

BARTŁOMIEJ KOŁODZIEJCZYK

„EST DEUS OMNINO SIMPLEX?":
PROSTOTA BOGA W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU*

WSTĘP

Kim jest i jaki jest Bóg? Co możemy o Nim wiedzieć? Jak Go opisać? Przez wieki te pytania stawiali sobie zarówno prości, pobożni ludzie, jak i wielcy teologowie. Ze strony tych ostatnich często padającą na nie odpowiedzią była teza, że „o Bogu nie możemy wiedzieć, czym jest, lecz tylko, czym nie jest”. Takie słowa powtarza za Janem Damasceńskim św. Tomasz z Akwinu¹. W ten sposób Doktor Anielski wpisuje się w długą tradycję pojmowania Stwórcy jako radykalnie odmiennego od stworzeń. Jego zdaniem niczego nie można orzec w jednakowym znaczeniu zarówno o Bogu, jak i o Jego dziełach. Nawet kiedy mówimy, że Bóg istnieje, to nie orzekamy o nim dokładnie tego samego, co mówimy, gdy stwierdzamy, że pewne stworzenie istnieje². Atrybutem, który szczególnie jaskrawo uwidacznia różnicę między Stwórcą a stworzeniami, jest prostota Boga. Wszystkie przedmioty znane nam z doświadczenia mają metafizyczne składniki. Bóg zaś, jako zupełnie odmienny, nie wykazuje żadnego złożenia — jest całkowicie prosty.

Mgr BARTŁOMIEJ KOŁODZIEJCZYK — Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Zakład Ontologii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 33-332 Kraków; e-mail: barko89@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6818-2056>.

* Dziękuję Panu Profesorowi Jackowi Wojtysiakowi za liczne wnikliwe komentarze dotyczące treści tej pracy oraz za udostępnienie potrzebnej i zajmującej literatury.

¹ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, I, q. 2, a. 2, arg. 2, przeł. Gabriela Kurylewicz i in. (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 38.

² Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 7, a. 7, resp., przeł. Magdalena Bieniak-Nowak i in., (Ad Fontes, 17), t. IV: *O prostocie Bożej istoty; o tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. Mateusz Przanowski OP i Jan Kielbasa (Kęty, Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki — Instytut Tomistyczny, 2010), 211–213.

W starożytności i średniowieczu stanowisko głoszące, że Bóg jest prosty, leżało w centrum chrześcijańskiej doktryny Boga. Przyjmowali je najznakomitsi teologowie, tacy jak św. Augustyn, Boecjusz czy św. Anzelm z Canterbury. Na Soborze Watykańskim I zostało ono uznane za element nauki Kościoła. Dziś wysuwa się pod jego adresem silne zarzuty, a filozofowie teistyczni podzielili się na dwa obozy: przeciwników i zwolenników tej koncepcji. Prostota Boga intryguje i budzi kontrowersje. W kręgu współczesnych analitycznych filozofów chrześcijańskich stanowi ona kwestię żywo dyskutowaną³.

W tej pracy zajmę się zagadnieniem prostoty Boga w ujęciu św. Tomasza. Na początku omówię definicję prostoty u Akwinaty, by następnie przedstawić motywacje, jakie skłaniały go do przyjęcia stanowiska, że Bóg jest całkowicie prosty⁴. Argumenty te mają często skrótową postać i zawierają pewne niejasności, w związku z tym postaram się nadać im precyzyjną formę i wyjaśnić pojawiające się wątpliwości. Podejmę również próbę oceny konkluzywności tych argumentów, a co za tym idzie — uzasadnienia, jakim dysponujemy, by przyjąć rozważaną doktrynę.

1. DEFINICJA PROSTOTY BOGA

W dojrzałej myśli św. Tomasza prostota Boga zajmuje uprzywilejowane miejsce wśród Boskich atrybutów. W *Sumie teologii* przechodzi on do omawiania prostoty od razu po wykazaniu istnienia Boga. Dopiero w dalszej kolejności rozpatruje Bożą doskonałość, dobroć, nieskończoność oraz inne atrybuty, a fundamentalna teza o Bożej prostocie nadaje strukturę tym rozważaniom.

Akwinata postrzega Boga jako byt całkowicie prosty. Jakże dokładnie znaczenie nadaje temu wyrażeniu? Prostotę należy tutaj rozumieć jako zaprzeczenie złożoności. Byt prosty to taki, który nie ma żadnych części czy

³ Zob. np. Brian LEFTOW, „Is God an Abstract Object?”, *Noûs* 24 (1990): 581–598; Jeffrey E. BROWER, „Simplicity and aseity”, w: *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, red. Thomas Flint i Michael Rea, New York: Oxford University Press, 2009, s.105–128; William E. MANN, „Divine Simplicity”, *Religious Studies* 18 (1982): 451–471; Alvin PLANTINGA, *Does God Have a Nature* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980); Nicolas WOLTERSTORFF, „Divine simplicity”, *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion* (1991): 531–552.

⁴ W polskiej literaturze historię i systematyzację zagadnienia prostoty Boga w kontekście dzieła św. Tomasza przedstawia Mateusz Przanowski OP w: *Wprowadzenie do kwestii VII: O prostocie Bożej istoty* — zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV, 5–62.

składników⁵. Można więc mówić o różnych rodzajach prostoty, w zależności od tego, jakich składników bytu brak rozważamy. W kwestii trzeciej pierwszej części *Sumy teologii* Akwinata wyróżnia siedem różnych rodzajów prostoty i argumentuje, że każdy z nich przysługuje Bogu. Są to:

1. Brak złożenia z części cielesnych.
2. Brak złożenia z formy i materii.
3. Brak złożenia z podłoża (*suppositum*) i jego istoty lub natury⁶.
4. Brak złożenia z istoty i istnienia.
5. Brak złożenia z rodzaju i różnicy.
6. Brak złożenia z podmiotu (*subiectum*) i przypadłości.
7. Brak jakiegokolwiek złożenia, czyli całkowita prostota.

Dominikański teolog uważa ten podział za wyczerpujący. Nie ma żadnego innego możliwego sposobu, w jaki byt mógłby być prosty⁷.

Przechodzę teraz do omówienia poszczególnych rodzajów złożenia, odpowiadających kolejnym rodzajom prostoty. Jako pierwsze Tomasz wyróżnia złożenie z części cielesnych. Byt wykazuje takie złożenie, gdy ma materialne części znajdujące się w różnych obszarach przestrzeni. Przysługuje więc ono dowolnemu rozciągłemu obiektowi.

Zrozumienie kolejnych rodzajów złożenia wymaga pewnych uprzednich wyjaśnień. Zaczynam od złożenia z materii i formy⁸. Pojęcia te wprowadził Arystoteles w pierwszej księdze *Fizyki*, analizując zmianę jednego obiektu w inny. Rozważmy taką zmianę na przykładzie. Powiedzmy, że woskowa świeca zostaje stopiona do postaci płynnej, w tej postaci otrzymuje kształt psa, następnie wosk stygnie i przyjmuje na powrót postać ciała stałego. Na

⁵ Nie wydaje się, żeby w jakimkolwiek swoim dziele Akwinata określał wprost, co to znaczy, że byt jest — pod jakimś względem — prosty. W wielu jednak miejscach używa nazw ‘prostota’ i ‘brak złożoności’ zamiennie — zob. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 7, a. 1, t. IV, s. 68–83; *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, I, c. 18, przeł. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, (Biblioteka Christianitas: najważniejsze książki chrześcijaństwa, 14), t. I (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2003), 60–62; *ST*, I, q. 3, a. 7, 56–58. W całej tej pracy przez słowo ‘część’ należy rozumieć część właściwą, czyli taką część, która nie jest całością.

⁶ Przyjmuję, że słowa ‘natura’ oraz ‘istota’ mają to samo znaczenie.

⁷ Św. Tomasz ujawnia to przekonanie w artykule 7 omawianej kwestii, gdzie pisze: „skoro w Bogu nie ma złożenia części ilościowych, ponieważ nie jest ciałem, ani złożenia materii i formy, ani natura i podmiot nie są w Nim czymś innym, ani też nie jest czymś innym istota i istnienie, ani nie ma w Nim złożenia rodzaju i różnicy, ani podmiotu i przypadłości, wobec tego jest oczywiste, że Bóg w żaden sposób nie jest złożony, lecz jest całkiem prosty”. *ST*, I, q. 3, a. 7, przeł. Gabriela Kurylewicz i in. (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 56–57.

⁸ Nie wprowadzam tutaj rozróżnienia na formę substancjalną i przypadłościową, ponieważ nie jest ono konieczne na potrzeby tej pracy.

początku tego procesu istniała świeczka, na końcu natomiast istnieje figurka psa. Wosk jest materią obu tych bytów⁹. Formą pierwszego z nich jest kształt świecy, a formą drugiego — kształt psa¹⁰. W przypadku fizycznych bytów nieożywionych można więc uznać, że ich materia jest po prostu pewną grupą cząstek elementarnych, a ich forma — kształtem. Dla innych jednak rodzajów bytów sprawy komplikują się. Nie ma w tej pracy miejsca na wdawanie się w zawłość związane z pojęciami formy i materii, niech więc wystarczą takie robocze definicje: materia to ten składnik bytu, który trwa pomimo zmiany tego bytu w inny; forma to ten składnik bytu, który wyjaśnia, jakiego rodzaju obiektem jest pewien byt (że jest — na przykład — świecą albo figurką, albo małą)¹¹. Byt złożony jest z materii i formy wtedy, gdy posiada oba te składniki i żaden z nich nie jest identyczny¹² z drugim.

Trzeci rodzaj złożenia dotyczy podłoża i natury (równoważnie: istoty), którą ono posiada. Dla wyjaśnienia tych terminów pomocne jest wprowadzenie pojęcia gatunku. Można je rozumieć jako w przybliżeniu synonimiczne z pojęciem odmiany, typu czy klasy. Rzeczy¹³ należą do gatunków, takich jak: człowiek, drzewo, mebel itp. W ujęciu Eleonory Stump dla Akwinaty natura danej rzeczy to te jej cechy, które są charakterystyczne dla reprezentowanego przez nią gatunku — cechy posiadane przez wszystkich przedstawicieli tego gatunku¹⁴. Natura jest nadawana każdej substancji przez jej formę. Ta eksplikacja czyni pojęcie natury zrozumiałym. Niestety nie jest ona pomocna w przypadku refleksji nad Bogiem — zdaniem św. Tomasza

⁹ Nie wprowadzam również rozróżnienia na materię pierwszą i drugą, można jednak dodać, że w filozofii scholastycznej wosk jest rodzajem materii drugiej.

¹⁰ Utożsamienie formy z kształtem w tym przypadku jest pewnym uproszczeniem. Dla większej dokładności należałoby powiedzieć, że forma tych obiektów to nie tylko ich kształt, ale również konfiguracja ich cząstek oraz własności tych cząstek, odpowiadające za to, w jaki sposób te obiekty się zachowują (na przykład za to, że topią się w wysokiej temperaturze).

¹¹ Zob. Jeffrey E. BROWER, *Matter, Form and Individuation*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Eleonore Stump i Brian Davies (Oxford, New York: Oxford University Press, 2012), 85, 87.

¹² Terminów 'identyczność' i 'tożsamość' używam zamiennie, rozumiejąc przez nie taką relację, w jakiej dowolny byt pozostaje do siebie samego i w której nie pozostaje do żadnego innego bytu. Mówiąc prościej: *a* jest identyczne (tożsame) z *b* oznacza tyle, że *a* jest tym samym, co *b*.

¹³ Słowa 'rzecz' używam w szerokim znaczeniu, zamiennie ze słowem 'obiekt', ale nie zamiennie ze słowem 'byt'. Tak więc na przykład ludzie są rzeczami, a brązowość mojego biurka jest bytem, ale nie rzeczą. 'Rzecz' (albo 'obiekt') oznacza zatem mniej więcej to samo, co 'substancja' w słowniku św. Tomasza. Znaczenie obu tych nazw jest jednak nieco inne — Akwinata nie nazwałby, na przykład, krzesła substancją.

¹⁴ Zob. Eleonore STUMP, *Aquinas*, London (New York: Routledge, 2003), 47. Historyczna adekwatność tego ujęcia warta jest rozważenia i może budzić wątpliwości, nie będę jednak w tej pracy wdawał się w komentowanie trafności tej rekonstrukcji, jako że nie ma to przełożenia na dalsze analizy i wnioski.

Bóg nie należy bowiem do żadnego gatunku. Najlepiej więc przytoczyć słowa samego Doktora Anielskiego, który w *De ente et essentia* charakteryzuje istotę jako „to, na co wskazuje definicja danej rzeczy”¹⁵ lub też „to, co ujmujemy w definicji”¹⁶. Byt złożony jest z podłoża i natury, gdy czym innym jest to, co posiada naturę (czyli podłoże), a czym innym sama jego natura. Wszystkie przedmioty znane nam z doświadczenia podlegają temu złożeniu — na przykład ja jestem czym innym niż moje człowieczeństwo.

Charakterystyczną cechą metafizyki św. Tomasza jest akcent położony na występujące w bytach złożenie z istnienia i istoty, czyli czwarte spośród rozważanych tutaj złożzeń. Istnienie danej rzeczy jest takim jej metafizycznym składnikiem, który, dodany do jej istoty, urzeczywistnia tę rzecz. Słowami Akwinaty, istnienie rzeczy „jest tym, dzięki czemu bytuje ona samoistnie w porządku natury”¹⁷. Peter Weigel przybliżył pojęcie istnienia w następujący sposób:

Akwinata sprzeciwiłby się pomysłowi, że istnienie rzeczy to po prostu fakt, że taka i taka rzecz istnieje i nie jest ono niczym konstytutywnym dla jednostki. Akwinata rozumie aktualne istnienie czegoś jako metafizyczny składnik sam w sobie. Pełni on wyjątkową funkcję bycia *aktualnością* istoty¹⁸.

Byt składa się z istoty i istnienia, gdy te dwa jego składniki nie są z sobą identyczne.

Jak napisałem wyżej, św. Tomasz uznawał, że rzeczy należą do gatunków. W słowniku filozofii scholastycznej pojęcie to związane było nierozdzielnie z pojęciem rodzaju. Rodzaj jest w pewnym sensie odwrotnością gatunku¹⁹. Najłatwiej wyjaśnić to na przykładach. Roślina jest gatunkiem ciała

¹⁵ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Byt i istota*, c. 2, przeł. Władysław Seńko, (Ad Fontes, 10) (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009), 39.

¹⁶ Ibidem, 43.

¹⁷ Ibidem, 73. Te słowa Tomasz wypowiada w odniesieniu do rzeczy stworzonych przez Boga. Nie dotyczą one samego Boga.

¹⁸ Peter WEIGEL, *Aquinas on Simplicity: an Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology* (Bern: Peter Lang, 2008), 88: „Aquinas would oppose the idea that the existence of a thing is just 'the fact that such and such a thing exists' and fails to be anything constitutive of an individual. Aquinas understands the actual existence of something as a metaphysical constituent in its own right. It serves the unique function of being the *actuality* of the essence”. Wszystkie tłumaczenia z angielskiego są moje (B.K.).

¹⁹ Niniejszy akapit jest jedynym miejscem w tej pracy, w którym pojęcia rodzaju używam zgodnie z jego rozumieniem scholastycznym. W innych częściach pracy będę to pojęcie rozumiał tak, jak jest ono rozumiane w języku potocznym. W języku potocznym powiemy, że instrument dęty jest rodzajem instrumentu muzycznego. Filozof scholastyczny powiedziałby, że to instrument muzyczny jest rodzajem instrumentu dętego.

ożywionego. Ciało ożywione natomiast jest rodzajem (dla) rośliny. Bóbr to gatunek zwierzęcia. Zwierzę zaś jest rodzajem (dla) bobra. W ogólności, jeśli g jest gatunkiem r , to r jest rodzajem (dla) g . Jak stwierdził Arystoteles, definicja gatunku musi podawać jego rodzaj oraz tzw. różnicę gatunkową — cechę odróżniającą przedstawicieli tego gatunku od przedstawicieli innych gatunków tego samego rodzaju²⁰. Poprawną więc definicją człowieka może być na przykład formuła „zwierzę rozumne”. Definicja ta jest trafna, ponieważ człowiek jest gatunkiem zwierzęcia, a tym, co odróżnia ludzi od innych zwierząt, jest rozumność. Byty złożone są z rodzaju i różnicy wtedy, gdy należą do jakiegoś rodzaju, a przy tym mają pewną specyficzną dla nich cechę, która odróżnia ich od innych bytów tego rodzaju.

Przedostatnie złożenie rozpatrywane przez św. Tomasza to złożenie z podmiotu i przypadłości. Przypadłości to te własności, które dany byt może otrzymywać i tracić, pozostając wciąż tym samym bytem²¹. Podmiot natomiast jest tym, w czym owe własności się znajdują. Na przykład mój kubek jest brązowy i waży pięćdziesiąt gramów. Ma więc cechy brązowości i posiadania masy pięćdziesięciu gramów. Mogę jednak pomalować go na niebiesko, wskutek czego straci on obie te własności (farba zmieni jego kolor oraz masę). Jego określony kolor i masa są więc przypadłościami kubka. Czym innym jest oczywiście kubek jako podmiot posiadający te własności.

Jeśli pewien byt nie wykazuje żadnego z sześciu rodzajów złożzeń, które omówiłem powyżej, to byt taki jest całkowicie prosty (*omnino simplex*) — nie ma w nim żadnego złożenia. Niewątpliwie taki byt, jeśli istnieje, jest czymś bardzo tajemniczym, czymś nie tylko nieznanym z codziennego doświadczenia, ale również trudnym w ogóle do pomyślenia. Takim właśnie bytem jest, według św. Tomasza, Bóg. Bóg nie ma części cielesnych²², jest samą formą bez domieszki materii²³, jest On tym samym, co Jego natura²⁴, Jego istota jest tym samym, co Jego istnienie²⁵, nie należy On do żadnego

²⁰ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, ks. VII, 1037b, w: IDEM, *Dziela wszystkie*, t. 2, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1990), 738: „w definicji występuje tylko tzw. pierwszy rodzaj i różnica”.

²¹ Zob. STUMP, *Aquinas*, 47.

²² ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I, q. 3, a. 1, resp. (s. 45): „Bóg w żaden sposób nie jest ciałem”.

²³ Ibidem, a. 2, resp. (s. 48): „Bóg [...] jest więc formą ze swej istoty i nie jest złożony z materii i formy”.

²⁴ Ibidem, a. 3, resp. (s. 49): „Odpowiadam, że Bóg jest tym samym, co Jego istota, czyli natura”.

²⁵ Ibidem, a. 4, resp. (s. 51): „Jest zatem niemożliwe, by w Bogu czymś innym było Jego istnienie, a czymś innym Jego istota”.

rodzaju, nie posiada różnicy gatunkowej²⁶ ani nie jest podmiotem żadnych przypadłości²⁷. To właśnie znaczy twierdzenie św. Tomasza, że Bóg jest prosty.

2. ARGUMENTY NA RZECZ PROSTOTY BOGA

Co motywuje Doktora Anielskiego do przypisania Bogu tak wyjątkowego atrybutu, jakim jest całkowita prostota? Aby to ustalić, trzeba cofnąć się do drugiego artykułu *Sumy teologii*. Akwinata podaje w nim pięć dróg, czyli pięć rozumowań pozwalających stwierdzić istnienie Boga. Bóg zostaje przy tym utożsamiony z pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy²⁸. Pojęcie pierwszej przyczyny wymaga niewątpliwie wyjaśnienia. Przyczynę pewnej rzeczy należy tu rozumieć jako dowolny czynnik, który wyjaśnia tę rzecz, to jest wyjaśnia fakt jej istnienia oraz to, że jest ona taka, jaka jest²⁹. Pierwsza przyczyna wszystkich rzeczy jest więc bytem, który nie ma żadnego wyjaśnienia poza samym sobą i który sam stanowi wyjaśnienie dla wszystkich rzeczy poza nią samą. Utożsamienie Boga z pierwszą przyczyną³⁰ stanowi u św. Tomasza zasadniczą przesłankę argumentów na rzecz prostoty Boga. Według Petera Weigla argumenty te można podzielić na cztery typy:

1. Złożenie zawiera w sobie potencjalność (możliwość), a tej nie ma w Bogu.
2. Rzecz złożona jest naturalnie późniejsza niż jej części składowe, a nic, co dotyczy pierwszej przyczyny, nie jest pochodne.
3. Każda rzecz złożona wymaga twórcy, który jednoczy jej składniki, a Bóg nie ma żadnej wcześniejszej przyczyny.
4. Dobro lub doskonałość bytu złożonego pochodzi od jego składników, a to nie może być prawdą, gdy mowa o pierwszej przyczynie³¹.

²⁶ Ibidem, a. 5, resp. (s. 54): „Z tego wynika, że Bóg nie należy do rodzaju ani nie ma w Nim różnicy”.

²⁷ Ibidem, a. 6, s.c. (s. 55): „Wszelka przypadłość tkwi w podmiocie. Bóg zaś nie może być podmiotem [...]. Zatem w Bogu nie może być przypadłości”.

²⁸ Zob. ibidem, q. 2, a. 3, resp. (s. 40–42).

²⁹ Zob. WEIGEL, *Aquinas*, 37.

³⁰ Wszędzie dalej, mówiąc o pierwszej przyczynie, mam na myśli pierwszą przyczynę wszystkich rzeczy. Dla prostoty pomijam słowa „wszystkich rzeczy” w dalszej części tekstu.

³¹ P. WEIGEL, *Aquinas*, 161–162: „1. Composition involves potency, and there is none in God. 2. A composite is naturally posterior to its component parts, but nothing about the first cause is derivative. 3. Every composite requires a composer uniting the components, and God has no prior cause. 4. The goodness or perfection of a composite being derives from its components, which cannot be true of the first cause”.

Akwinata używa jeszcze jednego sposobu dowodzenia prostoty Boga, a mianowicie poprzez rozpatrywanie każdego rodzaju złożenia po kolei i pokazywanie, że nie występuje on w pierwszej przyczynie. Przedstawienie tutaj tej strategii byłoby jednak zadaniem zbyt rozległym. Ograniczam się więc do omówienia czterech podanych wyżej typów argumentów.

2.1. ARGUMENT Z BRAKU MOŻNOŚCI

Przy pierwszym sposobie argumentacji św. Tomasz korzysta z arystotelesowskiego pojęcia możliwości (równoważnie: potencjalności). Pewien byt posiada możliwość wtedy i tylko wtedy, gdy jest możliwe, żeby był on pod dowolnym względem inny, niż jest. Można powiedzieć, że byty posiadają różne własności w możliwości, to jest mogą te własności posiadać, chociaż ich nie posiadają. Mogą być jakies, chociaż takie nie są. Na przykład ja mógłbym rozważać filozofię Kanta, ale obecnie tego nie robię. Jestem jednak w możliwości do zgłębiania filozofii królewieckiego myśliciela i co jakiś czas ta możliwość urzeczywistnia się (inaczej mówiąc: ta własność przechodzi z możliwości do aktu) — mianowicie wtedy, gdy faktycznie zgłębiam jego dzieła. Według św. Tomasza Bóg, jako pierwsza przyczyna, nie posiada wcale możliwości. Rozumowanie Akwinaty można zrekonstruować w następujący sposób: gdyby była w Bogu jakaś możliwość, mogłaby ona zostać urzeczywistniona przez pewną zewnętrzną wobec Niego przyczynę. Wówczas ową przyczynę należałoby uznać za — pod pewnym względem — wcześniejszą od Boga. Twierdzenie zaś, że istnieje przyczyna wcześniejsza od pierwszej, jest wewnętrznym sprzeczne³².

Jak możemy skomentować ten argument? Warto, po pierwsze, zauważyć, że dla jego poprawności św. Tomasz potrzebuje pewnego silnego pojęcia pierwszej przyczyny. Pierwsza przyczyna musi tu być rozumiana jako byt, który z (logicznej) konieczności nie posiada wcześniejszych przyczyn. Nie może ona być rozumiana w słabszym sensie, to jest jako byt, który faktycznie nie posiada takich przyczyn. Aby powtórzyć raz jeszcze: dla poprawności swego argumentu Akwinata potrzebuje przyjąć pojęcie pierwszej przyczyny jako nie tylko czegoś, co po prostu nie ma wcześniejszej przyczyny, ale jako czegoś, co nawet nie może (w sensie logicznym) mieć wcześniejszej przyczyny. Powiedzmy bowiem, że Bóg jest pierwszą przyczyną w sensie słabszym. Wówczas może On posiadać możliwość i pozostawać pierwszą przyczyną — wystarczy, że Jego możliwość faktycznie nigdy nie zostaje

³² Zob. św. TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I, q. 3, a. 1, resp. (s. 45).

zaktualizowana. To zaś, czy pięć dróg rzeczywiście wskazuje na istnienie bytu będącego przyczyną pierwszą w tym silnym, logicznym sensie, jest dalekie od oczywistości. Dalsze zgłębienie tego zagadnienia byłoby interesującym zadaniem, nie ma jednak na to miejsca w tej pracy.

Pomimo komplikacji przyjmijmy, że w Bogu nie ma żadnej możliwości. Jaki ma to związek z Boską prostotą? Otóż zdaniem Akwinaty złożoność bytu zawsze oznacza, że posiada on możliwość. W *Sumie przeciw poganom* pisze on:

W każdej rzeczy złożonej musi być rzeczywistość i możliwość, gdyż wiele rzeczy nie może stać się wprost czymś jednym, jeśli nie ma w nich czegoś, co jest rzeczywistością, i czegoś, co jest możliwością. Rzeczy bowiem, które są urzeczywistnione, jednoczą się tylko na zasadzie zbioru lub nagromadzenia i nie są czymś jednym wprost. A nawet w tych rzeczach owe nagromadzone części są jakby w możliwości w stosunku do zjednoczenia, są bowiem zjednoczone w sposób rzeczywisty, a przedtem były zdolne do zjednoczenia w możliwości³³.

Wydaje się, że ten fragment należy zinterpretować w następujący sposób. Byty zebrane razem mogą albo tworzyć pewną jedność, albo tylko „zbiór lub nagromadzenie”. Żeby tworzyły jedność, niektóre z nich muszą być w możliwości w stosunku do innych — gdy rzeczy łączą się w parę, musi między nimi zachodzić relacja potencjalności i aktu³⁴. Gdy zaś składniki nie tworzą jedności, to tak czy inaczej każdy z nich z osobna musi mieć pewną możliwość, a mianowicie możliwość do stania się częścią pewnej całości — musi mieć potencjalność do bycia zebranych w całość. Stąd w każdej całości występuje element potencjalności posiadanej przez jej składniki.

Pierwszy argument możemy więc przedstawić w następującej formie:

- (1) Bóg jest pierwszą przyczyną.
- (2) Pierwsza przyczyna nie posiada możliwości.
- (3) Bóg nie posiada możliwości (1, 2).
- (4) Jeśli pewien byt jest złożony, to posiada możliwość.
- (5) Jeśli pewien byt nie posiada możliwości, to nie jest złożony (4).

Stąd:

- (6) Bóg nie jest złożony (3, 5).

Jak możemy ocenić ten argument? Omówienie punktu (1) zajęłoby zbyt dużo miejsca³⁵. (2) jest prawdziwe, jeśli przyjmujemy silną koncepcję pierw-

³³ Św. TOMASZ Z AKWINU, *SCG*, I, c. 18 (t. I, 60–61).

³⁴ Zob. WEIGEL, *Aquinas*, 163.

³⁵ Św. Tomasz w kwestii drugiej pierwszej części *Sumy teologii* od razu utożsamia pierwszą przyczynę z Bogiem. To wydaje się zbyt szybko — pojęcie Boga zawiera w sobie więcej niż

szej przyczyny. Co z (4)? Czy rzeczywiście dowolne złożenie zawsze z koniecznością zawiera potencjalność? O jaką w zasadzie potencjalność tutaj chodzi? Dlaczego między składnikami bytu musi zachodzić relacja potencjalności i aktu? Komentując ten argument, Peter Weigel zauważa, że „sens potencjalności nie wydaje się tutaj pasować do żadnego ze zwyczajnych znaczeń”³⁶. Marek Piwowarczyk rozwija to zagadnienie i argumentuje, że należy wyróżnić dwa różne znaczenia, w których św. Tomasz używa słów ‘potencjalność’ i ‘akt’. Czym innym jest potencjalność w kontekście zmian (którą autor nazywa potencjalnością w sensie treściowym), a czym innym potencjalność w kontekście złożenia (którą autor nazywa potencjalnością w sensie funkcyjnym). Pierwsza z nich to dyspozycja do przyjęcia pewnej własności lub wykonania pewnego działania³⁷. Druga zaś to „to, co jest dookreślane”³⁸, a więc po prostu podmiot jakiejś własności. Własność jest tym, co dookreśla, dopełnia podmiot, jak na przykład czerwona barwa dookreśla pomidora. W tym złożeniu pomidor jest potencjalnością, a jego czerwienią aktem. Dokonanie powyższych rozróżnień okazuje się mieć zasadnicze znaczenie. Wydaje się bowiem, że drogi św. Tomasz pokazuje jedynie, że Bóg nie posiada możliwości w sensie treściowym, natomiast przesłankę w rozważanym tutaj argumencie stanowi twierdzenie odmawiające pierwszej przyczynie możliwości w sensie funkcyjnym. Słowo ‘możliwość’ ma inne znaczenie w zdaniach (2) i (3), a inne w zdaniach (4) i (5). Wydaje się więc, że w argumencie z braku możliwości Doktor Anielski popełnia błąd ekwiwokacji. Podsumowuję wobec tego powyższe rozważania stwierdzeniem, że nie wydaje się, by pierwszy rodzaj argumentacji Akwinaty mógł stanowić zadowalające uzasadnienie dla tezy o Bożej prostocie.

tylko bycie pierwszą przyczyną. Dokonanie takiego utożsamienia wymaga więc argumentacji. W innych miejscach Akwinata dowodzi, że pierwsza przyczyna posiada nieskończoną moc, jest w najwyższym stopniu dobra, jest wieczna, posiada wiedzę, wolę, życie i szczęście — zob. *SCG*, I, c. 20–102 (t. I, s. 63–256); *ST*, I, q. 4–26 (s. 61–387). Dowody te mogą służyć za uzasadnienie dla identyfikacji pierwszej przyczyny z Bogiem. Współcześnie problem utożsamienia bytu koniecznego z Bogiem rozumianym jako doskonałe, osobowe i transcendentne źródło wszystkiego omawia między innymi: Timothy O’CONNOR, „This All Men Call God”, *Faith and Philosophy* 21 (2004): 417–435.

³⁶ WEIGEL, *Aquinas*, 163: „sense of potency here does not appear to line up with any of the usual meanings”.

³⁷ Zob. MAREK PIWOWARCZYK, „Prostota Boga”, w: *Filozofia Boga. Część II. Odkrywanie Boga*, red. Stanisław Janeczka i Anna Starościc (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 365. W takim właśnie sensie używałem słowa ‘możliwość’ na początku tego paragrafu, pisząc, że „pewien byt posiada możliwość tylko wtedy, gdy jest możliwe, żeby był on pod dowolnym względem inny, niż jest”.

³⁸ *Ibidem*, 367. W takim sensie użyte jest słowo ‘możliwość’ w zdaniu powyżej: „gdy rzeczy łączą się w parę, musi między nimi zachodzić relacja potencjalności i aktu”.

2.2. ARGUMENT Z UPREDNIŃCENIA CZĘŚCI WOBEC CAŁOŚCI

Tak jak dla poprzedniego argumentu zasadnicze było pojęcie możliwości, tak dla obecnego kluczowa jest przesłanka głosząca zależność całości od jej składników. Nazwijmy ją twierdzeniem o zależności. Św. Tomasz wyraża je w następujących słowach: „wszelki byt złożony jest wtórny w stosunku do swoich składników i od nich zależny”³⁹. Dla uproszczenia będę mówił jedynie o zależności, pomijając bardziej zawyły temat wtórności. Pierwsza przyczyna nie jest od niczego zależna, musi więc być bytem niezłożonym. Omawiany tu argument można przedstawić w następującej formie:

- (1) Bóg jest pierwszą przyczyną.
- (2) Pierwsza przyczyna nie jest zależna od niczego.
- (3) Bóg nie jest zależny od niczego (1,2).
- (4) Jeśli pewien byt jest złożony, to jest zależny od swoich składników.
- (5) Jeśli pewien byt nie jest zależny od swoich składników, to nie jest złożony (4).

Stąd:

- (6) Bóg nie jest złożony (3, 5).

Rozważmy najpierw (2). Pojęcie pierwszej przyczyny zawiera w sobie to, że nie ma ona żadnego wyjaśnienia poza samą sobą. Relacja zależności jednak jest czym innym niż relacja wyjaśniania. Jak więc Akwinata uzasadnia tezę⁴⁰, że pierwsza przyczyna nie jest od niczego zależna? Jego strategia jest następująca: najpierw argumentuje on, że istnieje pewien byt konieczny, czyli taki, który nie może nie istnieć⁴¹. Następnie utożsamia ten byt z pierwszą przyczyną⁴². Przyjmuje również, że byt konieczny nie może od niczego zależeć⁴³. To w rezultacie daje twierdzenie o zupełnej niezależności pierw-

³⁹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I, q. 3, a. 7, resp. (s. 57).

⁴⁰ Słów ‘teza’ i ‘twierdzenie’ używam zamiennie i rozumiem przez nie zdanie (w sensie logicznym), które aspiruje do miana sądu koniecznie prawdziwego, to jest takiego, że nie jest możliwe, by był on fałszywy.

⁴¹ Zob. Św. TOMASZ Z AKWINU, *SCG*, I, c. 15 (t. I, s. 56); *ST*, I, q. 2, a. 3 (s. 41–42).

⁴² Św. TOMASZ Z AKWINU, *SCG*, I, c. 15 (t. I, s. 56): „Trzeba więc przyjąć coś pierwszego koniecznego, co jest konieczne samo przez się. A takim bytem jest Bóg, skoro jest On pierwszą przyczyną, jak wykazaliśmy”. Podobnie w *ST*, I, q. 2, a. 3 (s. 42): „Dlatego trzeba konieczne przyjąć coś, co jest konieczne samo przez się i nie ma przyczyny swojej konieczności, ale jest przyczyną konieczności dla innych, i to wszyscy nazywają Bogiem”. Wcześniej w tym samym artykule Tomasz utożsamiał pierwszą przyczynę z Bogiem.

⁴³ Św. TOMASZ Z AKWINU, *SCG*, I, c. 22 (t. I, s. 76): „Pierwsze dwie sytuacje sprzeciwiają się pojęciu tego, co jest konieczne samo przez się, gdy bowiem to zależy od czegoś drugiego, już nie jest w swym istnieniu konieczne”.

szej przyczyny. Obie te tezy (to jest teza, że pierwsza przyczyna jest bytem koniecznym oraz że byt konieczny od niczego nie zależy) wymagają uzasadnienia, a nie wydaje się, by św. Tomasz takie uzasadnienie podawał. (2) jest więc niewątpliwie związane z pewnymi trudnościami, których jednak dokładniejsze omówienie przekracza ramy tej pracy.

Przejdźmy teraz do analizy (4), czyli twierdzenia o zależności. Wydaje się, że pojęcie zależności obecne w przytoczonym wyżej ustępie można przybliżyć w następujący sposób: byt X jest zależny od swojego składnika Y zawsze i tylko wtedy, gdy nie jest możliwy taki stan rzeczy, że X istnieje i nie posiada Y ⁴⁴. Przy takiej definicji twierdzenie o zależności nie jest jednak twierdzeniem prawdziwym. Powiedzmy na przykład, że z egzemplarza *Traktatu o Bogu* leżącego na moim biurku ktoś oderwie róg jednej strony. Sądzę, że należy przyznać, że róg tej strony był składnikiem mojej książki. Absurdem byłoby przy tym uznanie, że po oderwaniu rogu książka przestała istnieć i nie mam już na biurku *Traktatu o Bogu*.

Być może jednak (4) jest prawdziwe dla wszystkich innych składników, oprócz składników cielesnych (materialnych). Wtedy byłoby ono użyteczne do wykazania prostoty Boga — św. Tomasz potrafi przecież uzasadniać Jego bezcielesność również na inne sposoby⁴⁵. Przyjrzyjmy się jeszcze raz rodzajom złożzeń podawanym przez św. Tomasza — informują nas one o możliwych rodzajach składników. Oprócz złożenia ze składników cielesnych, Akwinata wymienia następujące rodzaje złożzeń: z materii i formy, z podłoża i jego istoty, z istoty i istnienia, z rodzaju i różnicy oraz z podmiotu i przypadłości. W przypadku pierwszych trzech z nich twierdzenie o zależności wydaje się spełnione. Jeśli jakaś rzecz z natury złożona jest z materii i formy, to nie może ona istnieć bez materii albo formy. Przystanie również istnieć rzecz, która pozbawiona zostanie swojej istoty, podłoża tej istoty lub swojego istnienia. Czy jednak musi przestać istnieć taka rzecz, która pozbawiona zostanie przynależności do swojego gatunku lub posiadania swojej różnicy (cechy) gatunkowej? *Prima facie* odpowiedź wydaje się negatywna, można jednak wysunąć argumenty wskazujące na przeciwną odpowiedź. Na przykład ja jestem człowiekiem. Mogę jednak pojąć taki stan rzeczy, że tracę

⁴⁴ Zob. WEIGEL, *Aquinas*, 166: „Composites depend on their components in order to be in existence” (w tłumaczeniu: „Byty złożone zależą od swoich składników, aby istnieć”). Autor opiera się na fragmencie komentarza św. Tomasza do *Sentencji* Piotra Lombarda. Za pewne potwierdzenie dla tej interpretacji może również służyć fragment z *SCG*, I, c. 23 (t. I, s. 81): „Substancja nie zależy od przypadłości, choć przypadłość zależy od substancji. Co zaś nie zależy od czegoś, może czasem istnieć bez tego”.

⁴⁵ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I, q. 3, a. 1, resp. (s. 45–46).

moje ciało, a przy tym dalej istnieję jako bezcielesny podmiot pewnych myśli, wyobrażeń, przekonań, pragnień czy innych aktów świadomości. Nie będę wtedy człowiekiem, ponieważ człowiek jest z definicji zwierzęciem, istotą cielesną. Wydaje się więc, że mogę istnieć, chociaż utracę przynależność do gatunku, który reprezentuję⁴⁶. Opisana tutaj sytuacja jest być może zbliżona do tego, co ma miejsce przy odłączeniu duszy od ciała. Zdaniem św. Tomasa sama dusza „należy do rodzaju nie jako gatunek, ale jako część gatunku”⁴⁷. Być może więc według Doktora Anielskiego w takich okolicznościach jestem częściowo człowiekiem — nie tracę całkowicie przynależności do gatunku. Być może Akwinata ma słuszość, a być może nie — nie będę podejmował refleksji nad tym, na czym mogłaby polegać częściowa przynależność do gatunku. Wydaje się jednak również, że ktoś będący człowiekiem może dalej istnieć, choć stanie się gorylem. Na rzecz takiej tezy argumentuje Richard Swinburne⁴⁸. Przeobrażenie to mogłoby przebiegać na drodze stopniowego zubażania życia psychicznego i powolnych przemian fizycznych. Eksperyment myślowy tego filozofa sugeruje więc, że możliwe jest, bym utracił przynależność do gatunku, który reprezentuję, a przy tym pozostał w istnieniu.

Co zaś z ostatnim złożeniem, to jest złożeniem z podmiotu i przypadłości? Oczywiście jest, że jeśli każdą przypadłość z osobna uznajemy za składnik bytu, to twierdzenie o zależności nie jest w przypadku takiego złożenia prawdziwe. Wynika to z samej definicji przypadłości — jest to taka własność, którą byt może otrzymywać lub tracić, nie przestając istnieć. Czy metafizyka tomistyczna przypisuje przypadłościom status składnika bytu? Owszem. Jak pisze Nicholas Wolterstorff: „byt złożony, którym jestem, będzie zawierał moje akcydensy”⁴⁹. Twierdzenie o zależności byłoby (dla tego złożenia) prawdziwe, gdyby *calość* przypadłości potraktować jako jeden

⁴⁶ Oczywiście mowa tu jedynie o możliwości logicznej. Twierdzenie jednak o zależności ma charakter sądu koniecznego, to jest prawdziwego we wszystkich możliwych światach. Dlatego też wystarczy podać jeden logicznie możliwy stan rzeczy, żeby pokazać jego fałszywość.

⁴⁷ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, q. 14, ad. 2, przeł. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996), 176.

⁴⁸ Zob. RICHARD SWINBURNE, *The Christian God* (New York: Oxford University Press, 1994), 30–31.

⁴⁹ WOLTERSTORFF, „Divine simplicity”, 543: „the composite that I am will include my accidents”. Przez akcydens (*accident*) Wolterstorff rozumie dwa typy własności: zarówno te, które w tej pracy nazywam terminem ‘przypadłość’, jak i takie własności, które nie należą do natury bytu, ale są koniecznie z tym bytem związane. Tym drugim w słowniku scholastycznym odpowiada termin *propria*.

składnik bytu złożonego, a podmiot je posiadający jako drugi. To wydaje się sugerować Peter Weigel, omawiając ten argument⁵⁰.

Być może pojęcia zależności i wtórności należy rozumieć inaczej, niż to zaproponowałem powyżej. Niewątpliwie jest to zagadnienie warte dokładnego rozważenia, na tę jednak chwilę pomijam analizę możliwych alternatywnych rozumień i podsumowuję te rozważania stwierdzeniem, że w przedstawionej powyżej postaci drugi sposób argumentacji na rzecz prostoty Boga nie jest konkluzywny.

2.3. ARGUMENT Z UPZEDNIEGO TWÓRCY

Przedemną stoi komputer. Jest on złożony z układów scalonych, obudowy, klawiatury, ekranu i wielu elementów, o których nie mam pojęcia. Powstały one w fabryce z prostszych składników, które maszyny i ludzie po składali w całość. Rzeczy złożone powstają z części, które same mają jakieś pochodzenie i które zostały połączone w jedno. Tę intuicję wyrażają słowa z *Kwestii dyskutowanych o mocy Boga*:

Jako że w skład złożenia zawsze wchodzi składniki różniące się między sobą, wymagają one jakiegoś bytu działającego, aby się połączyć. Rzeczy różne bowiem jako takie nie łączą się. Każdy natomiast byt złożony posiada istnienie o tyle, o ile części, z których się składa, są połączone. Każdy byt złożony musi więc być zależny od jakiegoś uprzedniego czynnika sprawczego. Stąd pierwszy byt, którym jest Bóg, od którego wszystko pochodzi, nie może być złożony⁵¹.

Akwinata wydaje się zajmować następujące stanowisko: każdy byt złożony powstaje w taki sposób, że najpierw jego części istnieją jako oddzielne byty, a następnie zostają one połączone w całość przez jakąś przyczynę sprawczą. Tak stanowisko św. Tomasza interpretuje Christopher Hughes⁵². Czy taka

⁵⁰ WEIGEL, *Aquinas*, 166: „Aquinas thinks Socrates would not exist as Socrates if he did not have his essence, esse, prime matter, or substantial form, or if Socrates were not to have any accidents. (He [i.e. St. Thomas] has obviously thought about the removal of particular accidents in this example)”. W tłumaczeniu: „Akwinata uważa, że Sokrates nie istniałby jako Sokrates, gdyby nie miał swojej istoty, istnienia, materii pierwszej albo formy substancjalnej, albo gdyby Sokrates nie miał żadnych przypadłości. ([Św. Tomasz] oczywiście brał pod uwagę w tym przykładzie pozabawienie [podmiotu] poszczególnych przypadłości)”. Weigel pisze, że Sokrates nie istniałby jako Sokrates, gdyby nie miał żadnych przypadłości — tak jakby rozważany tutaj przez Akwinatę rodzaj złożenia polegał na złożeniu z podmiotu i całości jego przypadłości, a nie na złożeniu poszczególnych przypadłości z podmiotem ich wszystkich.

⁵¹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 7, a. 1, resp., t. IV (s. 75).

⁵² Zob. Christopher HUGHES, *On a Complex Theory of a Simple God* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1989), 39.

koncepcja jest prawdziwa? Wydaje się, że nie. Gwiazdy powstają, co prawda, z „różnych rzeczy” istniejących wcześniej niż one same, to jest z pewnych molekuł. Te molekuły tworzą jednak całość bez pomocy żadnego bytu działającego, który by je połączył. Łączą się, ponieważ zachowują się zgodnie z pewnymi prawidłowościami nazywanymi prawami natury — najistotniejsze w tym procesie jest przyciąganie grawitacyjne. Aby doszło do tego połączenia, nie są potrzebne żadne inne molekuły, jeśli tylko zapewnione są odpowiednie warunki początkowe. Można zasugerować, że ów „byt działający” to w tym przypadku same te molekuły. Jasne jest jednak, że Akwinata przez „byt działający” rozumie coś zewnętrznego wobec składników. Wskazuje na to stwierdzenie, że „rzeczy różne jako takie nie łączą się”. Sam Hughes za kontrprzykład podaje obiekt niematerialny — archanioła Gabriela. Nie wydaje się, by jego metafizyczne części, takie jak jego istnienie i przypadłość, mogły istnieć oddzielnie, nie będąc połączone⁵³.

Bardziej znuansowaną interpretację tego rodzaju argumentacji proponuje Peter Weigel⁵⁴. To, że składniki tworzą pewną całość, wymaga wyjaśnienia — nazwijmy to wymogiem racjonalności. Zgodnie z wymogiem racjonalności dla każdej całości musi istnieć sensowna odpowiedź na pytania, które jej dotyczą, takie jak: „dlaczego w jej skład wchodzi akurat te części, a nie jakieś inne?” albo „dlaczego w ogóle składniki te są ze sobą połączone i tworzą jedność?”. Jak ten wymóg ma się to do rozważanego tutaj problemu? Powiedzmy, że pierwsza przyczyna jest bytem złożonym. Jak wówczas wytłumaczyć fakt, że stanowi ona jedność akurat takich, a nie innych części? Odpowiedź na to pytanie nie może odwoływać się do żadnego czynnika sprawczego leżącego poza tą całością — wynika to z samej definicji pierwszej przyczyny. Jeśli tak, to wydaje się, że istnienie tej całości musi być kwestią albo przypadku, albo prawdopodobieństwa, albo logicznej konieczności. Przypadek byłby jednak absurdem — nie pozwala na to wymóg racjonalności. Jeśli zaś części pierwszej przyczyny tworzą całość za sprawą pewnego prawdopodobieństwa, to pozostaje niewyjaśnione, dlaczego istnieje pewne prawdopodobieństwo, że akurat takie, a nie inne części tworzą tę całość. Nie wydaje się również, by istniała logiczna konieczność, by pierwsza przyczyna miała składać się akurat z takich, a nie innych części. Gdy więc przyjmiemy, że pierwsza przyczyna jest bytem złożonym, trudno znaleźć sensowne wyjaśnienie dla tej całości. Zasadne jest przyjąć, że takie wyjaśnienie nie istnieje. Ale w takim razie pierwsza przyczyna musi być całkowicie prosta. Dla

⁵³ Zob. *ibidem*, 40.

⁵⁴ Zob. WEIGEL, *Aquinas*, 168–169.

przejrzystości podaję ten argument w formie punktów ukazujących jego strukturę logiczną:

- (1) Bóg jest pierwszą przyczyną.
- (2) Jeśli dany byt jest złożony, to istnieje wyjaśnienie, dlaczego w skład tego bytu wchodzi takie, a nie inne części i tworzą one jedność.
- (3) Jeśli pierwsza przyczyna jest złożona, to nie istnieje wyjaśnienie, dlaczego w skład pierwszej przyczyny wchodzi takie, a nie inne części i tworzą one jedność.
- (4) Pierwsza przyczyna jest złożona (założenie do *reductio ad absurdum*).
- (5) Istnieje wyjaśnienie, dlaczego w skład pierwszej przyczyny wchodzi takie, a nie inne części i tworzą one jedność (2, 4).
- (6) Nie istnieje wyjaśnienie, dlaczego w skład pierwszej przyczyny wchodzi takie, a nie inne części i tworzą one jedność (3, 4).

To daje sprzeczność. Przyjmuję, że (2) oraz (3) są lepiej uzasadnione, niż (4), wobec czego (4) należy odrzucić jako fałszywe. Stąd:

- (7) Pierwsza przyczyna nie jest złożona.

A więc:

- (8) Bóg nie jest złożony (1, 7).

Wydaje się, że argument ten stanowi dobre uzasadnienie dla tezy o prostocie Boga.

2.4. ARGUMENT Z DOSKONAŁOŚCI

Św. Tomasz w kilku miejscach argumentuje, że pierwsza przyczyna — a więc również Bóg — jest w najwyższym stopniu dobra⁵⁵. Czwarty sposób pokazania prostoty Boga wychodzi właśnie od twierdzenia, że jest On bytem doskonale dobrym. Słowami zaś Akwinaty „to jest doskonale dobre, co nie zawiera w sobie niczego, czemu brakowałoby dobra, jak doskonale białe jest to, co nie zawiera w sobie żadnej domieszki czerni”⁵⁶. Rzeczywiście wydaje się, że rzecz doskonale biała nie może zawierać domieszki czerni. Odpowiednikiem jednak zdania „to jest doskonale dobre, co nie zawiera w sobie niczego,

⁵⁵ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I, q. 6, a. 2, s. 83–85; *SCG*, I, c. 41 (t. I, s. 115). Współcześni autorzy w tradycji analitycznej uznają, że bycie doskonale dobrym zawiera się w samym pojęciu Boga. Zdanie ‘Bóg jest doskonale dobry’ jest wówczas sądem analitycznym — równie dobrze można by dowodzić, że kawaler jest mężczyzną. Św. Tomasz uważał jednak, że twierdzenie o doskonałej dobroci Boga wymaga argumentu.

⁵⁶ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 7, a. 1, resp. (t. IV, s. 75).

czemu brakowałyby dobra” jest raczej zdanie „to, co doskonale białe, nie zawiera w sobie niczego, czemu brakowałyby białości”. To drugie zdanie natomiast jest fałszywe. Na przykład doskonale biała kość słoniowa zawiera w sobie jądra atomowe, a te wcale nie są doskonale białe. Posiada również pewne własności, na przykład *bycie ostrym*, a one również nie wydają się być doskonale białe.

Na podany zarzut można jednak odpowiedzieć w następujący sposób. Św. Tomasz zaprzeczyłby, że jakiegokolwiek ciało może być doskonale białe. W przytoczonym ustępie przez „to, co doskonale białe” rozumie on jedynie biel czystą, istniejącą samą w sobie, nie w jakimkolwiek przedmiocie. Przy takim rozumieniu tego ustępu, podany przeze mnie kontrprzykład jest nieadekwatny.

Zaakceptujmy więc przesłankę, że byt doskonale dobry musi spełniać kryterium podane przez św. Tomasza. Mimo że jest to bardzo silne kryterium, to przesłanka głosząca, że byt doskonale dobry musi spełniać taki wymóg, jest w pewnym stopniu przekonująca, z pewnością można ją przyjąć, nie naruszając wymogów racjonalności. Powiedzmy teraz, że byt w najwyższym stopniu dobry jest bytem złożonym. Wówczas każda jego część musi być doskonale dobra — nie wystarczy, że jest on doskonały jako całość. Byt, którego częściom brakuje doskonałości nie może być, jak przyjęliśmy, zasadnie nazwany doskonale dobrym. To jednak, by zarówno on sam jako całość, jak i każda jego część posiadały najwyższy stopień doskonałości, jest niemożliwe. Żadna bowiem część bytu złożonego nie posiada takiego samego dobra jak całość. Słowami Doktora Anielskiego: „dobro wynikające ze złożenia części, dzięki któremu całość jest dobra, nie znajduje się w żadnej części; dlatego też części nie są dobre tą samą dobrocią, która właściwa jest całości”⁵⁷. Nazwijmy tę tezę twierdzeniem o dobru całości.

Czy twierdzenie to jest prawdziwe? Wydaje się, że nie. Powiedzmy na przykład, że na pierwszych dziesięciu stronach pięćdziesięciostronicowej książki przedstawione są myśli genialne i błyskotliwe, wyłożone przez autora w zrozumiały sposób, natomiast na dalszych czterdziestu stronach znajdujemy zdania napisane złym stylem i niezawierające żadnych odkrywczych treści. Czy nie możemy wówczas powiedzieć, że stopień dobroci książki jest taki sam jak stopień dobroci jej pierwszych dziesięciu stron, czyli pewnej jej części? Jeśli tak, to twierdzenie o dobru całości jest fałszywe.

⁵⁷ Ibidem.

Sądzę jednak, że powyższy argument na rzecz prostoty daje się mimo to obronić. Podany wyżej kontrprzykład przyjmuje istnienie pewnej części, która jest bezwartościowa. Byt doskonale dobry nie będzie jednak posiadał żadnej takiej części. Twierdzenie o dobru całości należy więc nieco zmodyfikować, by mogło służyć za przesłankę w tym argumentcie. To zmodyfikowane twierdzenie może brzmieć: jeśli pewien byt jest złożony i każda jego część jest dobra, to żadna jego część nie posiada takiego samego dobra jak całość. To twierdzenie jest intuicyjnie przekonujące. Argument z doskonałości można teraz przedstawić w formie punktów:

- (1) Bóg jest bytem doskonale dobrym.
 - (2) Jeśli pewien byt jest złożony i każda jego część jest dobra, to żadna jego część nie posiada takiego samego dobra, jak całość.
 - (3) Jeśli byt doskonale dobry jest złożony, to każda część tego bytu jest dobra i posiada takie samo dobro, jak całość — jest doskonale dobra.
 - (4) Byt doskonale dobry jest złożony (założenie do *reductio*).
 - (5) Każda część bytu doskonale dobrego jest dobra i posiada takie samo dobro, jak całość — jest doskonale dobra (3, 4).
 - (6) Każda część bytu doskonale dobrego jest dobra (5).
 - (7) Byt doskonale dobry jest złożony i każda jego część jest dobra (4, 6).
 - (8) Żadna część bytu doskonale dobrego nie posiada takiego samego dobra, jak całość (2, 7).
- (5) i (8) są zdaniem sprzecznymi. Przyjmuję, że (2) i (3) są lepiej uzasadnione niż (4), wobec czego (4) należy odrzucić jako fałszywe. Stąd:

- (9) Byt doskonale dobry nie jest złożony.

A więc:

- (10) Bóg nie jest złożony (1, 9).

Powyższy dowód może służyć jako dodatkowe uzasadnienie dla tezy o prostocie Boga. W mojej opinii jest on jednak słabszy od rozważanego w poprzednim paragrafie, przede wszystkim ze względu na wątpliwą przesłankę głoszącą, że każda część bytu doskonale dobrego musi być doskonale dobra. Dowód ten stanowi ostatni z omawianych przeze mnie sposobów argumentacji św. Tomasza.

KONKLUZJA

Pracę tę rozpocząłem od wyjaśnienia, co w ujęciu Tomasza oznacza zdanie, że Bóg jest całkowicie prosty. Twierdzenie to jest równoważne pewnej

koniunkcji twierdzeń: Bóg nie posiada części cielesnych, Bóg jest czystą formą, Jego natura jest z Nim identyczna, Jego istota jest tym samym, co Jego istnienie, nie ma w Nim złożenia z rodzaju i różnicy gatunkowej i nie posiada On żadnych przypadłości. Przeszedłem następnie do przebadania argumentacji, którą Akwinata podaje, by uzasadnić tę doktrynę. Można wyróżnić pięć sposobów dowodzenia, którymi posługuje się Tomasz. Pierwszy z nich polega na wykazywaniu po kolei, że żadne z poszczególnych złożzeń nie występuje w Bogu. Analiza tego sposobu argumentacji byłaby zadaniem zbyt obszernym, w związku z czym pominąłem ją w tej pracy. Pozostałe cztery typy dowodzenia mają bezpośrednio pokazywać, że Bóg jest całkowicie prosty. Wszystkie one za punkt wyjścia przyjmują utożsamienie Boga z pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. Dodają do tego charakterystyczne dla siebie przesłanki. Pierwszy — że pierwsza przyczyna nie posiada możliwości, a każdy byt złożony musi ją posiadać. Drugi — że wszystko, co złożone, jest zależne od swoich części, a pierwsza przyczyna nie jest od niczego zależna. Trzeci — że wszystko, co złożone, wymaga czynnika sprawczego lub wyjaśnienia, a pierwsza przyczyna go nie posiada. Czwarty — że pierwsza przyczyna jest bytem doskonale dobrym, a byt taki nie może być złożony. Analizę pierwszych dwóch rodzajów argumentacji zakończyłem, nie zdoławszy zrekonstruować ich w taki sposób, by dostarczały zadowalającego uzasadnienia dla rozpatrywanej tezy. Trzeci stanowi, w mojej opinii, dobry dowód na rzecz twierdzenia o Bożej prostocie, a czwarty może służyć za pewne dodatkowe jego uzasadnienie.

Jak się więc wydaje, przyjęcie tej doktryny jest dla filozofa racjonalnym rozwiązaniem. Rozważania na ten temat nie są jednak kompletne, zanim nie zostaną przebadane pewne paradoksalne konsekwencje prostoty, na które zwraca uwagę wielu współczesnych myślicieli w nurcie analitycznym. Z twierdzenia, że Bóg jest prosty wynika bowiem po pierwsze to, że jest On identyczny z każdym ze swoich atrybutów; po drugie to, że każdy Jego atrybut jest identyczny z każdym innym; oraz po trzecie to, że jest On taki sam w każdym możliwym świecie. Pierwsze dwie z tych konsekwencji wydają się niespójne, za to trzecia wydaje się zaprzeczać wolności i wszechwiedzy Boga. Ostatecznie więc racjonalna akceptowalność tej doktryny zależy od pokazania, czy trudności te dają się przewyciężyć. Jest to zagadnienie, które podejmę w osobnej pracy.

BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES. *Metafizyka*. Przełożył Kazimierz Leśniak. W: IDEM, *Dziela wszystkie*. T. 2. Warszawa: PWN, 1990.
- BROWER, Jeffrey. „Matter, Form and Individuation”. W: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Eleonore Stump i Brian Davies, 85–103. Oxford, New York: Oxford University Press, 2012.
- HUGHES, Christopher. *On a Complex Theory of a Simple God*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.
- O’CONNOR, Timothy. „‘This All Men Call God’”. *Faith and Philosophy* 21 (2004): 417–435.
- PIWOWARCZYK, Marek. *Prostota Boga*, w: *Filozofia Boga. Część II. Odkrywanie Boga*, red. Stanisław Janeczek i Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- PRZANOWSKI, Mateusz. 2010. *Wprowadzenie do kwestii VII: O prostocie Bożej istoty*, w: św. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*. T. IV. (Ad Fontes, 17), red. Mateusz Przanowski OP i Jan Kiełbasa, 5–62 Kęty. Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki — Instytut Tomistyczny.
- STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London, New York: Routledge, 2003.
- SWINBURNE, Richard. *The Christian God*. New York: Oxford University Press, 1994.
- TOMASZ Z AKWINU, św. *Byt i istota*. Przełożył Władysław Seńko. (Ad Fontes, 10). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009.
- TOMASZ Z AKWINU, św. *Kwestia o duszy*. Przełożyli Zofia Włodek i Włodzimierz Zega. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- TOMASZ Z AKWINU, św. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*. Przełożyli Magdalena Bieniak-Nowak i in. (Ad Fontes, 17). T. IV: *O prostocie Bożej istoty; O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. Mateusz Przanowski OP i Jan Kiełbasa. Kęty, Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki — Instytut Tomistyczny, 2010.
- TOMASZ Z AKWINU, św. *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*. Przełożyli Zofia Włodek i Włodzimierz Zega. (Biblioteka Christianitas: najważniejsze książki chrześcijaństwa, 14). T. I. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2003.
- TOMASZ Z AKWINU, św. *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przełożyła Gabriela Kurylewicz i in. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.
- WEIGEL, Peter. *Aquinas on Simplicity: an Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*. Bern: Peter Lang, 2008.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. „Divine simplicity”. *Philosophical Perspectives* 5: *Philosophy of Religion* 1991: 531–552.

„EST DEUS OMNINO SIMPLEX?”:
PROSTOTA BOGA W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Streszczenie

Doktryna Bożej prostoty przez wieki znajdowała się w sercu teologii chrześcijańskiej. W dojrzalej myśli św. Tomasza z Akwinu prostota zajmuje pośród Boskich atrybutów uprzywilejowane miejsce. Byt prosty — czy też całkowicie prosty — to taki, który nie posiada żadnych części czy składników. To, że Bóg jest całkowicie prosty, oznacza, że nie wykazuje On żadnego z siedmiu wyszczególnionych przez Tomasza (i jego zdaniem jedynych możliwych) złożań. Argumenty,

jakimi św. Tomasz uzasadnia tezę o Bożej prostocie, podzielić można na cztery typy, które nazwał: argumentem z braku możliwości, argumentem z uprzedniości części wobec całości, argumentem z uprzedniego twórcy oraz argumentem z doskonałości. Wszystkie one za punkt wyjścia przyjmują utożsamienie Boga z pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. Dodają do tego charakterystyczne dla siebie przesłanki. Pierwszy — że pierwsza przyczyna nie posiada możliwości, a każdy byt złożony musi ją posiadać. Drugi — że wszystko, co złożone jest zależne od swoich części, a pierwsza przyczyna nie jest od niczego zależna. Trzeci — że wszystko, co złożone wymaga czynnika sprawczego lub wyjaśnienia, a pierwsza przyczyna go nie posiada. Czwarty — że pierwsza przyczyna jest bytem doskonale dobrym, a byt taki nie może być złożony. W świetle przeprowadzonych analiz pierwsze dwa rozumowania wydają się niezadowolające. Trzeci zaś do wód stanowi dobre uzasadnienie dla rozważanej tezy, a czwarty może służyć za dodatkowe, choć słabsze, jej uzasadnienie.

“EST DEUS OMNINO SIMPLEX?”:
THE SIMPLICITY OF GOD ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

S u m m a r y

Throughout the centuries, the doctrine of divine simplicity laid at the heart of Christian theology. In Thomas Aquinas' mature thought, simplicity occupies a privileged place among other attributes of God. A simple (or completely) simple being is a being that does not consist of any parts or constituents. God's being simple means that he does not exhibit any of the seven (and according to Aquinas the only possible) types of composition. The arguments that serve as the justification for this thesis can be divided into four groups which I labeled: the argument from the lack of potentiality, the argument from the priority of parts to the whole, the argument from the anterior maker and the argument from perfection. All of them begin with identifying God with the first cause of all things and add other premises that are specific to them. The first argument — that the first cause does not have potentiality and every composite being does have it. The second — that everything that is composite depends on its parts while the first cause is not dependent upon anything. The third — that every composite being needs a cause or explanation and the first cause has neither. The fourth — that the first cause is a perfectly good being and such a being cannot be composite. The analyses that were conducted show that the first two reasonings seem to be unsound. The third of the arguments provides a fine justification for the thesis in question. The fourth may serve as an additional, but weaker justification for it.

Słowa kluczowe: prostota Boga; filozofia średniowieczna; atrybuty Boga; metafizyka składników; teologia filozoficzna.

Keywords: God's simplicity; medieval philosophy; divine attributes; the metaphysics of constituents; philosophical theology.

Information about Author: BARTŁOMEJ KOŁODZIEJCZYK, MA — Jagiellonian University, Faculty of Philosophy, Department of Ontology; address for correspondence: ul. Grodzka 52, 33-332 Kraków, POLAND; e-mail: barko89@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6818-2056>.