest przed wszystkim; b) przyczyną – gdyż z Niego wszystko pochodzi; c) liczbą – ponieważ jest miarą (*mensura*) wszystkiego; d) porządkiem – bo wszystkim kieruje w swej mądrości. Toteż formuła *ante omnia* stanowi podstawę orzekania o Bóstwie.

Akwinata przestrzega, iż mówienie o Bogu, że jest „jeden”, czy że jest „Trójcą”, bynajmniej nie oznacza, iż chodzi tu o jedność bądź troistość znaną z naturalnego poznania świata stworzonego. Albowiem nie tylko dla ludzi, lecz także dla aniołów, Boska Jedność i Troistość, taka, jaką jest sama w sobie, pozostaje niedostępna. I dlatego Pseudo-Dionizy słusznie odwołuje się do tych imion, kiedy wychwala „ponad-jedność Boga” (*superunitas*), czyli wyniesienie Boskiej Jedności (*excellencia unitatis Eius*), która istnieje ponadistotowo (*superssentialiter existit*)⁴⁷. Wyklucza to oczywiście takie rozumienie orzeczników „jeden” i „potrójny”, jakie jest nam znane z obserwacji rzeczy stworzonych, gdyż żadna monada, żadna troistość i ogólnie – żadna liczba, nie odsłoni i nie wyrazi adekwatnie tego, co pozostaje zakryte w ponad-wzniosłej Boskości, która wobec wszelkiego stworzenia ponad-istnieje ponad-substancjalnie (*occultum superexcellens Deitatis, quae supersubstantialiter superexistit omnibus*). Innymi słowy, istota Boża znajduje się jakby na pustkowiu

⁴⁶ *Dio. 13, 3, 991*: „Assignat rationem praemissi ordinis, quare scilicet unum, quod est Deus, est ante ipsum unum creatum et ante omnia alia; et dicit quod, hoc ideo est, quia *unum existens, quod est* in genere creaturarum, est numerabile, idest quaedam pars numeri: omne enim quod est unum in creaturis connumeratur alteri cum quo convenit aut specie aut genere aut in aliquo ordine; sed *numerus participat essentia*, cum sit quaedam species entis; unde, per consequens, unum quod est in rebus creatis, participat *essentia*. Sed *Unum supersubstantiabile*, quod Deus est, non connumeratur alteri nec *participat essentia*, sed dat terminationem propriae rationis et uni creato et numero, atque ipsum est *principium et causa et numerus et ordo* unis creati et numeri et universaliter omnis entis; dicitur autem esse *principium* omnis entis, prout et *ordo* unis creati et numeri et universaliter omnis entis; dicitur autem esse *principium* omnis entis, prout est ante omnia; *causa* autem, secundum quod ab Ipso omnia procedunt; *numerus* autem, secundum quod est *mensura* omnium, unicuique proprium modum statuens; *ordo* autem est omnium, secundum quod omnia sua sapientia ordinat”.

⁴⁷ *Dio. 13, 3, 991-992*.

i na bezdrożach (*in inviis*), poza wszelkimi ścieżkami, na które jest w stanie wkraczać umysł ludzki⁴⁸.

Powyższe rozważania uzupełnia Tomasz ważnym stwierdzeniem, że wszystkie nasze wypowiedzi na temat Jedności Boskiej można też odnosić do orzekania o Boskiej Całości. Według niego więc, Boże *Unum* i Boże *Totum* są terminami równoważnymi⁴⁹.

Tadeusz Bartoś OP – ks.

The Unity of God in the light of the theory of the totality and part in the Thomas Aquinas Commentary to «De divinis nominibus»
by Ps. Dionysius Areopagite.

Summary

A theory of the „totality and part” plays an important role in Thomas Aquinas writings. This theory is specially connected with his way of applying logic that creates a high level of generality, characteristic for Aquinas methodology. There are two types of the totality: „totalitas quidditatis”, that has a modern equivalent, *sci. abstract set*, and „totalitas quantitatis”, with his equivalent: *aggregate*. The theoretical source for theory of the „totality and part” is a notion of „unity”. A unity is considered as a cause of all beings, and that is why identified with God. As such God’s Unity is a result of negation of every sort of partition, which is characteristic feature of all created being.

Tadeusz Bartoś

⁴⁸ *Dio. 13, 3, 993*: „ Et quamvis intendamus in Deo laudare *super-unum et deigenum* (##) *Eius, nomine Unitatis et Trinitatis, hoc retinendum est quod nulla monas, idest unitas aut trinitas neque universaliter quicumque numerus aut quaecumque unitas sive quaecumque fecunditas neque quodcumque aliud quod a quocumque entium creatorum naturaliter cognoscatur, educit, idest manifestat et perfecte exprimit illud occultum superexcellens Deitatis, quae supersubstantialiter superexistit omnibus. Quod quidem dico occultum non propter sui defectum, sed quia existit supra omnem et rationem humanam et mentem angelicam. Et quia voce exprimuntur ea quae ratione vel mente capiuntur, ideo subdit quod illius occulti quod est super mentem et rationem, nec potest esse nomen simplex neque sermo compositus, exprimens ipsum ut in se est, sed in inviis est segregatum. Et loquitur ad similitudinem sensibilibus rerum, in quibus ea sunt occulta hominibus, quae sunt posita extra vias per quas homines transeunt. Ita et essentia Deitatis est occulta, quia est praeter omnes vias, quas ratio aut mens creata excogitare potest”.*

⁴⁹ *Dio. 2, 1, 113*: „Totum autem hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur, sic enim Deitati congruere non posset, utpote Eius simplicitati repugnans, sed prout secundum Platonicos totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus; utpote si dicamus quod domus, quae est in materia, est totum ex partibus et quae praexistit in arte aedificatoris, est totum ante partes. Et in hunc modum tota rerum universitas, quae est sicut totum ex partibus, praexistit sicut in primordiali causa in ipsa Deitate; ut sic, ipsa Deitas Patris et Filii et Spiritus Sancti, dicatur tota, quasi prae-habens in se universa”