

Rafał Kępa

**REALNE ZŁOŻENIE A REALNA RÓŻNICA
ISTOTA I ISTNIENIE W DOKTRYNIE ŚW. TOMASZA Z AKWINU
I IDZIEGO RZYMIANINA**

Postacią, którą obecnie w sposób najbardziej naturalny kojarzy się z problemem realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem jest św. Tomasz z Akwinu. Jest to uzasadnione z pewnością przez fakt, że Akwinata był autorem – jak się zdaje – najdojrzalszej interpretacji powyższego problemu. Bardzo istotne znaczenie ma także to, że – zapewne w konsekwencji tego, co napisano powyżej – wszyscy myśliciele, uznający dziś filozoficzną słuszość rozróżnienia pomiędzy istotą i istnieniem (z sytuacją taką mamy do czynienia w różnych odmianach neotomizmu, na gruncie polskim zwłaszcza reprezentowanego przez szkołę lubelską) interpretują je na sposób Tomaszowy. Historycznie jednak tak jednoznaczne skojarzenie Akwinaty z problemem nie jest do końca oczywiste.

Przede wszystkim należy zauważyć, że św. Tomasz nie był ani pierwszym, ani jedynym filozofem uznającym realną różnicę pomiędzy istotą i istnieniem. Oczywiście błędem byłoby przypisywanie takiego rozróżnienia Arystotelesowi, na którego nauce opierał się Doktor Anielski, tworząc własną doktrynę. Filozof nie odróżniał nigdy realnie istoty od istnienia, twierdząc jedynie tyle, że czym innym jest wiedzieć, czym coś jest, czym innym zaś – czy to coś istnieje, jako że istnienie nie zawiera się w pojęciu jakiegokolwiek rzeczy¹. Istotę i istnienie poznaje się na dwa różne sposoby – istotę ujmując w definicji, istnienie zaś stwierdzając w sądzie – jednak nie są one czymś realnie od siebie różnym. A zatem – wbrew interpretacjom średniowiecznym – trzeba uznać, że jedyna różnica, jaką przyjmował pomiędzy nimi Stagiryta, była różnicą myślną. Nie ma w tym zresztą nic zaskakującego. Problem różnicy realnej pomiędzy istotą i istnieniem może bowiem, jak się zdaje, powstać jedynie tam, gdzie przyjmuje się,

¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 310.

że jakaś rzecz nie jest realna dzięki swej istocie, ale zawdzięcza swą realność czemu innemu. Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku systemów przyjmujących stworzenie świata. Zdecydowanie łatwiej uznać realną różnicę pomiędzy istotą i istnieniem chrześcijańskiemu bądź muzułmańskiemu filozofowi, który wszak z Objawienia wie, że rzeczy nie mają z siebie swego istnienia, ale istnieją dzięki temu, że zostały stworzone. Znamienne jest, że zarówno filozofia chrześcijańska, jak i islam, w których pojawił się problem realnej różnicy, mają u swych podstaw doktrynę o stworzeniu świata. Arystoteles w ogóle nie podejmuje problemu stworzenia. Dla niego świat jest odwieczny, bowiem odwieczna jest zarówno materia, jak i forma; wszelkie zmiany polegają zaś na niszczeniu i powstawaniu konkretnych złożów z materii i formy². Ginią zatem i powstają byty jednostkowe, świat jednak trwa odwiecznie i to sam z siebie, nie dzięki ingerencji Stwórcy. Pierwszy Poruszyiciel Arystotelesa, powodujący przejście bytu ze stanu możności do aktu, jest zupełnie inny od chrześcijańskiego Boga, obdarzającego byty istnieniem. Jeśli zatem byty konkretne powstają dzięki formie, ta zaś, podobnie jak i materia, jest odwieczna, to w takim systemie po prostu nie ma miejsca na uznanie istnienia jako jakiejś różnej od istoty zasady tłumaczącej realność rzeczy. Dla jej wytłumaczenia wystarcza bowiem zupełnie sama forma.

Jednakże problem, choć nie znalazł wyrazu w nauce twórcy metafizyki, pojawił się jeszcze przed Akwinatą – w systemach, podobnie jak Tomaszowy, wyraźnie inspirowanych religią. Etienne Gilson twierdzi, że ślady doktryny o realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem znaleźć można u żydowskiego filozofa, Mojżesza Majmonidesa; niewątpliwie św. Tomasz poprzedzili także filozofowie arabscy: Alfarabi, Algazel i Awicenna³. Wreszcie nasze zagadnienie było również żywo dyskutowane po św. Tomaszu⁴. Wydaje się, że jedną z najistotniejszych dla problemu postaci tego okresu był Idzi Rzymianin, przez długi czas wiązany ze szkołą tomistyczną. Początkowo bowiem to jego doktrynę uważano za właściwą wykładnię problemu; co więcej, to właśnie nauka Idziego sprawiła, że doktryna św. Tomasza dotycząca realnej różnicy była pierwotnie błędnie odczytywana. Już bowiem krótko po śmierci Tomasza spotkać można twierdzenia, że nauka Akwinaty i Rzymianina to *una opinio*⁵. Pogląd ten rozpowszechnił się jeszcze z biegiem czasu; w XV w. powszechnie już uważano Idziego za najwierniejszego ucznia Akwinaty.

² Arystoteles, *Metafizyka*, tamże, t. 2, s. 728–730.

³ Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 51.

⁴ Piszą o tym m. in.: P. Mandonet, *Les premieres disputes sur la distinction réele*, „Revue Thomiste” 1910, vol. 17, s. 741–755, z polskich autorów zaś W. Seńko, *Kilka uwag na temat historii Tomaszowego pojęcia istnienia we wczesnej szkole tomistycznej*, „Przegląd Tomistyczny” 1987, nr 3, s. 21–28.

⁵ Por. S. Swieżawski, *O pewnych zniekształceniach myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej*, [w:] tegoż, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 60–82.

Tymczasem, jak to będziemy się starali pokazać, Idzi z pewnością nie był wiernym uczniem św. Tomasza. Jego „niewierność” bardzo wyraźnie uwidacznia się właśnie w przypadku doktryny dotyczącej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. Wprawdzie Idzi naucza, podobnie jak św. Tomasz, o realnej różnicy, rozumie ją jednak zupełnie inaczej niż Doktor Anielski. Co więcej – to właśnie jego interpretacja przyczyniła się do wzmożonej dyskusji nad problemem; to właśnie Idzi, jak to zostanie pokazane, jako pierwszy użył sformułowania „różnica realna”. Dla udowodnienia tej różnicy zaś nie zawahał się nazwać istotę i istnienie „dwie-ma rzeczami”. Wobec tych faktów to właśnie Idzi może jawić się jako centralna postać problemu. Celem tego szkicu będzie zatem przedstawienie poglądów dotyczących różnicy realnej pomiędzy istotą i istnieniem tych dwu filozofów – Akwinaty i Idziego z Rzymu, ze szczególnym zwróceniem uwagi na punkty, w których ten drugi odchodzi od nauki Doktora Anielskiego.

1. ISTOTA I ISTNIENIE W DOKTRYNIE ŚW. TOMASZA

Jedną z głównych ambicji św. Tomasza było, bez wątpienia, przyswojenie chrześcijaństwu nauki Arystotelesa. Samo to pragnienie powodowało jednak konieczność odejścia od nauki mistrza w tych punktach, w których pozostawała ona nie do pogodzenia z Objawieniem, będącym wszak dla Akwinaty najwyższym autorytetem. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia np. w przypadku kwestii wieczności świata; Stagiryta poucza, że jest on nie-stworzony i – w konsekwencji – wieczny. Tymczasem Pismo mówi, że powstał on w czasie, stworzony przez Boga aktem *creatio ex nihilo*. Dlatego – powie św. Tomasz – należy uznać autorytet Pisma i pomimo że filozofia może prowadzić do wniosku o wieczności świata, przyjąć, że jest on stworzony⁶.

Nieco inaczej jest w przypadku tezy o realnej różnicy pomiędzy *esse* i *essentia*. Nie implikuje jej w sposób bezpośredni potrzeba zgodności z doktryną. Jednakże jest ona, jak się zdaje, naturalną konsekwencją przyjęcia nauki o stworzeniu świata. Trudno byłoby zachować zależność bytową stworzeń od Stwórcy, twierdząc jednocześnie, że istnienie przysługuje im na mocy ich istoty. Dlatego należy się spodziewać, że Akwinata, założywszy wbrew Arystotelesowi, że świat został stworzony, pójdzie krok dalej także w przypadku naszego głównego problemu. Nigdzie jednak nie sprecyzował tego tak dokładnie, jak to miało miejsce w kwestii stworzenia; stąd też

⁶ Na temat Tomaszowej doktryny o stworzeniu świata zobacz E. Gilson, *Tomizm*, s. 148–158; 177–190, tenże, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 152–170.

trudno ustalić, czy sam był świadom tego kroku. Warto może jednak zauważyć, że pisząc na temat różnicy pomiędzy *esse* i *essentia*, powołuje się częściej na Awicennę, który niewątpliwie o różnicy realnej nauczał, niż na Arystotelesa. Pomimo to do dziś spotykamy opinie głoszące, że św. Tomasz nigdy tego kroku nie uczynił, pozostając wierny Arystotelesowskiemu, czysto logicznemu, rozróżnieniu pomiędzy istotą i istnieniem⁷. Trzeba przyznać, że nie są one zupełnie bezpodstawne.

Jeśli mowa o trudnościach, jakie towarzyszą badaczowi problemu różnicy pomiędzy istotą i istnieniem u św. Tomasza, przede wszystkim należy zauważyć, że w całym dorobku Doktora Anielskiego trudno odnaleźć dzieło, które by w jakiś szczególny sposób poświęcone było właśnie różnicy pomiędzy *esse* i *essentia*. Szczegółowe wyliczenie prac, w których św. Tomasz porusza problem tejże różnicy, znajdujemy w artykule L. Sweeney, *Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings*⁸. Wynika z niego, że Akwinata pisze o różnicy pomiędzy istotą i istnieniem zawsze niejako „obok” głównego problemu, jakim jest jakieś zagadnienie teologiczne, jak np. kwestia różnicy pomiędzy stworzeniami a Stwórcą, natury aniołów czy duszy ludzkiej, jedności Trójcy, natury Bytu Boskiego itp.⁹ Nie jest to zresztą niczym zaskakującym, jeśli pamiętamy, że św. Tomasz był wszak przede wszystkim teologiem, „nauczycielem chrześcijańskiej prawdy”, jak pisał E. Gilson¹⁰, filozofia zaś stanowiła jedynie narzędzie dla jego teologii. Z pewnością powoduje to jednak poważną trudność natury technicznej – aby określić, jaki typ różnicy pomiędzy istotą i istnieniem uznaje św. Tomasz, trzeba przebrnąć przez całe tomy dzieł nie poświęconych w gruncie rzeczy interesującemu nas problemowi. Jest to jednak – podkreślmy to raz jeszcze – trudność jedynie techniczna. Nie świadczy natomiast w żaden sposób przeciw uznaniu za realną różnicy pomiędzy istotą i istnieniem.

⁷ Na takim stanowisku stoi m. in. P. Descoqs, z którym dyskutuje E. Gilson w rozdziale *Bytu i istoty* poświęconym św. Tomaszowi; por. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 89–97.

⁸ Por. L. Sweeney, *Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings*, „Proceedings for the American Catholic Philosophical Association” 1963, s. 97–131, patrz s. 99–101.

⁹ „Utrum omne ens sit a Deo?”; „Utrum aliqua creatura sit simplex?”; „Utrum angelus sit compositus ex materia et forma?”; „Utrum anima sit simplex?”; „Utrum in divinis sint plures personae?”; „Utrum Deus sit omnino simplex?”; „Utrum Deus sit in praedicamento substantiae?” – por. L. Sweeney, *op. cit.* Autor zauważa, że św. Tomasz nigdzie, przynajmniej w swych wczesnych pracach, nie formułuje *ex professo* kwestii „Utrum esse differat ab essentia” – występuje ona zawsze w ścisłym powiązaniu z innym problemem i ze względu nań, por. tamże, s. 102.

¹⁰ Por. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 7; ciekawy wykład tego, w jakim stosunku pozostawała filozofia św. Tomasza do jego teologii znajdziemy w *Tomizmie* E. Gilsona, wyd. cyt., rozdział wstępny: *Objawialne*, s. 11–38.

Kolejną trudność zauważa Gilson. Otóż św. Tomasz niejednokrotnie podkreśla, że forma jest zasadą istnienia (*principium essendi*)¹¹. Pamiętamy, że dla Arystotelesa istnieć – to mieć formę. Czyż zatem Akwinata nie mówi tu dokładnie tego samego? Zdaje się, że nie, albowiem forma jest dla Doktora Anielskiego zasadą istnienia tylko względnie. Tym, co istnieje, jest substancja, substancją natomiast jest wszystko to, co posiada formę. A zatem forma jest, jeśli można tak się wyrazić, warunkiem koniecznym istnienia. Nie jest jednak jego warunkiem wystarczającym, albowiem jest zasadą istnienia rzeczy w ten sposób, w jaki przezroczystość jest zasadą jasności powietrza; tak, jak powietrze dzięki swej przezroczystości jest zdolne przyjąć światło, tak też istota jest zdolna przyjąć istnienie dzięki swej formie¹². Istnienie zawsze towarzyszy formie, z pewnością jednak św. Tomasz nie mówi przez to, że istnienie jest tym samym, co forma, czy też nawet, że forma jest ostateczną przyczyną istnienia.

Trudność znacznie już istotniejszą, niż wymienione do tej pory, sygnalizuje J. Owens¹³. Twierdzi on, że przynajmniej niektóre spośród argumentów, jakich używa św. Tomasz dla podkreślenia, że *esse et essentia* różnią się („sunt aliud et aliud”), nie wymagają wprowadzenia różnicy realnej. Tak z pewnością jest w przypadku klasycznego argumentu z *De ente et essentia*, bazującego na analizie pojęcia istoty. Przyjrzyjmy się mu nieco bliżej.

Rozważając, w jaki sposób substancje oddzielone – anioły – różnią się od Boga, św. Tomasz pisze:

Cokolwiek bowiem nie należy do pojęcia rozumienia istoty lub tego, czym rzecz jest, to dochodzi od zewnątrz i tworzy złożenie z istotą, gdyż żadna istota nie może być pojęta bez tego, co jest częścią tej istoty. A wszelka istota lub to, czym rzecz jest, może być pojęta bez tego, że się coś pojmuje o jej istnieniu; mogę bowiem pojąć, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy posiada istnienie w porządku natury. Stąd jasne, że istnienie jest czymś odrębnym od istoty lub tego, czym rzecz jest¹⁴.

¹¹ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, s. 88.

¹² „Deinde quia ad ipsam aliam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis” (*Summa Contra Gentiles*, II, 54) – por. tamże.

¹³ Por. J. Owens, *Quiddity and Real Distinction in St Thomas Aquinas*, „Medieval Studies” 1965, vol. 27, s. 1–22.

¹⁴ „Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate”; por. św. Tomasz, *De ente et essentia*, [w:] M. Krąpiec, *Dziela*, t. II, *Byt i istota*, przeł. M. Krąpiec, Lublin 1994, s. 32.

Widać wyraźnie, że św. Tomasz zakłada tu jakiś rodzaj odrębności istoty od istnienia. Czy jest to jednak różnica realna? Zauważmy, że punktem wyjścia jest analiza pojęcia istoty. To właśnie w nim (tj. w pojęciu) nie mieści się istnienie; każda rzecz może być pojęta bez rozumienia tego, czy rzeczywiście istnieje – a zatem w oderwaniu od istnienia. W rzeczywistości jednak, jak się zdaje, taka oddzielność istoty względem istnienia nie jest możliwa. Rzeczywistość składa się z istniejących rzeczy, a jakakolwiek istota nie złączona realnie – co nie znaczy, że realnie tożsama – z istnieniem jest po prostu niczym. Z powyższego argumentu wiemy zatem jedynie tyle, że intelekt ludzki poznaje istotę i fakt jej istnienia w dwu różnych aktach poznawczych¹⁵. Możliwe jest myślnie oddzielenie istoty i istnienia, a zatem pomiędzy nimi musi zachodzić różnica myślna. Różnicy realnej jednak na mocy tego argumentu stwierdzić – jak się zdaje – nie możemy.

Podobną strukturę ma, także omawiany przez Owensa, argument z *Komentarza do I Księgi Sentencji*:

Przypadłością nazywa się to, co nie mieści się w pojęciu czegoś, tak jak racjonalność nazywa się przypadłością zwierzęcia; i w ten sposób jakiegokolwiek istocie stworzonej przydarza się istnienie, ponieważ nie zawiera się w pojęciu tejże istoty. Mogę przeto poznać, czym jest człowieczeństwo, a mimo to nie wiedzieć, czy człowiek istnieje¹⁶.

Jak widać, i tutaj św. Tomasz wychodzi od analizy pojęcia istoty; stąd też i do tego argumentu stosują się przedstawione wyżej zarzuty. Niewątpliwie zatem trzeba przyznać rację Owensowi: powyższe argumenty nie uprawniają nas do stwierdzenia różnicy realnej pomiędzy istotą i istnieniem. Jedyne, co można z nich wywieść, to stwierdzenie, że intelekt ujmuje istotę i istnienie w dwu różnych aktach poznawczych¹⁷; osobno pyta, czym rzecz jest, osobno – czy jest. Wiemy zatem na razie tylko jedynie, że św. Tomasz zakładał różnicę myślną pomiędzy *esse* i *essentia*.

Stwierdzenie różnicy myślniej jednakowoż nie musi powodować konieczności odrzucenia różnicy realnej – różnica myślna może bowiem, zwłaszcza na gruncie teorii realizmu poznawczego, wedle której poznanie wiernie odwzorowuje rzeczywistość, wynikać z różnicy realnej. Wydaje się zatem, że – zgodnie z tą teorią – jeśli umysł stwierdza różnicę myślną pomiędzy istotą i istnieniem, to może mieć do tego podstawę w rzeczywistości.

¹⁵ Nie znaczy to, rzecz jasna, że istnienie, tak jak istota, jest przedmiotem pojęcia – by tak było, musiałoby być rzeczą, tego zaś św. Tomasz nigdy nie twierdził. Owym aktem poznawczym stwierdzającym istnienie rzeczy jest nie pojęcie, a sąd.

¹⁶ „Accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicuius, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas et tamen dubitari utrum homo habeat esse”; por. L. Sweeney, *op. cit.*, s. 105. Przekład cytatów, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzi od autora.

¹⁷ Tzn. przez pojęcie istotę i poprzez sąd istnienie; por. przyp. 15.

Rzecz jasna, jest to jedynie hipoteza; dla jej potwierdzenia bądź odrzucenia należy przyjrzeć się pozostałym argumentom św. Tomasza. Jeśli któryś z nich będzie sięgał głębiej, niż dwa przedstawione powyżej, zyskamy podstawę do uznania realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. W sytuacji przeciwnej trzeba będzie zgodzić się, że Akwinata uznaje pomiędzy nimi jedynie różnicę myślną.

Argumenty Akwinaty dotyczące interesującego nas zagadnienia można podzielić na pięć typów:

- 1) Argumenty z pojęcia istoty¹⁸
- 2) Argumenty z rodzaju¹⁹
- 3) Argumenty ze stosunku Boga do stworzeń²⁰
- 4) Argumenty z uczestniczenia w Bycie²¹
- 5) Argumenty ze stosunku aktu do możliwości²².

Przykładowe argumenty z pojęcia istoty zostały już uprzednio omówione. Spośród argumentów drugiego typu można wymienić następujące:

Nie potrzeba, by to, co jest w rodzaju substancji miało istotę złożoną [bowiem istota aniołów jest prosta – przyp. tłum.], ale by samo było złożone z istoty i istnienia; wszystko bowiem, co jest w rodzaju, tego istota nie jest istnieniem, jak mówi Awicenna w IV rozdziale VIII księgi *Metafizyki*²³.

Wszystko, co jest w rodzaju substancji, jest złożone złożeniem realnym; a to dlatego, że to wszystko, co jest w porządku substancji, jest samodzielnie istniejącym i dlatego jest konieczne, by tego istnienie było czymś innym niż ono samo (tzn. to, co jest w porządku substancji), w przeciwnym bowiem wypadku nie mogłoby się różnić w swym istnieniu od innych, wraz z którymi ma wspólnotę z racji swej istoty, co wprost przysługuje wszystkiemu, co jest w porządku substancji i co jest przynajmniej złożone z istoty i istnienia²⁴.

Pierwszy z cytowanych wyżej tekstów jest może nie tyle oryginalnym Tomaszowym dowodem, ile raczej powołaniem się na autorytet. Samo to

¹⁸ Por. L. Sweeney, *op. cit.*, s. 105–109.

¹⁹ Tamże, s. 109–112.

²⁰ Tamże, s. 112–120.

²¹ Tamże, s. 120–126.

²² Tamże, s. 126–128.

²³ „Non oportet illud quod est in praedicamento substantiae habere quidditatem compositam sed oportet quod habeat compositionem quidditates et esse; omne enim quod est in genere suae quidditatis non est suum esse, ut Avicenna, *Metaphysicae*, tract. VIII, cap. IV, etc., dicit” – por. tamże, s. 109.

²⁴ „Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differe secundum esse illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est” – por. tamże. Przekład za: M. Krąpiec, *Struktura bytu*, Lublin 1995, s. 359.

jednak, że św. Tomasz przywołuje tu Awicennę, skłania nas, jak to już wcześniej sygnalizowaliśmy, do uznania, że opowiadał się on – podobnie jak cytowany przez niego Awicenna – za realną różnicą pomiędzy istotą i istnieniem.

Przyjrzyjmy się teraz drugiemu tekstowi, pochodzącemu z *De veritate*. Jako że istota, zdaniem św. Tomasza daje to, co w bycie jest ogólne i wspólne wszystkim jednostkom, elementem różnicującym musi być coś spoza niej. Gdyby więc istnienie było tożsame z istotą, żadna rzecz nie różniłaby się w swoim istnieniu od innej, co powodowałoby jakiś monizm, nie do przyjęcia dla Akwinaty, głoszącego, że każda rzecz „jest samodzielnie istniejąca”.

Kolejny typ argumentów – z relacji Boga do stworzeń – jest chyba najistotniejszy. Wszystkie dowody należące do tego typu opierają się na jednym, podstawowym schemacie – jeśli jakaś natura byłaby swoim istnieniem, byłaby tym samym równa Bogu. Szczególnie wyraźnie widać to w przypadku istoty anioła, ten bowiem nie jest złożony z materii i formy; jeśliby zatem nie miał różnego od siebie istnienia, byłby *omnino simplex*, zupełnie prosty i niezłożony – to zaś być nie może, albowiem zupełnie prosty jest tylko Bóg. A zatem anioł musi być złożony z istoty i istnienia, realnie od siebie różnych:

Gdyby przyjąć jakąś rzecz, która byłaby tylko istnieniem i to takim, że owo istnienie byłoby samoistne, to taka rzecz nie przyjęłaby w sobie dodania różnicy, gdyż nie byłoby wtedy tylko istnienia, lecz istnienie i oprócz tego jakaś forma. Tym mniej przyjęłaby dodanie materii, gdyż wtedy byłoby istnienie nie samoistne, lecz materialne. Stąd pozostaje, że taka rzecz, która byłaby istnieniem własnym nie może być inaczej, jak tylko jedna. Stąd konieczne, by w jakiegokolwiek innej rzeczy prócz tamtej czymś innym było jej istnienie, a czymś innym jej istota, natura czy forma. Zatem konieczne jest, by w inteligencjach istnienie było prócz formy. I dlatego jest powiedziane, że inteligencja jest formą i istnieniem²⁵.

Wreszcie – argumenty tego typu dotyczą nie tylko substancji niezłożonych z materii i formy, ale i wszystkich substancji stworzonych, co widać w następującym tekście:

Każdemu stworzeniu, które ma w sobie istnienie w sposób pełny, jak człowiek czy cokolwiek tego rodzaju, i tak brakuje Boskiej prostoty (niezłożoności), albowiem każde stworzenie wchodzi

²⁵ „Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae quia iam non esset esse tantum sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una. Unde oportet quod in quaelibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse” – św. T o m a s z, *De ente et essentia*, s. 32–33.

w jakieś złożenie. Ponieważ w Bogu samym Jego istnienie jest Jego istotą, trzeba, by w jakiegokolwiek substancji stworzonej, zarówno cielesnej, jak i duchowej, znajdowała się istota czy natura tejże substancji i jej istnienie, przyjęte od Boga, którego istotą jest istnienie; i w ten sposób każda substancja stworzona złożona jest z istnienia czyli tego, że jest i z tego, czym jest²⁶.

Pozostaje teraz omówić dwa ostatnie typy argumentów – z uczestniczenia i ze stosunku aktu do możliwości.

Co to znaczy uczestniczyć w czymś? Jest to, zdaniem św. Tomasza, mieć w tym czymś część (*partem capere*). Jak natomiast ma się to do naszego problemu? Otóż w komentarzu do *De Hebdomadibus* Boecjusza Akwinata twierdzi:

Jak istnienie i to, co jest różnią się w substancjach prostych intencjonalnie, tak w złożonych różnią się realnie²⁷.

Dlaczego? Otóż istnienie nie jest złożone, albowiem ani nie uczestniczy w niczym innym, ani też nie ma nic do siebie dodanego. Jest więc proste; to zaś, czym rzecz jest – czyli istota – jest w bytach materialnych złożona, przeto nie może być tym samym, co proste istnienie²⁸.

Można by doszukiwać się tu pewnej trudności, bowiem na podstawie tego, co powiedziano do tej pory, można przypuszczać, iż św. Tomasz głosił, że także w aniołach istnienie różne jest od istoty realnie, teraz zaś czytamy, że w substancjach prostych różnią się jedynie intencjonalnie. Nie ma tu jednak żadnej sprzeczności, bowiem nieco dalej w tym samym tekście Akwinata precyzuje swoją myśl: tylko Bóg jest prawdziwie prosty, ponieważ nie uczestniczy w istnieniu. O aniołach mówi się zaś, że są proste ze względu na to, że nie posiadają materii; mają jednak dodane do swej istoty istnienie, przeto nie są zupełnie proste²⁹. Innym argumentem tego samego typu jest następujący:

²⁶ „Quaedam creatura enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in quaelibet creatura, vel in corporali, vel in spiritali, inveniatur quidditas vel natura sua et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse vel quo est, et quod est” – z *I Księgi Sentencji*, por. L. Sweeney, *op. cit.*, s. 112.

²⁷ „[...] sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter” – tamże, s. 121. Gilson zwraca jednak uwagę, że – ze względu na fakt, iż św. Tomasz komentuje tu Boecjusza, nie jest oczywiste, że ma na myśli istotę i istnienie; por. E. Gilson, *Byt i istota*, s. 91, przyp. 26.

²⁸ Por. L. Sweeney, *op. cit.*

²⁹ Tamże, s. 122.

Zgodność może być rozumiana dwojako: albo wtedy, gdy jakieś dwie rzeczy uczestniczą w jednym – lecz nie o takiej zgodności mówi się w przypadku Stwórcy i stworzeń [...], albo ze względu na to, że jedno jest przez się proste, inne zaś na ile potrafią uczestniczą w jego prostocie przez podobieństwo. Taka właśnie zgodność zachodzi pomiędzy stworzeniami i Bogiem, jako że Boga nazywa się bytem, ponieważ sam jest swoim istnieniem; stworzenia zaś nie są swym istnieniem, ale także mówi się, że są bytami, ponieważ w bycie uczestniczą³⁰.

Widać wyraźnie związek tego argumentu z typem argumentacji ze stosunku Boga do stworzeń: Bóg jest *ipsum esse*, samym istnieniem, stworzenia zaś są różne od Boga, dlatego też nie są swym istnieniem, a jedynie w istnieniu uczestniczą.

Wreszcie argumenty ostatniego typu – ze stosunku aktu do możliwości:

Wszystko zaś, co coś przyjmuje od czegoś innego, jest w możliwości do tegoż i to, co jest w nim przyjmowane, jest jego aktem. Trzeba zatem, by istota czy forma, którą jest inteligencja, była w możliwości ze względu na istnienie, które ma od Boga; to zaś, co jest w niej przyjęte – istnienie – jest jej aktem. Zatem w inteligencjach znajduje się możliwość i akt³¹.

Ale ponieważ anioł nie ma istnienia z siebie samego, przeto jest w możliwości do istnienia, które przyjmuje od Boga, i tak istnienie przyjęte od Boga dołączone jest do jego (*scil.* anioła) istoty jak akt do możliwości³².

Wydaje się, że przedstawione tu argumenty sięgają głębiej, niż pierwsze dwa z przedstawionych wyżej. To, że znajdujemy się tu w zupełnie innym porządku – porządku realności – widać najwyraźniej na podstawie argumentów, w których odróżnia się stworzenia od Boga; nie ulega wątpliwości, że różnica pomiędzy nimi jest realna, stąd też zdaje się konieczne, by i podstawa owego rozróżnienia była realna. Pisaliśmy wcześniej o różnorodności problemów, jakim towarzyszy kwestia realnej różnicy; otóż zdaje się, że i ona świadczy w pewien sposób za tym, że różnica pomiędzy istotą i istnieniem jest różnicą realną. Gdyby tak nie było, odpowiedzi

³⁰ „Convenientia potest esse dupliciter; aut duorum principantium aliquam unum, et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturae, ut objectum est; aut secundum quod unum est per se simpliciter et alterum participat de similitudine eius quantum potest... Et talis convenientia potest esse creaturae et Deum, quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi ens participans”; por. tamże, s. 123.

³¹ „Omne autem quod recipit aliquid ab aliquo est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum in eo est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis” – por. tamże, s. 126.

³² „Sed quia non habet esse a seipso angelus, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam” – tamże, s. 127.

na stawiane przez św. Tomasza pytania musiałyby być niejednokrotnie zupełnie inne niż te, które daje. Tak choćby musiałoby być w przypadku kwestii prostoty anioła: jest on w pewien sposób prosty, bo nie ma w nim złożenia z materii i formy. Jeśli zaś nie ma w nim realnie różnego od jego istoty istnienia, to trzeba powiedzieć, że jest zupełnie prosty i przez to równy Bogu. To jednak jest dla Akwinaty nie do przyjęcia; zatem musiał on uznać, że w aniołach ma miejsce jakieś realne złożenie (i – co za tym idzie – realna różnica). Tym złożeniem zaś jest złożenie z istoty i istnienia.

Trzeba wreszcie zauważyć, że św. Tomasz udziela wprost informacji dającej podstawę do uznania, że przyjmował on różnicę realną: to prawda, że najczęściej charakteryzując ją nie mówi, że jest to różnica realna. Wedle Sweeneya Doktor Anielski najczęściej posługuje się, omawiając powyższy temat, sformułowaniami: *differunt* (różnią się; jednakowoż zazwyczaj bez dodania *realiter* – realnie), *sunt aliud* (są czymś innym), *non est* (jedno nie jest drugim) i wreszcie *componunt* (składają się – tzn. rzeczy z istoty i istnienia)³³. W żadnym z tych sformułowań nie ma informacji, że chodzi tu o różnicę realną. Jednakże można wskazać miejsce, w którym św. Tomasz mówi wprost o złożeniu realnym; wróćmy na moment do argumentu z rodzaju, pochodzącego z *De Veritate*. Czytamy w nim, że to, co jest w rodzaju substancji, jest złożone złożeniem realnym. Także w komentarzu do Boecjańskiego *De Trinitate* czytaliśmy, że w złożeniach istota i istnienie różnią się realnie (*realiter*). Stąd też nie można utrzymywać, że św. Tomasz o różnicy realnej nie nauczał.

Rzecz jasna, błędem byłoby twierdzić, że chodzi tu o jakiś rzeczywisty porządek realnie istniejących rzeczy; byłoby to oczywistym absurdem, do którego założenia na dodatek św. Tomasz nie daje nam żadnych podstaw. Z pewnością nie ma on na myśli tego, że istota i istnienie są rzeczami. Można przypuszczać, że to, co chce powiedzieć, nie wykracza poza stwierdzenie, że pomiędzy nimi musi zachodzić jakaś różnica, która nie byłaby jedynie pozorną różnicą, wywodzącą się z porządku myślenia czy nazywania. Być może zatem bardziej stosowne od mylącego „różnica realna” byłoby określenie **różnica rzeczywista**, czy też **rzeczywiście mająca miejsce** – a zatem znajdująca oparcie w rzeczywistym stanie rzeczy.

Spostrzeżenie to doskonale tłumaczy niezaprzeczną niechęć św. Tomasza do sformułowania „różnica realna”. Istotnie, jest w nim coś, co w sposób naturalny narzuca interpretację w sensie różnicy pomiędzy rzeczami. Tym-

³³ Tamże, s. 104.

czasem nie o to Akwinacie chodziło; stąd też unika wspomnianego sformułowania, by uniknąć w ten sposób jego niebezpiecznej dwuznaczności. Ową dwuznaczność wyraźniej jeszcze będzie widać w doktrynie Idziego Rzymianina, który zwrotu „różnica realna” wręcz nadużywał.

Na koniec pozostaje jeszcze jedno pytanie: czym – jeśli jest realnie różne od istoty i zarazem nie jest jakąś rzeczą – jest istnienie? I tutaj znajdujemy rzeczywistość, być może nierozwiązywalną trudność. Zdaje się bowiem, że nigdzie u św. Tomasza nie znajdziemy pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Można by, idąc za Awicenną, twierdzić, że istnienie jest czymś w rodzaju przypadłości, tym bardziej, że Akwinata mówi, że istnienie przydarza się (*accidit*) istocie. Sądźmy jednak, że kiedy św. Tomasz twierdzi, że istnienie jest przypadłością istoty, ma na myśli coś zupełnie innego, niż Awicenna. Dla Awicenny bowiem istnienie – przypadłość jest czymś wobec istoty podrzędnym, mniej istotnym; w doktrynie św. Tomasza mamy natomiast do czynienia z prymatem istnienia – jest ono wszak aktem istoty i ostatecznym aktem bytu; istota byłaby bez niego niczym. Pisząc, że „*esse accidit essentiae*”, Doktor Anielski ma zatem na myśli tyle jedynie, że nie jest ono z niej, ale jest jej dodane, pochodzi z zewnątrz istoty.

Powiedziano wyżej, że istnienie jest aktem istoty; także i to nie daje nam jednak odpowiedzi na pytanie, czym w rzeczywistości jest – to bowiem, co nazywa słowo „akt”, jest jedynie jakąś relacją. Nie można zrozumieć, czym jest akt w oderwaniu od jego relacji ze stanem możliwości. A zatem, jeśli jedyne w miarę pozytywne określenie istnienia zawodzi, wydaje się, że po prostu nie można określić, czym jest istnienie. By było to możliwe, istnienie musiałoby podpadać pod jakieś pojęcie; do tego zaś potrzeba, by było rzeczą – tą zaś z pewnością nie jest. Jednakże niemożność określenia charakteru istnienia stanowi kolejną trudność w systemie św. Tomasza. Nawykły do kontaktu z rzeczami intelekt oczekuje, by jeśli coś jest realne, było czymś, posiadało definicję. W przypadku istnienia wydaje się to niemożliwe; istnienie bowiem dotyczy konkretnego, jednostkowego bytu, nie może być przeto przedmiotem poznania intelektualnego. A zatem – jeśli nie można zdefiniować, czym jest istnienie – można by uznać, że razem z istotą nazywa ono jedną realność i w ten sposób nie jest niczym od niej różnym. Wydaje się jednak, że mija się to z intencjami św. Tomasza, dla którego istnienie – choć nie daje się uchwycić w pojęciu – jest jednak czymś realnie różnym od istoty.

2. ISTOTA I ISTNIENIE W DOKTRYNIE IDZIEGO RZYMIANINA³⁴

Stara, jeszcze XV-wieczna tradycja wiązała ściśle Idziego Rzymianina ze szkołą tomistyczną, chcąc widzieć w nim jednego z najwierniejszych uczniów św. Tomasza³⁵. Istotnie, trzeba przyznać, że pracując nad licencjatem na wydziale teologii w Uniwersytecie Paryskim, młody bakałarz uczęszczał, prawdopodobnie w latach 1269–1272, na wykłady Doktora Anielskiego³⁶. Niewątpliwie wywarło to duży wpływ na Idziego, o czym świadczyć może chociażby to, że źródeł wielu jego twierdzeń należy doszukiwać się w nauce Akwinaty. Jednakowoż, jak wykazały badania z początku naszego stulecia, nawet tam, gdzie punkt wyjścia nauk Idziego jest bez wątpienia tomistyczny, podąża on dalej własną drogą, dochodząc niejednokrotnie do odmiennych niż św. Tomasz wniosków³⁷.

O zaliczeniu Idziego w poczet tomistów zadecydowało w znacznej mierze to, że w jego nauce odnaleźć można tezy, które uznaje się za fundamentalne dla tomizmu, choćby o realnej różnicy pomiędzy *esse* i *essentia* i o jedności formy substancjalnej w bytach stworzonych. Zarówno teza o realnej różnicy, jak i o jedności formy substancjalnej są twierdzeniami tomistycznymi; Idzi

³⁴ Idzi urodził się prawdopodobnie w 1243 r. w Rzymie. Mając czternaście lat, wstępuje do zakonu Augustianów. Trzy lata po tym wyjeżdża do nowo powstałej szkoły augustiańskiej w Paryżu. W 1263 r. zostaje bakałarzem, trzy lata później – mistrzem. W 1277 Idzi opuszcza Paryż. Wiąże się to z wydanym w tym samym roku przez arcybiskupa Paryża, Stefana Tempiera, edyktem potępiającym 219 tez, wśród których znajdowała się także tomistyczna teza o jedności formy substancjalnej w stworzeniach, za którą opowiadał się Idzi (o potępieniu paryskim, w szczególności zaś o potępieniu tez Rzymianina zobacz E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 1932, vol. 4, s. 34–58). Z pewnością nie bez znaczenia był również atak, jaki na jego nauki przypuścił bardzo wówczas wpływowy na Uniwersytecie Paryskim Henryk z Gandawy (zob. w: E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction reele*, „Gregorianum” 1927, vol. 8, s. 358–384, także tegoż, *Le premier quodlibet d'Henri de Gand*, „Gregorianum” 1928, vol. 9, s. 92–117. Po sześciu latach Idzi powraca jednak na uniwersytet, by już dwa lata później, w 1285 r., objąć katedrę teologii jako pierwszy augustianin. W roku 1290 jest już najbardziej cenionym wykładającym wówczas nauczycielem Uniwersytetu Paryskiego. W roku 1295 ponownie opuszcza Paryż, tym razem w związku z nadaną mu przez papieża Bonifacego VIII godnością arcybiskupa Bourges, którą piastuje do śmierci w roku 1316. Od roku 1287 zakon augustiański uznaje naukę Idziego za swą oficjalną doktrynę. Szerzej o życiu Idziego zob. w: P. Mandonnet, *La Carrière Scolaire de Gilles de Rome*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1910, vol. 4, s. 480–499; patrz s. 482; P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, London–New York 1967, s. 331.

³⁵ W znacznej mierze zadecydowało o tym błędne przypisanie Idziemu autorstwa *Correctorium Corruptori* „Quare”; por. P. Nash, *Giles of Rome, auditor and critic of St. Thomas*, „Modern Schoolman” 1950–1951, vol. 28, s. 1–20; patrz s. 2, przyp. 6.

³⁶ Por. P. Mandonnet, *La Carrière Scolaire de Gilles de Rome*.

³⁷ O stosunku nauk Idziego do doktryny tomistycznej zob.: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, wyd. E. Hocedez, Louvain 1930, s. 43–65; E. Hocedez, *Gilles de Rome et saint Thomas*, „Melagnes Mandonnet” 1930, vol. 1, s. 385–430; P. Nash, *op. cit.*

zaś broni obu z nich, a zatem jest tomistą – wnioskowano. Tymczasem analiza tych właśnie twierdzeń Idziego pokazuje wyraźnie, jak daleki był od tomizmu.

Jeśli prześledzimy uważnie rozwój nauki Idziego o jedności formy w bytach stworzonych, zauważymy, że dochodzi on wprawdzie do tego samego wniosku, co św. Tomasz, jednakże odbyta droga wskazuje, że do jego postawienia Rzymianinowi sam autorytet mistrza nie wystarczył. Początkowo Idzi zgadza się, że w stworzeniach mamy do czynienia z jedną tylko formą substancjalną, waha się jednak, czy tak samo jest w przypadku człowieka. W swym komentarzu do Arystotelesowskiego *De Anima*, napisanym prawdopodobnie w 1275 r. (a więc już po śmierci Akwinaty) stwierdza, że i w człowieku jest tylko jedna forma, uznając tym samym filozoficzną słusność takiego rozwiązania. Także w *Theoremata de corpore Christi* (1276) zdaje się coraz bardziej zbliżać do rozwiązania Tomaszowego. Twierdzi, że jest ono „bardziej logiczne i filozoficzne, i zarazem lepiej rozwiązuje problem realnego bytu”³⁸, jednakowoż obawia się jeszcze włączyć je do swej teologii. Ostateczne i zdecydowane opowiedzenie się za tezą o jedności formy ma miejsce w pochodzącej z roku 1277 *Liber contra gradus et pluritatem formarum*. W dziele tym tradycyjną, augustyńską tezę o wielości form uznaje za sprzeczną zarówno z rozumem, jak i z wiarą³⁹. Prześledziwszy ten rozwój myśli, ojciec Hocedez stawia ze wszech miar słuszny wniosek: Idzi zna i szanuje św. Tomasza, akceptuje jednak tylko te spośród jego rozwiązań, które sam rozważył, pojął i nie stwierdził w nich błędu⁴⁰. To zaś pozwala stwierdzić przynajmniej tyle, że nie przyjmował też Akwinaty bezkrytycznie. O tym, do jakiego stopnia Idzi był radykalny w swojej krytyce, mogą świadczyć natomiast odkryte w początkach naszego wieku rękopisy, w których przedstawiany jest jako krytyk Akwinaty. I tak przeciw Idziem, opowiadając się za św. Tomaszem, występuje np. Robert z Orfordu w swym *Reprobationes dictorum a fratre Aegidio in Primum Sententiarum*⁴¹. Tak jest w przypadku rękopisu wydane go przez G. Bruni – (*Incerti Auctoris*) *Impugnationes Contra Aegidium Romanum Contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*⁴²; jego anonimowy autor odpiera pięćdziesiąt dwa zarzuty Idziego przeciw

³⁸ Por. *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 48.

³⁹ Por. P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, s. 331.

⁴⁰ Por. E. Hocedez, *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 49; także tegoż, *Gilles de Rome et saint Thomas*, s. 385–430; problem rozważa także P. Nash w pracy *Giles of Rome...*, mocniej jeszcze niż Hocedez podkreślając krytyczny stosunek Rzymianina do św. Tomasza. We wszystkich tych pracach znajdzie czytelnik więcej przykładów rozwiązań, w których Idzi wyraźnie odchodzi od nauki Akwinaty.

⁴¹ Robert z Orfordu, *Reprobationes dictorum a fratre Aegidio in Primum Sententiarum*, Paris 1968.

⁴² [*Incerti Auctoris*] *Impugnationes Contra Aegidium Romanum Contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, Watykan 1942, *Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi*, seria I; „Textus Theologici et Philosophici” vol. 1.

nauce św. Tomasza. Bruni odnotowuje także inny spis zarzutów Rzymianina, tym razem w liczbie siedemdziesięciu trzech⁴³. Kilka innych manuskryptów wspomina Hocedez we wstępie do wydania *Theoremata de esse et essentia*⁴⁴. Wszystkie te dzieła nie tylko pozwalają nam stwierdzić, że Idzi był zatem nie tyle uczniem, ile krytykiem św. Tomasza, ale wskazują zarazem na jeszcze jeden istotny fakt: otóż w XIV w. istniała świadomość opozycji Idzi Rzymianin – Tomasz z Akwinu. Mit przedstawiający Rzymianina jako wiernego tomistę nie upowszechnił się jeszcze w początkach XV w., o czym świadczy *Komentarz do I Księgi Sentencji* Dionizego Kartuza, w którym znajduje on czterdzieści siedem różnic pomiędzy Idzim a Akwinatą. Jest też zaszokowany wręcz impertynenckim tonem Idziego⁴⁵. Słowa o impertynenckim tonie mogą być przesadzone, zważywszy, że Dionizy wyraźnie nie lubi Rzymianina; słusznie jednak zauważa, że ten nie jest tomistą.

Fakty te dowodzą dobitnie, że, pomimo wszelkich podobieństw podejmowanej tematyki i sposobu ujmowania problemów, Idzi Rzymianin nie był wiernym uczniem św. Tomasza i pewnie nigdy nie chciał za takiego uchodzić. Przeciwnie, daje się zauważyć wyraźnie przebijającą w jego pismach ambicję krytykowania Akwinaty. Wiedząc to, podczas analizy głównej tezy metafizyki Idziego będziemy poszukiwać zatem nie podobieństw, ale różnic dzielących obu filozofów. Chociaż bowiem zarówno św. Tomasz, jak i Idzi z Rzymu opowiadają się za realną różnicą pomiędzy istotą i istnieniem w bytach stworzonych, to jednak z pewnością nie rozumieją jej tak samo.

Problem różnicy pomiędzy istotą i istnieniem zajmuje w nauce Idziego bardzo istotne miejsce. Wystarczy wspomnieć, że poświęca mu dwa osobne dzieła – *Theoremata de esse et essentia* (1278) i stanowiące odpowiedź na atak Henryka z Gandawy *Quaestiones disputatae de esse et essentia* (1285). Prace te stanowią zwarte i wyczerpujące opracowanie tematu. Jednakże przed podjęciem próby usystematyzowania problemu pojawiał się on także w zarysie w innych pracach Idziego. I tak niejako przy okazji, a – co za tym idzie – w sposób pobieżny, zasygnalizowany jest on w komentarzach Idziego do pierwszej i drugiej księgi *Sentencji*, a także w *Theoremata de corpore Christi*. W tym ostatnim dziele Idzi obiecuje bardziej dogłębne opracowanie tematu – są nim właśnie *Theoremata de esse et essentia*. Idzi powraca wreszcie wielokrotnie do tematu w swych kolejnych *Quodlibetach*, w których znów odpiiera zarzuty Henryka⁴⁶.

⁴³ Por. G. Bruni, *Egidio Romano a la sua polemica antitomista*, „Rivista di Filosofia neoscolastica” 1934, vol. 26, s. 239–251.

⁴⁴ Por. *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 49–51.

⁴⁵ Por. Dionysius Cartusianus, *In I Sententiarum*, 32, a. 1, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 20, s. 342.

⁴⁶ O pracach Idziego zobacz szerzej w: G. Bruni, *Quadro Cronologico della Opera de Egidio Romano: Saggio*, [w:] *Una Inedita „Quaestio de Natura Universalis” di Egidio Romano*, Naples 1935.

Za podstawę analizy metafizyki Rzymianina przyjęliśmy *Theoremata de esse et essentia*, jako że – wedle słów Edgara Hocedez, na którego wydaniu *Theorematów* bazujemy – ze względu na fakt, iż są bardziej syntetyczne, mniej polemiczne, dają lepszy niż *Quaestiones* obraz jego doktryny⁴⁷.

Każde istnienie – twierdzi Idzi – jest albo istnieniem czystym, istniejącym przez siebie i nieskończonym, albo też jedynie w czymś innym uczestniczącym, przez coś przyjmowanym i ograniczanym⁴⁸. Istnienie czyste, jako absolutnie proste i niezłożone, może być tylko jedno; każda bowiem wielość wymaga jakiegoś złożenia. I tak można mówić o wielości jednostek w gatunku, wielości gatunków w rodzaju i wielości rodzajów w analogii. Pierwsza z nich wymaga złożenia z materii i formy. Forma decyduje o przynależności do danego gatunku, wnosząc do konkretnego bytu to, co jest ogólne i wspólne wszystkim jednostkom należącym do tego samego gatunku. Elementem nadającym charakter jednostkowy jest tu zaś materia, indywidualna dla każdego bytu. W drugim przypadku wielość wynika ze złożenia z rodzaju i różnicy gatunkowej; jak wyżej, rodzaj jest czymś uniwersalnym, różnica powoduje wielość gatunków w jego obrębie. Wreszcie mówi się o wielości rodzaju w analogii – ta powodowana jest złożeniem z istoty i istnienia. A zatem, jeśli wielość pochodzi z jakiegoś złożenia, istnienie czyste, jako niezłożone, może być tylko jedno; tym jednym jest oczywiście Bóg, istniejący bez przyczyny, niezmienny i wieczny. W nim tylko istota jest tym samym, co istnienie – jest *ipsum esse*, istnieniem nieskończonym i nieograniczonym⁴⁹.

⁴⁷ Por. *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 13. Pewne trudności wiążą się z datowaniem *Theoremata de esse et essentia*. Większość historyków problemu umieszcza je po roku 1278; G. Suarez: 1278–1280, por. jego *El pensamiento de Egidio Romano en tono a la distincion de essencia y existencia*, „La Ciencia Tomista” 1948, vol. 75, s. 80; Trape: 1278, por. jego *L'esse participatio e distinzione reale*, „Aquinas” 1996, vol. 12, s. 443–468; J. Paulus i E. Hocedez: 1278–1286, por. J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge” 1940–1942, vol. 13, s. 323–358, 328, E. Hocedez, *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 12. Hocedez zauważa wprawdzie, że pewnym zaskoczeniem może być spokojny, wyważony ton *Theoremata*, jeśli datować je na czas po *I Quodlibet* Henryka z Gandawy (1277), w którym przypuszcza on zdecydowany atak na teorię Idziego, jednak jego zdaniem wiele innych faktów przemawia za takim właśnie ułożeniem w czasie pracy Rzymianina. Odnosząc *Theoremata* do innych prac Idziego, Hocedez zauważa np., że musiały one powstać po *Theoremata de corpore Christi* (napisanych, według Hocedez, krótko po Bożym Narodzeniu 1276 r.), ponieważ w tej pracy Idzi zapowiada, że napisze dwie inne, jedną dotyczącą wielości form, drugą – różnicy pomiędzy *esse* i *essentia*. Hocedez przypuszcza też, że najpierw Idzi napisał drugą z zapowiedzianych prac, czyli *De gradibus formarum*, bowiem w *Theoremata de esse et essentia* cytuje ją dwukrotnie. *De gradibus formarum* powstało pomiędzy Bożym Narodzeniem 1277 a Wielkanocą 1278 r., stąd też – twierdzi Hocedez – *Theoremata* nie mogą być wcześniejsze od *I Quodlibetu* Henryka – zob. *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 4–6.

⁴⁸ „Omne esse vel est purum, per se existens et infinitum, vel est participatum in alio receptum et limitatum”; *Aegidii Romani Theoremata...*, *Theorema I*, s. 1.

⁴⁹ Tamże, *Theorema IV*, s. 15–19.

Zdaniem Idziego, żaden byt poza Bogiem nie ma w sobie swego istnienia, ale od Niego je przyjmuje. Jeśli zaś jakiś byt przyjmuje istnienie od czegoś innego, nie posiada go w całości, ale ma go tyle tylko, ile przyjmuje; podobnie jak materia nie przyjmuje formy w jej całości – gdyby tak było, nie byłaby możliwa wielość jednostek w ramach gatunku – tak też istota czy natura nie przyjmuje całego istnienia, a jedynie jego część, ograniczając i determinując tym samym nieskończone samo z siebie istnienie⁵⁰. Prowadząc dalej wątek analogii istoty i istnienia z materią i formą, Idzi zauważa, że podobnie jak forma jest aktem i doskonałością materii, tak też istnienie jest aktem i doskonałością istoty. Uwidacznia to wyraźnie analogia pomiędzy tworzeniem a stwarzaniem: tworzenie polega bowiem na nadaniu materii pewnej formy, a więc zaktualizowaniu tkwiącej w niej możliwości, stwarzanie zaś jest dodaniem do istoty aktualizującego ją istnienia⁵¹. Zachodzi tu jednak tylko analogia, nie identyczność; w związku z tym można wskazać na pewne różnice zachodzące pomiędzy aktem tworzenia a stwarzaniem. Po pierwsze, w procesie tworzenia materia poprzedza (*praexistit*) formę, istota zaś nie może aktualnie istnieć bez istnienia; stwarzanie nie jest stwarzaniem istoty i istnienia, ale złożenia z tychże. Po drugie, istota, choć w relacji do istnienia jest możliwością, sama w sobie jest pewnym aktem, jako złożenie z materii i aktualizującej ją formy w bytach materialnych bądź jako sama forma w substancjach oddzielonych; materia zaś jest czystą możliwością (*potentia pura*)⁵². Z tych różnic wypływają różnice w ujęciu złożenia istoty i istnienia a złożenia materii i formy. Złożenie z istoty i istnienia jest powszechniejsze, charakteryzuje bowiem zarówno byty materialne, jak i niematerialne, podczas gdy złożenie z materii i formy jest właściwe tylko bytom cielesnym. Wreszcie, ze złożenia z materii i formy powstaje *tertia natura* czy *res tertia*, czyli istota, złożenie z istoty i istnienia zaś nie tworzy takowej⁵³.

W bytach materialnych zasadą poznawalności jest forma; to dzięki niej substancja jest poznawana jako taka a taka, przynależąca do konkretnego gatunku. Żadna substancja nie może jednak istnieć dzięki swej formie; istnieje bowiem dzięki tej aktualności, którą daje przyjęte w niej istnienie. Jeśli zatem jakaś substancja nie ma istnienia, może być mimo to przedmiotem poznania, jednakże bez formy nie może ani być poznana, ani nawet istnieć⁵⁴. Substancje oddzielone, jako że nie posiadają czynnika materialnego, są

⁵⁰ Por. tamże, porównanie istoty i istnienia do materii i formy pojawi się jeszcze w *Theoremata* niejednokrotnie – *Theorema VI*: „Compositio essentiae et esse cum compositione materiae et formae magnam affinitatem et similitudinem habere videtur, non tamen una est alia, sed inter hanc et illam contingit multiplicem differentiam assignari”, s. 26.

⁵¹ Por. *Theorema V*, s. 19–26.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. *Theorema VI*, s. 26–30.

⁵⁴ Por. *Theorema X*, s. 52–58.

poznawalne same z siebie; także one jednak nie mogą istnieć dzięki samej swej formie, czyli – w tym przypadku – *per se*⁵⁵.

Powyższe stwierdzenie jest – jeśli można tak się wyrazić – punktem przełomowym doktryny Idziego. To właśnie w tym momencie, zauważywszy że choć substancje mogą być poznawane dzięki swej formie, jednak nie mogą dzięki niej istnieć, Idzi stawia w *Theorema XII* wniosek: żaden byt, z wyjątkiem pierwszego, nie jest swoim istnieniem, ale ma istotę realnie różną od istnienia i przez co innego jest bytem, a przez co innego istnieje⁵⁶.

Kwestię realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem podejmuje Idzi w *Theoremata de esse et essentia* trzykrotnie, w teorematach V, XII i XIX, w każdym z nich dowodząc jej „in pluribus viis”⁵⁷. W pewnym sensie, jako przyrównanie istoty i istnienia do innych, różniących się od siebie realnie elementów bytu – materii i formy – dowodami są wspomniane już następujące stwierdzenia z *Theorema V*:

- 1) Jak tworzenie pokazuje, że materia jest różna od formy, tak też stwarzanie pokazuje, że istota jest różna od istnienia⁵⁸;
- 2) Istnienie jest aktem i doskonałością istoty, jak forma materii. I tak jak materia różni się od formy, tak też istota różni się realnie od istnienia⁵⁹.

Dowodami w ścisłym tego słowa znaczeniu są zaś w *Theorema V* następujące:

- 3) Każda natura stworzona może być lub nie być; jest zatem w możności do bycia. Nic jednak nie może być w możności do siebie samego. Poza tym, możność jest różna od aktu, stąd też istota musi być różna od istnienia⁶⁰;

⁵⁵ Por. *Theorema XI*, s. 58–66.

⁵⁶ „Omne quod est citra primum non est suum esse sed habet essentiam realiter differentem ab esse et per aliud est ens et per aliud existens”; *Theorema XII*, s. 66.

⁵⁷ *Theorema V*: „Omnis forma immaterialis et etiam abstracta, si ab alio habet esse, non est ipsum esse sed a suo esse est realiter differens et distincta”; s. 19–26; *Theorema XII*: „Omne quod est citra primum non est suum esse sed habet essentiam realiter differentem ab esse et per aliud est ens, et per aliud existens”; s. 66–78; *Theorema XIX*: „Omne esse quod fluit in compositis a forma totius vel quod in simplicibus causatur a quidditate non est coniuncto essentialium partium, nec receptus ab agens, nec determinatio materiae, vel subiecti, sed est actualitas quaedam realiter differens et superaddita quidditati ex quo esse et essentia componitur quodlibet citra primum”; s. 125–134.

⁵⁸ „Dicamus ergo quod sicut generatio fecit nos scire materiam esse differentem a forma, sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse”; *Theoremata de esse et essentia*, s. 19.

⁵⁹ „Nam esse est quaedam actualitas et quaedam perfectio essentiae, sicut forma est quaedam actualitas et perfectio materiae, et sicut realiter differt materia a forma, sic realiter differt essentia ab esse”; tamże, s. 20.

⁶⁰ „Eo enim ipso quod natura creata posset esse et non esse, non est suum esse, sed est in potentia ad esse. Nam nihil est in potentia ad seipsum. [...] Et quia actus et potentia

- 4) Jeśli istota substancji prostych nie jest przyjęta w materii, jest w jakiś sposób nieskończona „od dołu”, tzn. nie jest przez nią ograniczona jednostkową determinacją taką bądź inną. Jeśli by zatem nie miała realnie różnego od siebie istnienia, które ograniczałoby ją „od góry”, byłaby nieskończona i nieograniczona, a przeto równa Bogu⁶¹;
- 5) Jeśli jakaś natura niematerialna byłaby swoim istnieniem, to nie mogłaby już być niczym innym i byłaby zupełnie prosta, a przez to niezmienna i w ten sposób równa Bogu⁶².

Dowody, jakie przytacza Idzi w *Theorema XII* są następujące:

- 6) Każda istota może być pomyślana jako nieistniejąca, a zatem w oderwaniu od istnienia; jest ono zatem dodane do niej z zewnątrz i realnie od niej różne⁶³;
- 7) Istota rozważana ze względu na samą siebie, byłaby powszechnikiem. Jeśli byłaby zatem identyczna ze swym istnieniem, trzeba by uznać, że istnieje sama z siebie, niezależnie od istnienia posiadanego w konkretnym bycie – i w ten sposób byłaby czymś w rodzaju idei Platońskiej⁶⁴;
- 8) Jeśli istniałaby jakaś natura, która byłaby *ipsum esse*, nie byłaby wówczas w możności do istnienia, co oznacza, że nie potrzebowałaby przyczyny sprawczej swego istnienia, byłaby zatem niestworzona⁶⁵. Negować zatem realną różnicę pomiędzy istotą i istnieniem to – zdaniem Idziego – tyle, co negować fakt stworzenia.

Kolejny, szczególnie ważny dowód znajdujemy w teoremacie XIX:

- 9) Tak, jak materia uzyskuje formalnie rozciągłość dzięki kategorii ilości, tak też istota istnieje dzięki swemu istnieniu. I jak materia i ilość są dwiema rzeczami, tak też istota i istnienie są dwiema rzeczami („sunt duae res”)⁶⁶.

habent quandam oppositionem, et unum non est aliud, ideo in creatione esse quod imprimitur essentiae habet rationem actus et essentia quae suscipit esse habet rationem potentiae, et unum non est aliud, sed invicem realiter differunt”; tamże, s. 24.

⁶¹ „Nam si natura substantiarum separatarum non est in materia suscepta, est quoddammodo infinita ad inferius. [...] Si ergo illa, ut dicebatur, non susciperet esse a se realiter differens, sed esset ipsum esse, iam illud esse non esset in alio receptum et per consequens esset per se existens. Sed omne tale est purum et infinitum. Natura itaque in eis erit omnimode infinita [...]”; tamże, s. 25.

⁶² „Quare si natura aliqua creata esset ipsum esse, nullo alio participare posset, esset ergo omnino simplex et per consequens immutabilis”; tamże, s. 26.

⁶³ Por. tamże, s. 67.

⁶⁴ Por. tamże, s. 69.

⁶⁵ „Nam si esset aliqua natura vel aliqua essentia quae esset suum esse illa non esset in potentia ad esse et ab alio non acquireret esse, quia esset ipsum esse”; tamże, s. 72.

⁶⁶ „Dicemus ergo quod sicut materia formaliter extenditur per quantitatem, sic essentia formaliter existit per esse. Et, sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes”; tamże, s. 134.

Jak widać, struktura wielu argumentów Idziego jest podobna do dowodów Tomaszowych. Idzi np. niemal powtarza za św. Tomaszem argumenty dotyczące złożoności stworzeń: jeśliby istota i istnienie były tym samym, stworzenia byłyby wówczas nieskończone, nieograniczone, wieczne i niezmiennie, a przeto równe Bogu. Poza tym Idzi, podobnie jak Akwinata, uznaje istnienie za akt istoty. Wreszcie, tak jak Doktor Anielski, używa Arystotelesowskiego argumentu z pojęcia istoty na dowód realnej różnicy. W wielu innych punktach jednakże Rzymianin wyraźnie odchodzi od nauki św. Tomasza. Szczególnie szokujące są w doktrynie Idziego dwie rzeczy: po pierwsze podkreślanie oddzielności istoty względem istnienia, po drugie nazywanie istoty i istnienia rzeczami, *duae res*. Jedno i drugie wydaje się nie do przyjęcia dla św. Tomasza. Podczas gdy Idzi mówi o oddzielności istoty i istnienia, Akwinata kładzie wszak nacisk na ich złożenie (*compositum*). Pierwsza teza Rzymianina staje się mniej kontrowersyjna, jeśli weźmie się pod uwagę zastrzeżenie poczynione przez Idziego: w rzeczywistości nie ma nic takiego, jak istniejąca istota oderwana od istnienia i skończone istnienie poza przyjmującą je istotą. Rzeczywistość składa się jedynie z istniejących rzeczy, w których złożenie z istoty i istnienia jest nierozzerwalne⁶⁷.

Znacznie więcej trudności wiąże się natomiast z uporczywym nazywaniem istoty i istnienia rzeczami – *duae res*. Jeśli bowiem rozumieć rzecz tak, jak zwykło się pojmować ten termin, a zatem jako pewną fizyczną *entitas*, innymi słowy substancję, teoria Idziego prowadzi do oczywistego absurdu. Substancja jest bowiem złożona, i to złożona z istoty i istnienia; jeśliby zatem przyjąć – jak Idzi – że wszystko, co stworzone, złożone jest z istoty i istnienia, wynikałoby stąd, że zarówno istota, jak i istnienie składają się z kolejnych elementów – istoty i istnienia istoty oraz istoty i istnienia istnienia. Ale także istota i istnienie składające się na istotę czy istnienie wyższego rzędu byłaby złożona z istoty i istnienia – i tak podział musiałby być prowadzony *ad infinitum*. Każda konkretna, istniejąca rzecz byłaby złożona z nieskończonej wielu istot i przysługujących tym istotom istnień. Trudno przypuszczać, by Idzi mógł zgodzić się na tak absurdalne konsekwencje. Zresztą, o tym, że Idziemui nie mogło chodzić o rzecz rozumianą jako substancja, świadczą jego uwagi, zarówno z *Theoremata de esse et essentia*, jak i wcześniejszego dzieła dotyczącego Eucharystii. W *Theoremata de corpore Christi* Idzi, nie precyzując wprawdzie terminu *res*, zastrzega, że absurdem byłoby twierdzić, że istota i istnienie są dwiema istotami⁶⁸.

⁶⁷ „[...] sed essentia non praeexistit ipsi esse”; por. *Aegidii Romani Theoremata...*, s. 29.

⁶⁸ „Utrum tamen esse dicat aliqua entitas additam essentiae creaturae videtur enim absurdum quod essentia et esse dicantur duae essentiae”; por. J. F. Wippel, *The relationship between essence and existence in late thirteenth-century thought*; Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo, [w:] *Philosophies of existence: ancient and medieval*, Fordham University Press, New York 1982, s. 154. Komentując ten fragment, Wippel stwierdza, że

Dokładniejsze rozważenie problemu odkłada na czas późniejszy⁶⁹. Uwaga poczyniona w *Theoremata de esse et essentia*, że istota i istnienie są dwiema rzeczami, tak jak dwiema rzeczami są materia i ilość, nie jest, być może, spodziewanym dokładnym wyjaśnieniem, czym są, jednakże skutecznie wyklucza – jak się wydaje – interpretację *esse* i *essentia* jako dwu odrębnych substancji, skoro ani materia, ani ilość nie są substancjami.

Trzeba jednak z pewnością powiedzieć, że terminologia, jakiej używa Idzi, nie jest w tym przypadku zbyt szczęśliwa; jak pisał Gilson⁷⁰ – umysł ludzki żywi się rzeczami. Tym bardziej, spotykając się z opinią, uparcie powtarzaną, że „*esse et essentia sunt duae res*”, widzi w nich rzeczy właśnie, substancje posiadające własne istoty i akty istnienia.

Nie takie jednak są intencje Idziego. Co zatem miał on na myśli, używając tych terminów? Jeśli zgodzić się z opinią Suareza, który uważa, że nazwanie *esse* i *essentia* rzeczami miało tylko wzmocnić argumentację Tomasza za realną różnicą i podkreślić opozycję względem teorii Henryka z Gandawy o intencjonalnej różnicy⁷¹, trzeba by wówczas zauważyć, że Idzi w rzeczywistości nie idzie dużo dalej, niż św. Tomasz, choć z pewnością mówi o wiele więcej. *Esse* i *essentia* bowiem, nie będąc oddzielnymi bytowościami (*entitates*), nie są niczym więcej, niż Tomaszowe zasady bytowe (*principia essendi*), nie mające miejsca nigdzie poza konkretnym, istniejącym bytem. W ten sposób krok do przodu jest w rzeczywistości niewielki, żeby nie powiedzieć – żaden. Idzi powoduje natomiast swym nazewnictwem ogromne zamieszanie terminologiczne. Interpretacja taka rodzi jednak nową trudność: nazwanie istoty i istnienia rzeczami, mające na celu jedynie podkreślenie opozycji względem teorii intencjonalnej różnicy, byłoby zabiegiem wysoce ryzykownym, zważywszy na możliwe konsekwencje: uznanie ich za rzeczy w sensie substancji. Trudność tę mogłyby rozwiązywać dwa alternatywne założenia: Idzi bądź po prostu nie zdawał sobie sprawy z konsekwencji przyjęcia takiej terminologii, bądź też był ich świadom, jednakowoż ze względu na chęć jak najwyraźniejszego przeciwstawienia się Henrykowi z Gandawy podjął ryzyko nazwania istoty i istnienia rzeczami. Być może jednak trzeba przyznać słusność P. Nashowi, który twierdzi,

terminu *res*, którego używa Idzi, nie można utożsamiać z terminem *substantia*. Takie samo jak Wippel stanowisko w tej sprawie zajmuje G. Suarez, por. tegoż, *El pensamiento de Egidio Romano...*, s. 226. Pod wpływem Suareza w ten sposób interpretował problem również P. Nash w artykule *Giles of Rome on Boethius „Diversum est esse et id quod est”*, „*Medieval Studies*” 1950, vol. 12, s. 1–20.

⁶⁹ „*Quomodo autem habeat esse ista realis differentia, et utrum essentia et esse possint dici duae res, et quomodo esse fluit ab essentia et est actus eius, ostendere non est praesentis speculationis*”; por. J. F. Wippel, *op. cit.*

⁷⁰ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 378.

⁷¹ Por. G. Suarez, *op. cit.*, s. 226.

że Idzi nie pragnie jedynie podkreślenia opozycji do teorii intencjonalnej różnicy, ale rzeczywiście ma istotę i istnienie za coś, co nie jest wprawdzie dwiema substancjami, co jednak w jakimś innym sensie można nazwać rzeczami w sposób bardziej adekwatny niż zasady bytowe. Nash zwraca uwagę na wyraźne w teorii Rzymianina sympatie neoplatońskie, główną inspirację jego teorii widząc w naukach Boecjusza, Proklosa i Awicenny. Słusznie zauważa, że Idzi mocno akcentuje akcydentalny charakter istnienia: jest ono czymś, co przydarza się istocie (teorię tę, wyraźniej jeszcze niż w *Theoremata de esse et essentia*, rozwinie Idzi w swych późniejszych pracach). Istota jest więc substancją – *res*, istnienie zaś przypadłością – i jako takie także ono może być w pewnym sensie nazwane rzeczą⁷²; za taką właśnie interpretacją zdaje się świadczyć cytowane wyżej (przyp. 66) porównanie istoty i istnienia do materii i ilości.

Jest to jedno z najwyraźniejszych w doktrynie Idziego pogwałceń nauki Akwinaty. Przypadłościowy charakter istnienia był nie do przyjęcia dla filozofa, który podkreślał jego prymat w *compositum*, w jakie wchodzi z istotą, konstytuując istniejącą rzecz. Tomasz przewyciężył Awicenniańską teorię prymatu istoty, względem której istnienie jest przypadłością; Idzi tymczasem wyraźnie wraca do esencjalistycznej teorii Awicenny. Takie ujęcie problemu byłoby czymś zdumiewającym, jeśli chcieć uznać Idziego za wiernego ucznia św. Tomasza. Rzecz rysuje się jednak zupełnie inaczej, jeśli pamiętać o tym, co zostało powiedziane już wcześniej: Idzi z pewnością nie jest tomistą. Przeciwnie – stara się być krytykiem Akwinaty. Podejmuje zatem te same problemy, ale niekoniecznie dochodzi do tych samych wniosków.

Wreszcie – jak sądzimy – można mówić o swoistym przewartościowaniu problemu dokonany przez Idziego. Pamiętamy, że dla Akwinaty istotne były przede wszystkim kwestie teologiczne, dla rozwiązania których przyjmował różnicę realną pomiędzy istotą i istnieniem: realna różnica, jako twierdzenie z zakresu filozofii, stanowiła dla niego narzędzie. Zupełnie inaczej postępuje Idzi. Odnosi się wrażenie, że – przeciwnie do Akwinaty – przytacza on problemy teologiczne ze względu na chęć udowodnienia filozoficznego twierdzenia o różnicy realnej pomiędzy istotą i istnieniem. Wydaje się, że Idzi i św. Tomasz patrzą na ten sam problem z dwu różnych stron: Akwinata pragnie udowodnić, że stworzenia różnią się od Boga; dlatego przyjmuje, że – podczas gdy w Bogu istota i istnienie są tym samym – w stworzeniach różnią się realnie. Idzi natomiast przywołuje te same zagadnienia teologiczne po to, by dowieść, że „*esse et essentia sunt duae res*”.

⁷² Por. P. Nash, *The Accidentality of esse according to Giles of Rome*, „Gregorianum” 1957, vol. 38, s. 103–115.

Podsumowując – z różnic dzielących Idziego od św. Tomasza za najistotniejsze uznajemy następujące:

- 1) podkreślanie przez Idziego oddzielności *esse* i *essentia*;
- 2) nadanie istnieniu charakteru swego rodzaju przypadłości;
- 3) swoiste „ufilozoficznienie” tematu;
- 4) przyjęcie terminologii, wedle której – jakkolwiek by to Idzi rozumiał – „*esse et essentia sunt duae res*”.

Omawiając poglądy Akwinaty, pozwoliliśmy sobie zawiesić tymczasowo pytanie, dlaczego św. Tomasz unika sformułowania „różnica realna”. Teraz chcielibyśmy powrócić do tego zagadnienia. Otóż sądzymy, że jest wysoce prawdopodobne, że chce on po prostu uniknąć chaosu, jaki może spowodować przyjęta przez Idziego terminologia. Odczytanie terminu *res* jako *substantia* jest naturalne; przy czym Akwinata daleki jest od stwierdzenia, że *esse* i *essentia* są substancjami, stąd nie nazywa ich „*res et res*”, ale „*aliquid et aliquid*”. Mówi, że istota i istnienie różnią się, ale nigdzie nie nazywa różnicy zachodzącej pomiędzy nimi różnicą realną, raz tylko zaś nazywa realnym złożenie z istoty i istnienia. W ten sposób unika pewnego fatalnego nieporozumienia: uznania zasad bytowych za konkretne byty. Idziemu brakuje tej ostrożności. Wprawdzie nie twierdzi sam, że istota i istnienie są bytami, zdaje się jednak nie zauważać, że określenie ich „*res et res*” prędzej czy później doprowadzi do takiego ich rozumienia.

Zamykając nasze rozważania, zwróćmy uwagę na jeszcze jedno: parafrazując słowa Gilsona, można powiedzieć, że dochodząc do podstaw bytu dochodzi się zarazem do granic języka, który jest zbyt mało precyzyjny, by wyrazić najgłębsze prawdy. Widzieliśmy, do jak fatalnego nieporozumienia prowadzi rozrzutna, nie licząca się ze słowami terminologia Idziego Rzymianina. Teraz trzeba powiedzieć, że i ze wszech miar ostrożne nazewnictwo św. Tomasza nie jest doskonałe; daje bowiem podstawę dla tych, którzy negują obecność nauki o realnej różnicy w doktrynie tomistycznej, tymczasem, jak sądzymy, takie zaprzeczenie nie jest słuszne. Tomasz wprawdzie wprost mówił jedynie o realnym złożeniu z istoty i istnienia, ale – jak się wydaje – tego złożenia właśnie nie można by uznać za realne, jeśli istota i istnienie nie byłyby realnie od siebie różne. Jeśli negującym nie wystarczy (poniekąd słusznie) stwierdzenie, że „[...] tego właśnie sensu powinniśmy się domyślać we wszystkich tekstach św. Tomasza, w których przedstawia *esse* jako różne od *essentia*”⁷³, pozostaje cytowany już fragment z *De Veritate*. Tekst ten, jak się zdaje, nie powinien pozostawiać wątpliwości co do faktycznego stanowiska Akwinaty w kwestii różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. W jego świetle dopiero – i tu trzeba jednak przyznać rację Gilsonowi – nawet te

⁷³ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, s. 90.

teksty, w których sformułowanie „różnica realna” czy „złożenie realne” nie pada, trzeba czytać tak, jakby właśnie o nie w nich chodziło.

*
*
*

Z pewnością nie da się w sposób rozstrzygający określić, jaką rolę odegrały *Theoremata de esse et essentia* w historii problemu realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. Już choćby ze względu na wspomniane trudności z datowaniem dzieła nie sposób stwierdzić, czy to właśnie ono wywołało spór pomiędzy Idzim a Henrykiem z Gandawy, czy też było już jakimś jego etapem.

Pomimo to można, jak się wydaje, przyjąć, że to właśnie Idzi jest centralną postacią XIII-wiecznego sporu o realną różnicę. Sam problem pojawił się wprawdzie już wcześniej, rozgłos zyskał jednak dopiero po wystąpieniu Idziego. Może zbyt ryzykowne byłoby stwierdzenie, że nauki o realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem w ujęciach Awicenny i św. Tomasza przeszły bez echa, jednakże w porównaniu z burzą, jaka rozpętała się po wystąpieniu Rzymianina oddźwięk ich doktryn wydaje się rzeczywiście znacznie mniejszy. Do czasów Idziego problem był rozważany raczej sporadycznie. Po Idzim sam Henryk z Gandawy wraca do tematu w swych licznych kwodlibetach pięciokrotnie. O realnej różnicy dyskutowali odtąd także niemal wszyscy znamienitsi wykładowcy Uniwersytetu Paryskiego, w większości krytykując rozwiązanie Idziego, które po jakimś czasie utożsamione zostało na dodatek z doktryną św. Tomasza. Historia sporu, jaki powstał wokół tematu po 1277 r. została już dość szczegółowo opisana, stąd też nie będziemy się nią zajmować w tym artykule⁷⁴.

Celem tego szkicu było wykazanie różnic pomiędzy rozwiązaniami św. Tomasza i Idziego Rzymianina dotyczącymi realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. Jak sądzymy, pokazaliśmy, że choć obaj ci filozofowie opowiadają się za realną różnicą, rozumieją ją w sposób zupełnie różny. Nie jest to jedyny punkt, w którym Idzi Rzymianin odchodzi od nauki Doktora Anielskiego. Jednakże ze względu na konsekwencje – utożsamienie fałszywie odczytanej nauki Idziego z doktryną św. Tomasza – jest, być może, punktem bardzo istotnym. Jest bowiem wysoce prawdopodobne, że to właśnie Idzi poprzez swą nieostrożną, rozrutną terminologię przyczynił się do tak gwałtownego ataku na doktrynę o realnej różnicy, jak i – choć nieco mniej – na samą metafizykę, w stuleciach XIV i XV przeżywającą wyraźny kryzys.

⁷⁴ Więcej informacji o sporze znajdzie czytelnik w cytowanych w tej pracy artykułach E. Hocedezę; zob. także: P. M a n d o n e t, *op. cit.* Kilka ciekawych artykułów znaleźć można w drugim tomie serii *Opera Philosophorum Medii Aevi: Spór o realną różnicę pomiędzy istotą i istnieniem na przełomie XIII i XIV w.*, Warszawa 1978.

Rafał Kępa

**REAL COMPOSITION AND REAL DIFFERENCE
ESSENCE AND EXISTENCE IN DOCTRINE OF ST THOMAS AQUINAS
AND GILES OF ROME**

The question about reality of the difference between existence and essence in creatures was one of the main problems of medieval metaphysics. The above text is an attempt to reconstruct two answers to this question: by Thomas Aquinas and Giles of Rome. Thomas Aquinas is a person most often associated with the problem of real difference. It seems, however, that the doctrine of Giles of Rome was also very important for the development of the problem. For example, Giles was the first to call the difference between existence and essence the “real difference”.

The doctrines of the two authors concerning real difference were often believed to be identical. However, beside some similarities, we can also find important differences between them. Aquinas appears to teach about real composition of existence and essence, while Giles writes about the real difference between the two, and he is so radical as to say that existence and essence are two different “things”. In Giles’ doctrine, we can also find clear Neo-Platonic influences. Giles puts special stress on accidental character of existence. This way he returns to Avicennian essentialism, discarded by St. Thomas.