

ANDRZEJ POKULNIEWICZ

Uniwersytet Kardynała
Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**PROBLEM WIECZNO CI WIATA W FILOZOFII
STARO WYŚWIETNEJ I ŚREDNIOWIECZNEJ
na tle poglądów w. Tomasza z Akwinu
w świetle ujęć M. Gierensa, É. Gilsona i J. Gredta**

I. Z historii problemu wieczności wiata. Filozofowie antyczni jako pierwsi zaczęli metodycznie poszukiwać przyczyn rzeczy¹ i głosili poglądy, że nic nie staje się z niczego². Prowadzeni więc przez te zasady (*principium*) szukali, jakie elementy wiata są wieczne (*aeterna*) i nie dopuszczali żadnego powstawania prawdziwej rzeczy i jej niszczenia. Platon, przeciwnie, uważał w ogóle za pewnik, że wiat powstał poprzez byt rozumny i najwyższe dobro. Pojawienie się całego problemu w ten sposób uważał, iż materia sama z siebie wieczna, lecz nieuporządkowana i budująca w gwałtownym ruchu, przez owego twórcę wiata (Demiurga) - stosownie do doskonałego wzoru - została uporządkowana i ukształtowana w ten sposób, że powstał wiat tak wielkiej doskonałości i piękności, jakiej zdolna była wytworzyć materia. Mówi się, że Arystoteles był pierwszy, kto powiedział, iż wiat jest wieczny (*aeternus*) w tym swoim porządku, i to w ten sposób, że - chociaż sam ruch (kolisty nieba) jest wieczny - jednak posiada sprawczą przyczynę siebie (albo jak inni sądzą: ostateczną) w pierwszym niezmiennym motorze. Neoplatonicy natomiast wywodzą wszystko z najwyższego i najdoskonalszego bytu - poprzez emanację. Emanacja ta staje się stosownie do konieczności, a nie wolności, przez byty pośrednie, nie bezpośrednio przez najwyższy byt, w ten sposób, że jedynie może mieć miejsce emanacja, nie zaś najwyższe. Można tu mieć miejsce argumentu czasu.

W te więc albo podobne idee powinni byli mieć względy filozofowie, którzy dzięki wierze w jakiegoś doktryny wiary przyjmowali poglądy o czasowym powstaniu wiata dzięki stworzeniu przez Boga, mianowicie: wyświatli Aleksandryjscy i średniowieczni filozofowie arabscy oraz scholastycy chrześcijańscy. Wśród wyświatli Aleksandryjskich wyróżnia się Filon, który chociaż poddaje się poglądom Platona w sprawach filozoficznych, a trochę tak, jak stoikom, to jednak w przedstawieniu idei religijnych zbyt hołduje alegorycznej interpretacji *Pisma świętego*. Z pewnością ci broni zasady: z niczego nic się

¹ M. Gierens: *Controversia de aeternitate mundi*. Romae 1933; ibidem: „primi rerum causas ratione indagare coeperunt.”, s. 4.

² Ibidem, „ex nihilo nihil fit.”, s. 4.

nie staje. Schürer, Zeller³ i inni utrzymują, że Filon ponadto głosił wieczność materii, i stosownie do tego nie znał teorii stworzenia z niczego; Vacherot i Manser twierdzą, że głosił także stworzenie materii, podczas gdy Bréhier⁴, widząc cyfry różnice między rzeczami materialnymi a umysłowymi, uważa, że rzeczy materialne zostały ukształtowane z uprzedniej materii (*materia praeiacens*), natomiast rzeczy umysłowe (*intelligentiae*) zostały stworzone, i w związku z tym Bréhier uważa, iż należy korzystać z myśli Filona.

Zarówno filozofowie, jak i teologowie arabscy z najwyższym zapałem oddawali się rozważaniu tego problemu. Filozofowie arabscy w ten sposób szli za Arystotelesem, że niczego niemal nie odważyli się zaprzeczyć, co - jak uważali - on właśnie nie przyjął za pewne. Jednak sędzią, że księga, która bliźnię jest opatrzona tytułem *Teologia Arystotelesa*, i jest wyciągiem z *Ennead* Plotyna IV-VI, jest naprawdę także dziełem Stagiryty; dołączali więc do arystotelizmu teorii emanacji, chyba że wręcz pominiemy Awerroesa. Ponadto mieli na względzie tę doktrynę, która jest zawarta w *Koranie*, na temat stworzenia wiata, przez co łatwiej już zdołali objaśnić wpływ pierwszego motoru na materię, który w każdym razie sam w sobie bardzo ukryty pozostaje w czystej doktrynie Arystotelesa. Jednak z drugiej strony, ponieważ wspólnie z Arystotelesem nauczali o pradawności, tj. o odwiecznym pochodzeniu wiata od Boga - od wieków (*ab aeterno*) - utworzonego przez przyczynę sprawczą i równocześnie nie przez źródło emanacji, wynikł stąd nieunikniony spór, mniej z Mutazylitami, tj. teologami liberalnymi, lecz bardziej z Mutakallamami, czyli teologami ortodoksyjnymi, którzy zmienność wiata, tj. jego powstanie przez stworzenie, dokonane *ex nihilo* przez Boga na początku czasu, bronili zgodnie z wykładem i sensem *Koranu*⁵. Z tekstów, które pierwszy filozof arabski, Al-Kindi (~ 870 po Chr.) spisał, niewiele tylko się zachowało⁶. Sądzą, którzy sądzą, że on całkowicie poszedł za Arystotelesem i nie uznał Boga-Stwórcy, lecz tylko omówił pierwszą przyczynę sprawczą (*primum agens*) wiata, tak jak później Awicenna i Awerroes⁷. Jednak można mieć wątpliwość co do tego poglądu, ponieważ - przeciwnie do Arystotelesa - nauczają o przyszłym celu wiata. Al-Farabi (†950) z pewnością nauczają, że wiat jest dziełem Boga, lecz jest późniejszy - co do czasu - tylko od istoty, a nie od Boga⁸. On właśnie nie wprowadził owego mylnego interpretacji Arystotelesa *Fiz. VIII, 1*; i tak gdyby Stagiryta w tym miejscu wykazywał

³ M. Gierens: *Controversia de aeternitate...*, Romae 1933, s. 5, przyp. 1.

⁴ Ibidem, s. 5, przyp. 1.

⁵ M. Gierens: *Controversia* (Sura 7,52; 10,3; 11,9; 32,3 etc.), przyp. 2 i 3, s. 5.

⁶ Ibidem, przyp. 4, s. 5.

⁷ M. Worms: *Anfangslosigkeit*, s. 16.

⁸ M. Gierens: *Controversial*, „...sed essentia tantum non tempore Deo posterioriorem...”, s. 6., por. A. Schmölders: *Docum. Phil. Arab.* s. 94.

wieczność z ruchu kolistego, i rzeczywiście z tego powodu, który jest we wszelkim ruchu nie wiecznym, ruch w mo no ci musiałby poprzedzać ruch w akcie koniecznym. Również wprowadził on, za którym cz ciowo poszedł Awicenna, a jednak nie Awerroes, teorii emanacji, zgodnie z którą oprócz materii sze bytów po rednich, z których byłby ukształtowany wiatr, w jakim porządku miało wyłania się z Boga. Awicenna (980-1037) głosił, że wieczność przysługuje wiatu stosownie do czasu, lecz jedynie Bogu co do istoty⁹. Przedstawia trzy zasady powstawania i niszczenia: form, materii i brak, tj. że nie bytuje zgodnie z tym, czym jest, tzn. z brakiem formy substancjalnej lub przypadłość ciowej we właściwym podmiocie. Materia pierwsza, ruch, czas i niebos - zgodnie z jego poglądem - wieczne; ponadto uważa, że forma nie została wyprowadzona z mo no ci materii, lecz z zewnątrz przez dawcę form (*per datorem formarum*), tj. przez intelekt czynny została dopuszczona do wewnątrz¹⁰.

Owi filozofowie przez Mutakallamów zostali zaatakowani niczym herezy. Mutakallamowie, tak nazwani od wyrazu *kalam*, który oznacza mowę lub słowo w rozmowie, według jednych są to ci, którzy idą za słowem *Koranu*; według drugich ci, którzy dialektycznie lub zgodnie z regułami logiki rozważają się nad kwestiami naukowymi. W szerszym sensie *Mówi ci* (*Lo uentes*) są wszyscy teolodzy, w sensie w szym jedynie ortodoksyjni, tj. Aszarycy, obdarzeni tymi nazwami przez swojego mistrza Al-Asch'ari (873-935). Sami, tak jak we wcześniejszym czasie teologów liberalnych czyli Mutazyliatów, tj. oddzielających się, jako niezgadający się z nimi zaatakowali, tak i potem zwalczali filozofów arystotelizujących. Bronią natomiast stworzenia *ex nihilo*, zmienności wiatu, materii, mchu. W ten sposób jednak nauczali, że działanie boskie jest konieczne nie tylko do pierwszego powstania rzeczy, lecz także do wszelkiego mchu, tak, i negowali przyczynowość rzeczy, i wszystkie działania, np. rozpalanie ognia, sprowadzali do wielokrotnie powtarzanych, nowych stworzeń Boga. Oprócz pozostałych wyróżnił się w tej szkole Algazel (1059-1111), autor książki, która nosi tytuł *Zniszczenie filozofów*, przeciwko któremu Awerroes (1126-1198) napisał *Zniszczenie zniszczenia filozofii Algazela*. Awerroes chce iść ci le za Arystotelesem i swych poprzedników filozofów broni w ten sposób, że nie inaczej jak tamci uzgadnia słowa *Koranu* z poglądami filozofów, a czyni to za pomocą interpretacji alegorycznej¹¹.

⁹ Ibidem, s. 6, przyp. 2: „Tractatus de diffinitionibus etc. in Compendium de anima” etc., Venetiis 1546, p. 137 b.

¹⁰ Ibidem, przyp. 3: (Avicenn. *Metaph.* tr. 9 c. 5, ed. 1508, fol. 105bc.; Worms: *Anfangslosigkeit* 1. c. 37.), s. 6.

¹¹ Ibidem, przyp. 1 i 2, s. 7. (Averr.: *Metaph.*, ed. Venet. 1552, fol. 143 b., *In Metaph.* 12, 3, comment. 18, ed. Venet. 1552, VIII fol. 143 b.).

W tym samym niemal czasie, w którym Arabowie - albo mo e nieco wczesniej - tak e ydzy, zarówno na Wschodzie, w szkole, która była w mie cie Sora, w Babilonii, jak i w Hiszpanii zaczęli roztrząsać doniosłe problemy filozofii; i czy ciowie odmiennym, a po czy ci podobnym sposobem jak Mutakallamowie podjęli obronę swych idei religijnych, ydzy najpierwsi występowali przeciw teologom liberalnym - Karaitom i przeciwko był dom filozofów. Avencebrol (Awicebron, Ibn Gebirol, ~ 1020-1070), który wybrał idee neoplatonickie z *Liber de causis* i innych pism, nie zdołał wywrzeć wielkiego wpływu na ydów z Hiszpanii. Umysłem i moc działania wszystkich filozofów ydowskich przewyższył Mojesz Majmonides. On, urodzony w roku 1135 w Kordobie, w Hiszpanii, aby uniknąć prześladowań ze strony Arabów, opuścił ojczyznę, przybył najpierw do miasta Fez, potem w 1165 r. do Palestyny, w końcu do Egiptu, gdzie *egipski Mojesz* - jak czasem Majmonides jest nazywany przez scholastyków - dalej spędził lata swego życia w Fostat, które jest starsze niż Kairu. Głosił, że zgodnie z filozofią a dogmatami wiary jest tym bardziej możliwa, im pewniej uważał, że źródłem filozofii Greków jest *Stary Testament*¹². Nasz kwestionował następująco: na podstawie wiary wiadomo, że świat na początku czasu został stworzony *ex nihilo*. Nasz rozum nie może przyjąć przeciwstawnego i Arystoteles nigdy tak nie uważał; argumenty przez niego zastosowane służyły do dowodzenia wieczności wiata (teza przeciw arystotelikom); przez rozum ta doktryna wiary może być polecana zasługującymi na wiarę argumentami, a nie może być przyjmowana przez dowodzenie (teza przeciw Mutakallamom).

Zarówno Arabowie, jak i najbardziej Mojesz Majmonides, mieli duży wpływ na scholastyków chrześcijańskich. W naszej kwestii w. Albert Wielki (1193-1280) i w. Tomasz z Akwinu (1224/5-1274) wiele zawdzięczał Majmonidesowi, za którym jednak nie we wszystkim poszli. Tak w. Albert utrzymuje jedynie to, że z objawienia można dowiedzieć się, że świat został stworzony, sędzi jednak, iż można wykazać, że jest niemożliwy taki świat, który równocześnie nie byłby stworzony i wieczny¹³. w. Tomasz uważa, że można rozumowo przyjąć, iż świat został stworzony, ale nie, że świat został stworzony w czasie, choćby przypuścić tu dzieło stworzenia. w. Bonawentura (1221-1274) naucza, że w przypuściu dzieła stworzenia można z całą pewnością wykluczyć wieczność wiata. Siger z Brabancji († ~ 1284) głosił, że skoro Bóg jest wieczny, to i świat stworzony jest wieczny. Rzeczy jednostkowe powstają i giną, ale ich gatunki są wieczne. Boecjusz z Dacji, który

¹² Por. *More Nebochim* I, 74; II, 11; III, 54.

¹³ Zob. długie wyjaśnienie Alberta w *Summ. theol.* II, tr. 1 q. 4 a. 5 part. 3, o siedmiu drogach, „które zebrał rabbi Mojesz w drugiej części księgi, która nosi tytuł *Dux neutrorum*”, i w tej części w ogóle zbliża się do Majmonidesa.

działał w II poł. XIII w. s. d. i. e. wiat jest wieczny, współwieczny Bogu i przez Niego współwiecznie stworzony. Hervaeus Natalis (†1323) uważa go z innymi - po rozważeniu sprawy czysto filozoficznie - że za bardziej zasługującym na wieczność wiatu niż jego zmienność. Durandus (†1334) wprowadza rozróżnienie, że wiat, mający być niezmienny, może być wyprowadzony od wieczności, nie zaś byt kolejno po sobie następujący; z nim nie zgadza się Vázquez (1551-1603), Suárez (1548-1617) zaś jest zgodny.

II. w. Tomasz z Akwinu. Étienne Gilson uważa, że „zagadnienie początku wiatu należy do najnudniejszych problemów, z jakimi spotyka się filozofia”¹⁴. Jedni twierdzą, że „wszechwiat był zawsze, inni przeciwnie, staraj się wykazać, że wiat musiał mieć początek w czasie”¹⁵. Zwolennicy pierwszej tezy powołują się na autorytet Arystotelesa, chociaż teksty filozofa nie są w tym względzie jednoznaczne. Stagiryta - jak się zdaje - w VIII księdze *Fizyki* i w I księdze *De Coelo* dlatego tylko argumentował za wiecznością wiatu, by odepchnąć poglądy niektórych starożytnych przypisyjących wiatu taki początek, którego koncepcja była nie do przyjęcia. Stwierdza on przy tym, że są zagadnienia dialektyczne, dla których nie ma rozwiązania dowodowego, jak na przykład pytanie, czy wiat jest wieczny. Toteż nie można się tu powoływać na autorytet Arystotelesa, co zresztą w każdym razie nie mogłoby mieć rozstrzygającego znaczenia¹⁶. W rzeczywistości też, że wiat nie ma początku, formułuje wyrażenie Awerroes. Teza ta została potępiona w roku 1270 przez biskupa Paryża Étienne Tempier: „quod mundus est aeternus et quod nunquam fuit primus homo”¹⁷. Wśród licznych argumentów rzekomo uzasadniających tę doktrynę warto zatrzymać się najpierw przy tym, który wprowadza nas w samo sedno trudno ci, gdy szuka punktu oparcia we wszechmocnej przyczynowości Stwórcy.

Przyjmując istnienie przyczyny dostatecznej przyjmujemy tym samym istnienie skutku. Wszelka przyczyna, z której skutek nie wynika bezpośrednio jest przyczyną niedostateczną, czyli niedoskonałą, to znaczy taką, której do wywołania właściwego jej skutku czegoś nie dostaje.

Oto Bóg jest przyczyną dostateczną wiatu, czy to jako przyczyna celowa - gdy jest Najwyższym Mędrcem, czy też jako przyczyna sprawcza - skoro jest Wszchemocny¹⁸. Wiemy jednak, że Bóg istnieje odwiecznie, toteż i wiat, tak jak jego przyczyna dostateczna, powinien być wieczny¹⁹. Co wi-

¹⁴ E. Gilson: *Tomizm*, tłum. J. Rybałt. Warszawa 1960, s. 213.

¹⁵ Ibidem, s. 213.

¹⁶ w. Tomasz: *Sum. theol.*, I, 46, 1, resp.

¹⁷ Por. E. Gilson: *Tomizm*, wyd. cyt., s. 213.

¹⁸ Ibid., s. 213-214.

¹⁹ Ibidem, s. 214.

cej, jest oczywiste, że skutek pochodzi od przyczyny z racji działania spełnianego przez tę przyczynę. Lecz działanie Boga jest wieczne, gdy w przeciwnym wypadku musielibyśmy przypuścić, że Bóg, będąc początkowo w moim względem swego działania, sprowadzony został z moim do aktu przez jakiś czynnik od niego wcześniejszy, co jest niemożliwe. „Działanie Boga jest wieczne, ponieważ jest to samo z Jego istotą, która jest wieczna”²⁰. Wiat musiał więc być zawsze.

Rozważając z kolei to zagadnienie od strony stworzenia, będziemy musieli dojść do tego samego wniosku. Wiadomo bowiem, że istniejące we wszechświecie stworzenia niezniszczalne, jak na przykład ciała niebieskie lub substancje obdarzone intelektem. Tego, co niezniszczalne, czyli co może istnieć zawsze, nie sposób uważać raz za istniejące, a drugi raz za nieistniejące, gdy istnieje ono tak długo, jak długo ma moc bytowania. Otóż wszystko, czego istnienie ma początek, należy do początku tego, co raz istnieje, a raz nie istnieje, toteż nic z tego, co niezniszczalne nie może mieć początku, z czego możemy wnosić, że we wszechświecie – poza obrębem, którego substancje niezniszczalne nie miałyby ani miejsca, ani racji bytu – jest odwieczny.

Możemy w końcu wywnioskować wieczność wiata z wieczności ruchu. Wszystko bowiem, co zaczyna się poruszać, porusza się tylko dlatego, że będąc czynnikiem poruszającym, będąc rzeczą poruszaną znajdujemy się w stanie różnicowym – od tego, w jakim się znajdowały przed chwilą. Innymi słowami, nowy ruch nie powstaje nigdy bez uprzedniej zmiany w czynniku poruszającym lub w rzeczy poruszanej. Zmiana polega właśnie na ruchu. Istnieje więc zawsze jakiś ruch wcześniejszy, wyprzedzający ruch, który się na nowo zaczyna. A zatem bez względu na to, jak daleko byśmy się cofnęli w tym szeregu, zawsze natrafimy na ruch. Jeżeli natomiast ruch był zawsze, to musiała istnieć zawsze jakaś rzecz poruszana, bo ruch istnieje tylko w niej. Wszechświat był więc zawsze²¹.

Argumenty te wydają się na pozór przekonujące, tym bardziej i mimo to bymniema, że opierają się na zasadach najautentyczniejszego perypatetyzmu. Nie sposób ich jednak uznać za rozstrzygające. Przede wszystkim możemy wykazać za pomocą prostego rozróżnienia bezzasadność dwóch ostatnich wniosków. Z tego, że zawsze istniał ruch, nie wynika bynajmniej, aby istnieć miała rzecz znajdująca się w ruchu. Jedynym słusznym wnioskiem, jaki da się wyciągnąć z powyższego rozumowania, jest po prostu to, że ruch istniał zawsze od chwili, gdy zaistniała rzecz poruszana. Niemniej mogła ona zaistnieć tylko dzięki stworzeniu. Arystoteles przeprowadził ów dowód w VIII księdze *Fizyki* przeciwko tym, którzy przyjmują wieczność rzeczy

²⁰ Ibidem, wyd. cyt., s. 214.

²¹ Por. E. Gilson: *Tomizm*, wyd. cyt., s. 214.

poruszanych, przecież zarazem wieczność i ruchu. Konkluzja jego nie może więc zwracać się przeciwko nam, skoro twierdzimy, że ruch istniał zawsze, odkąd istnieją rzeczy poruszane. Podobnie ma się rzecz z wnioskiem wysnutym z niezniszczalności ciał niebieskich. Należy przyznać, iż rzeczy, których właściwością z natury jest istnienie zawsze nie mogą być uważane za coś, co raz istnieje, a raz nie istnieje. Nie wolno jednak zapominać, że na to, aby jaka rzecz mogła istnieć wiecznie, musi ona najpierw istnieć, oraz aby byty niezniszczalne nie mogły stać się takimi, zanim zaistniały. Z tego argumentu, wysuniętego przez Arystotelesa w I księdze *De coelo*, nie wynika, że po prostu byty niezniszczalne nigdy nie zaczęły istnieć, lecz wynika, że nie zaczęły istnieć na drodze naturalnego powstawania, tak jak wiat substancji podlegających powstawaniu i zanikaniu. „Możliwość ich stworzenia nie jest więc przez to bynajmniej zachwiana”²².

Czy trzeba jednak koniecznie przyjąć wieczność wszechwiatu, o którym wiemy, że jest skutkiem wiecznej przyczyny dostatecznej i wiecznego działania, jakimi są wszechmocna sprawczość i wieczne działanie Boga? „Jeśli Bóg - jak to już poprzednio wykazaliśmy - nie działa z konieczności natury, lecz z wolnej woli; to nic zgoła do tego nas nie zmusza”. Niewątpliwie można w pierwszej chwili upatrywać coś sprzecznego w tym, że wszechmocny, nieruchomy i niezmienny Bóg zechciał w jakimś określonym punkcie czasu udzielić istnienia nieistniejącemu wcześniej wszechwiatowi. Trudność ta polega jednak po prostu na złudzeniu, które z łatwością się rozwieje, gdy rozważymy rzeczywisty stosunek między trwaniem rzeczy stworzonych ze stworczych woli Boga²³. Wiemy już, że chodzi o powód powstawania stworzeń, trzeba więc odróżnić powstanie poszczególnego stworzenia od owego *exodos*, w którym cały wszechwiat wyszedł z Boga. Gdy bowiem mówimy o powstaniu jakiegoś poszczególnego stworzenia, możemy przytoczyć rację, że względu na które stworzenie to jest tym, czym jest - bądź przez odniesienie go do jakiegoś innego stworzenia, bądź przez odniesienie go do porządku wszechwiatu, któremu każe stworzenie jest podporządkowane, jak czyni się w stosunku do całego.

Jeśli natomiast rozważymy powołanie do istnienia całego wszechwiatu, nie możemy już w innej stworzonej rzeczywistości szukać powodu, dla którego ten wszechwiat jest tym, czym jest. Skoro powodu określonego urzyczenia wszechwiatu istotnie nie możemy dopatrywać się we wszechmocności Bożej, która jest nieskończona i niewyczerpana, ani też w dobroci Bożej, która sama sobie wystarcza i nie potrzebuje żadnego stworzenia, to jedyną racją wyboru takiego wszechwiatu jest po prostu wola Boga. Ten sam

²² Ibidem, wyd. cyt., s. 215.

²³ Por. Ibidem, s. 215.

wniosek odnosi się do wyboru chwili, którą Bóg ustalił, na pojawienie się wiata. Podobnie jak jedynie od woli Boga zależało, aby wszechwiat miał wymiary ograniczone ilościowo, tym bardziej, że czas jest w stosunku do natury rzeczy czym zewnętrznym i zupełnie bez znaczenia, gdy chodzi o wolę Boga.

Można tu wysunąć zastrzeżenie, że wola tylko wtedy odwołuje się do istnienia swego zamiaru, gdy następuje w niej zmiana skłaniająca ją do wykonania zamiaru w innym odcinku czasu niż ten, który sobie wyznaczyła. Jeżeli więc niezmienna wola Boga chciała, aby wiata istniał to musiała chcieć tego zawsze, a zatem wiata był zawsze²⁴. Lecz w podobnym rozumowaniu przyczyna pierwsza podlegałaby warunkom rzeczycy działalności przyczyn szczegółowych rozwijających się w czasie. Przyczyna szczegółowa nie jest przyczyną czasu, w której przebiega jej działanie, Bóg natomiast jest przyczyną czasu, gdy czas należy równie do rzeczy stworzonych przez Boga. Toteż kiedy mylimy o tym, w jaki sposób być wszechwiata pochodzi od Boga, nie potrzebujemy zastanawiać się, dlaczego Bóg chciał stworzyć być, w tej a nie innej chwili, bo w takim pytaniu kryłoby się założenie, że czas wyprzedza w istnieniu stworzenie.

Jedynym pytaniem, jakie możemy tu postawić, będzie więc pytanie: dlaczego Bóg wyznaczył pewną miarę trwania tego czasu? Otóż miara czasu zależy jedynie od woli Bożej, a skoro wiara katolicka uczy nas, że wiata nie było zawsze, możemy przypuszczać, że Bóg chciał wyznaczyć wiatau początek i nakreślić mu granice trwania, tak jak mu wyznaczył granice przestrzeni. Słowa *Księgi Rodzaju*: „In principio creavit Deus coelum et terram” są więc dla rozumu całkowicie do przyjęcia.

Widzimy, że wieczność wiata nie może na dowód. Można pójdź dalej i dowodzić, że wiata miał początek w czasie, jednakże stanowisko to przyjmowane przez zwolenników filozofii augustiańskiej. Tomasz uznał za logicznie nie do obronienia²⁵.

Z tego, że się przyjmuje wieczność czasu, wynika, że czas ten jest nieskończony od strony przeszłości, lecz jest skończony od strony teraźniejszości - jest kresem przeszłości. Toteż wieczność wiata nie jest w takim ujęciu czymś niemożliwym.

Toteż, że wiata nie jest wieczny, nie można uzasadnić na drodze rozumowej. Jest to prawda, której - podobnie jak tajemnicy Trójcy wiary - nie można dowiedzieć i trzeba ją przyjąć jako prawdę wiary. Musimy się przeciwstawić wszelkim rozumowaniom usiłującym dowiedzieć tej prawdy - nawet gdyś w jakim stopniu prawdopodobne - aby się nie wydawało, że wiara kato-

²⁴ Por. E. Gilson: *Tomizm*, wyd. cyt., s. 216.

²⁵ Por. *Ibidem*, s. 216-217.

licka bardziej opiera się na próbach argumentach niż na niewzruszonej nauce Bo ej. „Stworzenie wiata w czasie niepodobna wywnioskować w sposób konieczny ani z rozważania samego wiata, ani z woli Bo ej”²⁶. Podstaw wszelkiego dowodzenia stanowi bowiem definicja istoty, z której wnioskujemy o jej właściwościach. Lecz dla istoty jako takiej czas i miejsce nie mają znaczenia, dlatego właściwie nie mówi się, że powszechnie są zawsze i wszędzie. A zatem definicje człowieka, nieba lub ziemi nie implikują bynajmniej tego, iż te byty istniały zawsze, tak samo jak nie implikują one wcale tego, iż te byty nie istniały zawsze. Tym bardziej nie możemy dowiedzieć się o stworzeniu wiata w czasie, jeżeli wiemy za podstawę wolę Bożą, skoro wola ta jest wolna i nie ma przyczyny. Niepodobna zatem na tej podstawie o niczym wnosić, z wyjątkiem tego, czego ta wola samodzielnie musiała chcieć. Lecz wola Boża może dać się poznać ludziom przez Objawienie, na którym zasadza się wiara. Jeżeli zatem nie możemy wiedzieć, to jednak możemy wierzyć, że wiat miał początek.

Tak więc stanowisko, jakie należy zająć wobec tego trudnego zagadnienia, będzie stanowiskiem pośród poglądów awerroistów i augustynistów. Przeciw pierwszym w. Tomasz wysuwa argumenty za początkiem wszech wiata w czasie, lecz stwierdza jednocześnie - nawet *contra murmurantes* - że można równie dowodzić jego wieczności. Niewątpliwie rozwińc problem stworzenia, w. Tomasz wykorzystał nauki swych poprzedników, Alberta Wielkiego i Mojżesza Majmonidesa. W. Tomasz rozwińc jednak ten problem w sposób inny niż oni. Majmonides przyjmuje stworzenie wiata wyłącznie na podstawie Objawienia, dla w. Tomasza natomiast prawda ta może być kwestią dowodu²⁸. Obaj filozofowie zgodni są zarówno w tym, że nie możemy dowiedzieć się o początku wiata w czasie, jak i w tym, że można argumentować przeciwko wieczności wiata. Z drugiej strony, Albert Wielki twierdzi, tak jak Majmonides, że stworzenie wiata *ex nihilo* to prawda, której dowiedzieć się nie można, w. Tomasz natomiast - tym razem bliższy tradycji augustyńskiej niż jego mistrz - uważa, że dowód jest tu możliwy.

Według w. Tomasza nie możemy dowiedzieć się o stworzeniu wiata w czasie, natomiast według Alberta Wielkiego - tym razem bliższego tradycji augustyńskiej niż jego uczeń - czasowy charakter stworzenia da się dowiedzieć, z chwilą gdy zgodzimy się przyjąć, że wiat został stworzony z niczego. Tak więc w przeciwieństwie do obu tych filozofów w. Tomasz opowiada się za możliwością udowodnienia stworzenia wiata *ex nihilo*, przeciwstawia-

²⁶ Ibidem, wyd. cyt., s. 218.

²⁷ Por. Ibidem, s. 218.

²⁸ Por. Ibidem, s. 219.

Jeżeli się tym stanowczo Awerroesowi i jego uczniom. Przyznajć jednak wraz z Majmonidesem, że jest logicznie mo liwe, by wiat stworzony był odwiecznie, nie zgadza się na zacieranie granic pomi dzy prawdami wiary a prawdami stanowi cymi przedmiot dowodzenia. „W ten sposób my l jego osi ga poszukiwan przez niego zgodnie pomi dzy nieomyln nauk chrze cija sk a tym, co w nauce Arystotelesa było bezsporn prawd ”²⁹.

Józef Gredt w swoim dziele *Elementa Philosophiae*³⁰ tak e bada zagadnienie wieczno ci wiata i stwierdza m. in., że Arystoteles w I ksi dze *Topik* rozdz. 9 w ród problematyki dialektycznej stawia pytanie, czy wiat jest odwieczny³¹. Wszyscy scholastycy - zgodnie z nauk objawion przez Boga - utrzymywali, i wiat w rzeczywisto ci zosta ł stworzony w czasie. W sprawie mo no ci odwiecznego (*ab aeterno*) stworzenia wiata ich pogl dy by ły rozbie ne. Jedni (w. Bonawentura) uwa ali stworzenie odwieczne (*ab aeterno*) za niemo liwe, drudzy natomiast za mo liwe, lub przynajmniej s dzili, że nie ma widocznej sprzeczno ci w stworzeniu *ab aeterno*. Tak uwa ał w. Tomasz. I w ród nich niektórzy równie g łosili pogl d, że mo e by nast pstwo odwieczne, inni - jak Suárez, Jan od w. Tomasza (†1644) - zaprzeczali temu.

Problem pocz tku wiata w czasie w okre lonym momencie, ujmuje się za pomoc metody apologetycznej. W zwi zku z tym, w. Tomasz upomina: „, że wiat zacz ł się jest wiarogodne, nie za daj ce się udowodni , czy pozna . I jest po yteczne to, aby było rozwa one, czy przypadkiem kto podejmuj c się wykaza , co jest wiar , nie wprowadza dowodze koniecznych, które dostarczałyby powodu do szyderstwa dla niewierz cych, uwa aj cych, że my - z powodu dowodze tego rodzaju - wierzymy [w to], co jest wiar ”³². Dlatego tak e w dowodzeniu istnienia Boga (*existentia Dei*) od pocz tku wiata w czasie nale y odst pi .

J. Gredt w punkcie wyj cia swoich rozwa a dotycz cych odwieczno ci wiata stawia nast puj c tez : „Tak e o ile wiat zosta ł ograniczony co do trwania, o tyle rozwój wiata nie mo e trwa wiecznie, ani by odwieczny, i o tyle nale y odrzuci , że nast pstwo było odwieczne. Lecz nie nale y odrzuca , że bezwgl dnie wiat był ustanowiony odwiecznie w stanie spokoju”³³. Autor przyjmuje po kolei wszystkie cz ci tezy i uzasadnia w sposób

²⁹ Ibidem, wyd. cyt, s. 219.

³⁰ Vol. I, *Philosophia naturalis specialis* pars B, caput IV, thesis XX, p. 291, Friburgi 1926.

³¹ Ibidem „sitne mundus ab aeterno”, s. 291, por., ibidem, s. 294 { w. Tomasz z Akwinu, op. 23 [27] *De aeternitate mundi; Sum. theol.* I, 46, 1 et 2; *Contra gent.* II, 31-38}.

³² *Sum. theol.*, I, 46. 2.

³³ Thesis XX: Etiam quoad durationem mundus est finitus, quatenus processus mundanus non potest in aeternum durare neque esse ab aeterno, et quatenus repugnat successionem ab aeterno fuisse. Sed non repugnat absolute mundum in statu quietis ab aeterno exitisse (J. Gredt: *Elementa...*, vol. I, s. 291).

następuje: proces powstawania wiata zasadza się na silniejszej energii³⁴, która ustawicznie się zmniejsza; w każdym razie rozwój wiata, który pozostaje w silniejszej energii, która ustawicznie się zmniejsza, nie będzie trwał wiecznie (*in aeternum*), ani nie jest odwieczny (*ab aeterno*). Natomiast siła jest ograniczona, zarówno co do zakresu jak i co do zawartości. Po ustaleniu równowagi w świecie wszelkie działania ciał, które między nimi zachodzą zmieniają się i poruszają mechanicznie, ustanie³⁵. Zatem rozwój wiata nie jest odwieczny, inaczej już wcześniej zostałyby ograniczony.

Następstwo w tezie jest brane wedle następstwa stosownie do trwania (*duratio*), tj. wedle stosunku wcześniej niższego i później niższego względem trwania. To następstwo - wedle swej głównej zasady - suponuje wiele części, z których jedna następuje po drugiej. Po uznaniu tego założenia pojawia się dylemat: albo mówi się, że wszystkie części są odwieczne, i wtedy to nie jest następstwo, lecz wszystkie są jednocześnie nie; z tych bowiem rzeczy które są odwieczne, nie może być jedna wcześniej niższa od drugiej, lecz z konieczności wszystkie są jednocześnie nie - albo nie są wszystkie części odwieczne, lecz jaka część jest odwieczna, za którą to część następują inne nie odwieczne, lecz w czasie (*in tempore*) - i wtedy następstwo nie jest odwieczne, ale z powodu wieczności nie ma żadnego następstwa³⁶, które zaczyna się w czasie. Na przykład niech to będzie anioł, który odwiecznie byłby stworzony z jakimś poznaniem intelektualnym. To poznanie intelektualne byłoby niezmiennie przez wieki, ustawałoby w czasie i od tego ustającego poznania zaczynałoby się następstwo.

Zgodnie z ostatnią częścią głównej tezy przyjmuje się - że wiat został ustanowiony w stanie bezruchu³⁷ i nie ma w tym sprzeczności ani ze strony stwarzającego Boga, ponieważ odwiecznie ma tę samą moc, jak i teraz, ani względem aktu stworzenia, gdy nie jest on w czasie, lecz w tej chwili (punkcie czasowym), ani ze strony wiata stworzonego, ponieważ już odwiecznie jest w mocy i dlatego stwarzalny³⁸.

Zatem nie można na podstawie rozumowania, że wiat zaczął się w czasie. Na podstawie wiary jednak utrzymujemy, że wiat został stworzony w czasie, co tak jest możliwe na mocy argumentu harmonii z tego, że wiat w stanie spoczynku istniałby na próżno. To, że wiat zaczął się w czasie

³⁴ Por. Ibidem, wyd. cyt.: „Processus mundanus in tensione energiarum consistit finita”, s. 291.

³⁵ Por. J. Gredt: *Elementa...*, vol I: „Aequilibrio enim constitute omnis corporum actio, quam inter se exercent, alterando et movendo mechanice, cessabit”, s. 292.

³⁶ Por. J. Gredt: *Elementa...*, „ Ad quae S. Thomas in commentario suo [De caelo et mundo](lect. 1) scribit: „Et ne aliquis putaret mundum corporeum sic dici aeternum sicut Deus, cuius esse et vivere est totum simul, scilicet absque successione prioris et posterioris, subiungit: habens autem infinitum tempus; quia scilicet eius duratio extenditur secundum successionem temporis.”, vol. I s. 294.

³⁷ Por. Ibidem, s. 292.

³⁸ Por. J. Gredt: *Elementa...*, wyd. cyt., vol. I, s. 292.

oznacza, i trwanie wiata ma pocz tek, albo e zostało ono zdeterminowane ze wzgl du na co wcze niejszego (*a parte ante*) i dlatego mo na obliczy ograniczony czas (mówmy tyle tysi cy lat), który miałby upłyn od stworzenia wiata a do teraz.

Gdyby wiat był odwieczny, nie miałby *pryncipium* pocz tku w trwaniu, miałby jednak *pryncipium* pochodzenia i przyczynowo ci, i dlatego „nie - by ” poprzedzałoby „by ” wiata nie ze wzgl du na trwanie, lecz na natur³⁹. I w ten sposób ró niłoby si wieczne (*aeterna*) trwanie (*duratio*) wiata od wieczno ci (*aeternitas*) Boga, poniewa ona nie tylko jest pozbawiona pocz tku trwania, lecz tak e przyczynowo ci i pochodzenia od innego czego i jest cała jednocze nie; trwanie za wiata odwiecznie istniej cego nie jest całe jednocze nie, poniewa wiat trwa w sposób zmienny. Po wzi ciu pod uwag bowiem stworzenia odwiecznego, za po rednictwem nieograniczonego trwania wiat tak utrzymuje si w stanie spokoju, e mo e by wprawiony w ruch w jakimkolwiek czasie, skoro w jakimkolwiek czasie mo e zacz si rozwój wiata, czy to proces ró nicowania i niszczenia. Dlatego tym wiecznym (*aeterna*) trwaniem byłby czas, któremu zdarzałoby si , e nie ma pocz tku, i współlistnieje z wieczno ci ze wzgl du na przeszło .

³⁹ Por. Ibidem: „Si mundus esset ab aeterno, non haberet principium inceptions in duratione, haberet tamen principium originis et causalitatis, ac proinde „non - esse” praecederet „esse” mundi non duratione, sed natura”, s. 292.