

Św. Tomasz z Akwinu
BYT I ISTOTA

SERIA DWUJĘZYCZNA

AD FONTES

Pod redakcją
WŁADYSŁAWA SEŃKI

Kolegium Redakcyjne
Bożena Chmielowska • Juliusz Domański • Agnieszka Kijewska
Leszek Kuczyński • Kazimierz Marciniak OP • Mikołaj Olszewski
Ryszard Tatarzyński

TOM X

Św. Tomasz z Akwinu

Św. Tomasz z Akwinu

BYT I ISTOTA

Przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył
Władysław Seńko

Wydawnictwo Marek Derewiecki
Kęty 2009

Tytuł oryginału:
De ente et essentia

WSTĘP

© 2009 by Wydawnictwo Marek Derewiecki

Wydanie pierwsze

Przekład: Władysław Seńko

Redakcja książki: Bożena Chmielowska

Projekt okładki: Dariusz Loranc

Druk i oprawa: Cieszyńska Drukarnia Wydawnicza
ul. Pokoju 1, 43-400 Cieszyn

ISBN 978-83-89637-78-9

Wydawnictwo Marek Derewiecki
ul. Szkotnia 29a, 32-650 Kęty
tel./fax 033 8454149, 0603931607
e-mail: wydawnictwo@derewiecki.pl
księgarnia: www.derewiecki.pl
nakład: 1000 egz., objętość w arkuszach wydawniczych: 3
dystrybucja: tel./fax 033 8561584, 0502637305

Niewielkich rozmiarów *opusculum* św. Tomasza z Akwinu, noszące tytuł *De ente et essentia* (*O bycie i istocie*), jest zadziwiającym fenomenem w dziejach europejskiej filozofii. Minęło ponad 750 lat od jego powstania, w czasie których spotykało się ono od początku obok entuzjastycznego przyjęcia także z ostrymi polemikami i kontrowersjami, a mimo to nie przestaje być nadal przedmiotem żywego zainteresowania nie tylko specjalistów od filozofii średniowiecznej, lecz i filozofów zajmujących się problemami dotyczącymi naukowego poznania i opisu rzeczywistości.

Niektórzy uczeni piszący dziś o poglądach Tomasza, autora, który w ciągu swego krótkiego życia, trwającego zaledwie 49 lat, napisał kilkadziesiąt poważnych rozmiarów dzieł, w tym tak sławnych jak *Summa contra Gentiles* i *Summa theologiae*, zaczynają swój wykład poglądów Akwinaty od dokładnego przedstawienia treści *De ente et essentia*. Tak uczyniła na przykład Sofia Vanni Rovighi, która dla podkreślenia kluczowego miejsca, jakie dziełko to zajmuje w twórczości Tomasza, plasuje je na pierwszym miejscu w swojej monografii dotyczącej tego autora¹. Inni uczeni, jak Etienne Gilson we Francji oraz o. Mieczysław Albert Krąpiec OP w Polsce, poświęcają mu specjalne studia zapożyczając dla swych monografii tytuł od Tomaszowego „Bytu i istoty”².

¹ S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma–Bari 1973.

² E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963; M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”* przekład i komentarz, Lublin 1994.

Wyjaśnia ten fenomen M.-D Chenu, wielki znawca średnio-wieczna i myśli św. Tomasza, który tak pisze w swoim *Wstępie do filozofii św. Tomasza*³:

„*De ente et essentia* — oto z drobnych dzieł Tomasza najślaw-niejsze i chyba jedyne, które stanowi przedmiot stałych badań. Jest bowiem czymś w rodzaju brewiarza metafizyki bytu w zgłębianiu myśli samego Tomasza, a także w dociekaniach wykorzystujących jego ujęcia dotyczące podejmowanego ustawicznie w ciągu dziejów kapitalnego problemu istnienia. To krótkie, zwarte dzieło pozostaje wciąż cenną inspiracją, skłaniało w przeszłości i nadal skłania filozofów do coraz nowych edycji i komentarzy (...) Mało jest przykładów ewolucji języka metafizycznego i podbudowujących go pojęć, która by była uwikłana w tak ogromną ilość różnych koncepcji myślowych, intuicji, analiz logicznych, niespodziewanych odniesień do historii. Chodziło w nim o określenie, jakie są w każ-dego rodzaju rzeczywistości, a zwłaszcza w substancjach material-nych cechy tego, co nazywamy istotą (*essentia*), a także o sprecyzo-wanie, co w tych różnych bytach realnych, substancjalnych czy przypadłościowych, znaczą w stosunku do istoty logiczne pojęcia gatunku, rodzaju, różnicy, a więc pojęcia, za pomocą których konstruujemy określoną definicję, czyli właśnie istotę-esencję przed-miotu. A zatem zagadnienie organizuje się wokół indywidualności i istnienia, a oba te pojęcia są równie odporne wobec prób ogólnej definicji”⁴.

Są to rzeczywiście kluczowe problemy podejmowane przez fi-lozofów od czasów starożytnych.

De ente et essentia jest pierwszym utworem Tomasza. Napisał go jako młody jeszcze wykładowca nauczający *Sentencji* (1254–1256). Pracę dedykował współbraciom zakonnym (*ad fratres socios*), a więc zapewne swoim kolegom, którzy po przybyciu do kolegium św. Jakuba dla odbycia tam studiów wyższych, uczęsz-

³ M.-D. Chenu, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, przekład przejrzał W. Śeńko, Kęty 2001.

⁴ M.-D. Chenu, *dz. cyt.*, s. 310–311.

czali na jego wykłady i zwrócili się do niego z prośbą o sformuło-wanie na ich użytek podstawowych pojęć filozoficznych, które były dla nich czymś nowym i niełatwym do ogarnięcia. Tomasz skorzystał z nadarzającej się okazji, żeby nie tylko uściślić na własny użytek swoje słownictwo filozoficzne, ale postanowił też dać pierwsze sformułowania swojej koncepcji bytu, odrębnej od tej, którą wyłożył Arystoteles w *Metafizyce*, a która rozbudowana później rozpocznie nową epokę w filozoficznym pojmowaniu świata.

Rzecz dotyczy kluczowego problemu metafizyki, czyli pro-blemu istnienia, który wymaga wstępnego, i z konieczności zwię-złego, omówienia dla mniej obeznanego w filozofii czytelnika przystępującego do lektury tego dziełka.

1. HISTORIA PROBLEMU ISTNIENIA

Św. Tomasz nie nadał swojemu *opusculum* żadnego tytułu. Zwy-czajem średniowiecznym określano je od słów, od których się za-czytało: „Parvus error in principio magnus est in fine” — „Mały błąd popełniony na początku staje się wielki na końcu”, i dopiero kopiści przepisujący to dziełko nazywali je raz jako *De esse et essen-tia*, raz jako *De quidditate rerum* lub *De entitate* oraz najczęściej jako *De ente et essentia*, który to tytuł przyjął się w późniejszych wydaniach. Pierwsze słowa traktatu „Mały błąd na początku” mają jednak symboliczne znaczenie i z całą pewnością zostały świa-domie użyte na wstępie przez autora. Tomasz pisze, że wzięte one zostały z dzieła Arystotelesa *O niebie (secundum Philosophum primum Caeli et mundi)*, uważny czytelnik spostrzeże jednak wkrótce, że bez wyraźnego wskazywania odnosić się one mogą również do samego autora tego powiedzenia. Mały błąd na początku popełnia bowiem sam Arystoteles, którego teorię bytu wyłożoną w *Metafi-zyce* Tomasz podejmuje się w swym dziełku poprawić, uzupełnić i przedstawić w innej perspektywie, nie przekreślając przy tym cał-kowicie znaczenia i pierwotnych walorów poznawczych samej on-tologii greckiego filozofa.

Cytując piątą księgę *Metafizyki* Arystotelesa, Tomasz już w pierwszym rozdziale swego traktatu referuje bez zastrzeżeń poglądy Filozofa na temat bytu, który może być rozumiany wielorako, ale zawsze w odniesieniu do jednej i tej samej podstawowej rzeczywistości, jaką jest substancja (*ousia*). Nazywamy jedne rzeczy bytami, ponieważ są one właśnie substancjami, inne, ponieważ są właściwościami jakiejś substancji, jeszcze inne dlatego, że decydują one o zmianach, jakim podlegają substancje od swego powstania aż do zginięcia. Owe właściwości bytu to kategorie, których liczbę ustalił Arystoteles na dziesięć:

„Tyle jest rodzajów bytu — czytamy w *Metafizyce* — ile jest sposobów orzekania, bo tyle jest znaczeń terminu byt, ile jest kategorii. Skoro więc niektóre predykaty orzekają, czym dana rzecz jest, inne jej jakość, inne ilość, inne stosunek, inne działanie albo doznawanie, inne miejsce a inne czas, wobec tego byt jest brany w tylu znaczeniach, ile jest tych kategorii”⁵. Wszystkie te kategorie mają odniesienie do jednej naczelnej — do substancji (*ousia*), która jest bytem samodzielnym (inaczej konkretną rzeczą), pozostałe mają prawo do nazwy bytu, z racji swego związku z substancją. To, czym jest rzecz sama w sobie, określa jej definicja ujawniająca istotę danej rzeczy (*essentiam rei*), inaczej zwaną też „tym, czym coś jest” lub „istotnością” (*quidditas*), albo naturą (*natura*), która oznacza istotę rzeczy rozpatrywanej pod kątem widzenia właściwych danej rzeczy działań. Substancje powstają i giną, podlegają ruchowi i zmianom, a to wskazuje na to, że realizują w sobie akt i możliwość — to znaczy stan pewnej możliwości zmiany i samą jej realizację — które w substancjach związanych z materią ujawniają również w bytach naturalnych składniki takie, jak materię pierwszą

⁵ Pełną ich liczbę wymienia Arystoteles w *Kategoriach* (I b 25–27) i *Topice* (I, 9; 103 b 20–23), które Tomasz zna również, podaje więc tutaj tylko ich liczbę 10: substancja (*substantia*), ilość (*quantitas*), jakość (*qualitas*), stosunek (*relatio*), miejsce (*ubi*), czas (*quando*), położenie (*situs*), stan (*habitus*), czynność (*actio*), doznanie (*passio*).

i formę substancjalną, pierwszą odpowiadającą możliwości i drugą — aktowi.

Tomasz zamyka to wszystko w jednym znaczeniu terminu „byt” pojętego jako substancja utożsamiająca się u Arystotelesa z jedną, konkretną rzeczą (*res, ens, unum significant omnino idem*). Arystoteles mówi jednak w tym samym miejscu *Metafizyki*, cytowanym przez Tomasza, o drugim jeszcze rozumieniu bytu; używa przy tym terminu „istnienie” i „jest”.

„Istnienie” — czytamy tam — i „jest” (*to einai — esse*) znaczy, że twierdzenie jest prawdziwe, a nie-istnienie (*me on*), że jest nie-prawdziwe, lecz fałszywe” — co Tomasz kwituje formułą: że w drugim rozumieniu byt pojęty jest u Arystotelesa jako prawdziwość i fałszywość zdania: „alio modo quod significat propositionum veritatem”⁶.

Z tych sformułowań wynika jasno, że termin „istnienie”, „istnieć” u Arystotelesa nie oznacza istnienia jako kategorii bytowej, odrębnej od substancji. Istnienie nie podpada pod definicję żadnej rzeczy. Można pojąć istotę jakiejś rzeczy nie uwzględniając jej istnienia. To, co Arystoteles określa mianem „czegoś będącego” (*ens*), jest wprawdzie identyczne z tym, co oznacza on innymi nazwami jak „jedność”, „rzecz”, „istota”, „substancja”, „człowiek jako taki”, ale nie ma tu jeszcze miejsca na istnienie pojęte jako „actus essendi”. Tymczasem to właśnie akt istnienia nadaje byt istocie, czyli „temu, co czymś jest”. Owe zdeterminowane treści, czyli istotę posiadają bowiem także wszystkie byty myślnie (np. matematyczne), sam więc fakt posiadania treści nie uprawnia jeszcze bytu do realnego istnienia. Można te istotne treści bytowe wyabstrahować z rzeczy i traktować je niezależnie od ich istnienia. Tak postępują wszystkie nauki. Ale metafizyka, która ma być wyczerpującą nauką o bycie jako takim, czyli o całej rzeczywistości, nie może nie uwzględnić faktu samego istnienia rzeczy, istnienia, które pomijają w swych analizach z konieczności inne nauki. Nie może nie po-

⁶ *Byt i istota*, I, 4.

stawić pytania na temat natury i przyczyny tego faktu, że coś po prostu jest. Nie może nie zapytać już nie o to „czym coś jest”, ale „dlaczego” coś jest. Chodzi więc o pytanie dotyczące przyczyny istnienia. Pominięcie tego problemu w teorii bytu jest właśnie tym małym błędem na początku, na który zwraca uwagę św. Tomasz we wstępie do swego traktatu.

Arystoteles rozważał oczywiście problem przyczyn bytów naturalnych, wyróżniał nawet cztery takie przyczyny: materialną, formalną, celową i sprawczą, ale tę ostatnią rozumiał jedynie jako przyczynę ruchu i wszelkich zmian w bycie. Nie stawiał sobie natomiast nigdy problemu istnienia jako odrębnego problemu filozoficznego. Istnienie jako racja bytu jest dla niego (podobnie jak i dziś dla nas) czymś tak oczywistym, że może zrazu nie zatrzymywać na sobie uwagi. Trzeba dopiero specjalnej refleksji, by zauważyć istnienie i odróżnić je od istotowej treści bytu ujmowalnej pojęciowo. System Arystotelesa jest jednak taką monolityczną konstrukcją rzeczywistości, do której nie można wprowadzić ani nawet pomyśleć kontyngentności bytu i przygodności świata. Świat jest taki, jakim go widzimy, jest odwieczny i niezmienny w swym cyklu powstawania i giniecia jednostkowych rzeczy. Nie można go nawet pomyśleć inaczej pod groźbą popadnięcia w sprzeczność.

Taką postawę dziedziczy Arystoteles po swoich poprzednikach. Starożytność klasyczna nie wytworzyła sobie bowiem nigdy pojęcia nicości, ani nie znała nawet tego pojęcia rozumianego jako niebyt w sensie ontologicznym. Nie znał go w każdym razie Arystoteles, ani nikt z jego poprzedników. Nie-istnienie było dla niego tylko negacją w zdaniu, stwierdzeniem, że coś nie jest prawdziwe albo nie jest takie, o jakim mówi jego nazwa. Zatrzymamy się na chwilę nad tym problemem.

2. PROBLEM ISTNIENIA I NICOŚCI

E. Gilson cytuje jako motto swego dzieła *Byt i istota* powiedzenie R. Meyersona, iż „Tylko sprowadzając coś do nicości rozum

może wytłumaczyć to, co z niego nie pochodzi”⁷. Jest to stwierdzenie mówiące zarówno, że pojęcie istnienia nie jest tworem umysłu, jak i to, że nie ujęte w kontekście nicości nie tłumaczy samego faktu istnienia, wymykając się tym samym naszej uwadze, jako coś oczywistego niewymagającego żadnego tłumaczenia.

Klasyczna filozofia grecka nie znała rzeczywiście pojęcia nicości rozumianego jako ontologiczne zaprzeczenie realnego bytu. Takim pojęciem nie posługiwali się, jak to się mylnie przypuszcza, ani Parmenides, ani Demokryt, używający w swych wywodach terminów „byt i nicość”⁸; nie uczynili tego również koryfeusze starożytnej filozofii: Platon i Arystoteles.

⁷ Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, motto.

⁸ We fragmencie „Peri physeon” zachowanym w „Fizyce” Simplicjusza (117,2) czytamy wprawdzie, że „Parmenides oświadcza, że nic (*meden*) nie istnieje (*ouk estin*), bo to co jest, jest, a tego czego nie ma, nie ma”. Wynika z tego, że to, co jest wedle niego bytem, musi być absolutnie tożsame ze sobą, a absolutna tożsamość wyklucza wszelką różnicę, wielość i zmienność. Nie istnieje więc nic poza bytem. Nawet myśl poznająca musi być z nim jednaka. „Nic” (*meden*) nie da się nawet pomyśleć — mówi Parmenides — bo myśleć i być to to samo: „to gar auto noein estin te kai einai” (Fragm. B 3). „Nigdy nie można dowieść, że istnieją jakieś niebyty” — cytuje Platon słowa Parmenidesa w dialogu „Sofista”. Niebyt był więc dla tego filozofa jedynie pojęciową negacją, zaprzeczeniem pojęcia nietożsamości bytu. Jako przedstawiciel jońskich filozofów przyrody, pojmował on byt jako materialny, w postaci „cząstek materii”, które nazywał właśnie bytami. Ruch w tej sytuacji był dla niego niemożliwy do przyjęcia także z tego powodu, iż rozumiany jedynie w sensie mechanicznym, zakładałby istnienie jakiejś przestrzeni niewypełnionej do końca cząsteczkami materii, czyli przestrzeni „nielitej”, która nie byłaby już bytem. Ale na mocy przyjętego założenia i pod groźbą popadnięcia w sprzeczność, nie można przyjąć niczego, co nie byłoby bytem. „Pusta przestrzeń” jest to jedynie wyrażenie mówiące, że nie istnieje nic poza materialnymi elementami.

Demokryt nazwał tę eleacką przestrzeń pozbawioną materii — próżnią (same cząsteczki nazywał, jak wiadomo, atomami). W przeciwieństwie jednak do Parmenidesa próżnia nie była dla niego jedynie negacją logiczną bytu, lecz bytem równie realnym jak atomy. We Fragm. B 36 czytamy, że „Byt (czyli atomy) istnieje nie bardziej niż niebyt (czyli próżnia). Dla wyrażenia tej myśli Demokryt używał oryginalnej konstrukcji słownej pisząc,

Platon wykłada w „Sofiście” wyraźnie, jak należy rozumieć samo pojęcie nicości. Podejmując problem niebytu odwołuje się wprost do Parmenidesa, krytykując jego twierdzenie, że niebyty nie istnieją:

„Dowiedliśmy nie tylko, że niebyty istnieją, aleśmy pokazali postać niebytu, co to właściwie jest. Bośmy wykazali, że natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty w ich stosunkach wzajemnych i każdą jej cząstkę przeciwstawioną bytowi nazwaliśmy niebytem (...) Byt oraz to, co różne przenikają wszystko oraz siebie nawzajem; i to, co różne, ponieważ ma jakiś byt, istnieje, a będąc różnym (od tego oto bytu) jest z konieczności niebytem”⁹.

Platon nie mówi więc właściwie o niebycie, lecz o różnych postaciach negacji; jego dystynkcje doprowadziły później u Arystotelesa do takich rozróżnień jak prywatcja, potencia, opozycja, przeciwieństwo, sprzeczność, które są różnego rodzaju negacjami, a nie niebytem w sensie ontologicznym. Takiego pojęcia Grecy (chodzi o klasyczną filozofię helleńską) po prostu nie znali.

Zatem tylko w doktrynie, w której pojawia się niekonieczność, kontyngentność bytu można zasadnie postawić problem istnienia jako takiego, nie tylko istnienia i nieistnienia jakiejś rzeczy, ale i kwestii, czym jest istnienie samo w sobie. Takiej świadomości nie

że „me mallon to den e to meden einai”. „Meden” (nic) istnieje nie bardziej niż „den” (część dwusylaby „meden”). Nic nieznająca i nieokreślona cząstka mowy „den”, odpowiadająca niepodzielnemu atomowi, istnieje na równi z całością „meden”, oznaczającą miejsce, w którym mieszczą się atomy. W rzeczywistości istnieją bowiem tylko atomy i próżnia. Jeśli nie można pojąć ruchu inaczej, jak tylko przyjmując istnienie próżni, to próżnia musi być, skoro istnieje ruch. Na określenie tak pojętej próżni używał Demokryt (poza słowem „meden”) także wyrażenia – „to me on” („me” — to słabsza forma negacji w porównaniu z „ouk”). Próżnia zatem to nie tyle „niebyt”, w sensie ontologicznego nieistnienia (*to ouk on*), ile raczej „to me on”, czyli nie-ten-byt, to znaczy nie ten, co atomy.

⁹ Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki i D. Gromska, Warszawa 1956 (Biblioteka Kłasyków Filozofii), s. 34–35.

mieli starożytni, dla których materia była odwiecznym podłożem wszechświata, dla których naczelną zasadą pozostawało przekonanie, że coś może powstać tylko z czegoś, ponieważ z niczego może być tylko nic (*ex nihilo — nihil*). Taką możliwość dawała wiara przyjmująca fakt stworzenia świata (*creatio*). Dlatego pierwszym filozofem, który mówi rzeczywiście o istnieniu, jest arabski myśliciel Awicenna, który wychodzi od faktu stworzenia.

Zasadnicze pytanie metafizyki sformułowane niegdyś przez Leibniza i brzmiące: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic” jest więc w naszej zachodniej kulturze pochodzenia biblijnego¹⁰.

3. METAFIZYKA KSIĘGI WYJŚCIA, CZY METAFIZYKA EGZYSTENCJALNA?

Największym wydarzeniem filozoficznym, jakie miało miejsce od czasów filozofii greckiej, było wprowadzenie przez św. Tomasza dystynkcji między dwoma porządkami rzeczywistości. Pierwszy nazwać by można porządkiem formalnym „ordo formae” lub inaczej porządkiem substancji, który odpowiada specyfikacji gatunkowej bytów ustalonej przez Arystotelesa w jego *Metafizyce* i wy-

¹⁰ Samo wyrażenie „z niczego” występuje wprawdzie w Starym Testamencie tylko raz i to późno, a mianowicie w drugiej księdze Machabejskiej (7,12): „spójrzaj na niebo i ziemię (..) i zwróć uwagę, że z niczego stworzył je Bóg” („ou ex onton”, co Wulgata oddaje słowami „ex nihilo”), ale świadomość „krecji z niczego” jest niejako immanentna Biblii. Hebrajski wyraz „bereszit” — „na początku” (od którego zaczyna się Stary Testament) należy bowiem rozumieć podobnie jak Janowe „en arche” (łac. „in principio”) nie tylko w znaczeniu czasowym. „Bereszit–Arche–Principium” to nie tylko „początek w czasie”, wiedzieli o tym już starożytni, oddający te słowa przez „zasadę, podstawę, fundament”. „Bereszit” to przede wszystkim zasada suwerenności i transcendencji Boga. To Bóg sam jest „Suwerennym Początkiem”, „Zasadą” wszystkich rzeczy stworzonych. „Jam jest Alfa i Omega — początek i koniec” — pisze św. Jan w Apokalipsie (1,8; 21,6; 22,13). Ta sama myśl przewija się przez cały Stary Testament, szczególnie u Izajasza (44,4), i kojarzy się ze stwarzaniem z niczego: „Ten, co od początku (z niczego) tworzy pokolenia: Ja Jahwe jestem Pierwszy i Ostatni”.

razony pojęciem „dziesięciu kategorii”. Drugi jest porządkiem istnienia „ordo esse” wprowadzonym przez Tomasza już w pierwszym jego dziełku *De ente et essentia*, rozpracowanym dokładniej w późniejszych dziełach, zwłaszcza w *Contra Gentiles*¹¹ (II, 54), to znaczy porządkiem, który odpowiada realnemu istnieniu rzeczy. Ta dystynkcja nie pochodziła od Arystotelesa. Chociaż początki tej teorii są jeszcze mało znane — wiadomo jedynie, że Awicenna w swej *Metafizyce* (części jego dzieła zwanego *Liber sufficientiae*) twierdził, że Byt Pierwszy nie ma istoty (*Primus non habet quidditatem*) i do tej wypowiedzi nawiązuje św. Tomasz w swoim dziełku — można jednak bez wątpienia przyjąć, że sięgają one daleko poza Awicennę, poprzez ciąg filozofów arabskich i neoplatońskich aż do egzegetów żydowskich troszczących się o prawidłową religijnie wykładnię faktu stworzenia zawartego w opisie *Księgi Rodzaju*. Awerroes, trzymający się ściśle nauki Arystotelesa (stąd jego przydomek Komentator), zarzucał tak często doktrynie o złożeniu bytu z istoty i istnienia jej religijne pochodzenie, iż możemy przyjąć, że i samo pojęcie bytu koniecznego nieposiadającego istoty, jest też tego samego, a więc religijnego, a nie filozoficznego, pochodzenia. Można zatem przypuszczać, że i myśl przeprowadzenia zasadniczej korektury ontologii Arystotelesa jest u Tomasza także takiej genezy i że korzystał on z inspiracji Awicenny oraz znanego już św. Albertowi dzieła Mojżesza Majmonidesa „*Dux neutrorum*”. Jesteśmy o tym przekonani, chociaż metafizyka Tomasza nie jest ani powtórzeniem poglądów Awicenny, ani Mojżesza Majmonidesa.

Według Awicenny, którego Tomasz cytuje w swoim dziełku, Byt Pierwszy nie ma istoty i dopiero z niego emanuje wszystko to, co posiada istotę. Byt pierwszej zasady, która jest przyczyną sprawczą we właściwym sensie (nie tylko więc jako *principium motus*), różny jest od bytu wszystkich rzeczy istniejących, którym byt jedynie się przytrafia (*accidit*). Istnienie jest zatem przypadło-

¹¹ Por. *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi* t. I, tłum. Z. Włodek i W. Zega, [Poznań] 2003 (Biblioteka Christianitas, t. 14), s. 198–199.

ścią istoty — taki wniosek wyciągali z tej tezy Awicenny scholastyki. Sam Awicenna nie mówił o istnieniu, lecz charakteryzował jedynie różnice zachodzące między dwojakiego rodzaju bytami: między bytem Przyczyny Pierwszej, który jest bytem koniecznym i wystarczającym sobie i bytem drugim, niemającym w sobie racji do tego, by być bytem. Ten drugi byt jest właśnie „esencją” — „istotą”, czyli jedynie bytem możliwym, wymagającym działania przyczyny sprawczej, która nie posiada już atrybutu istoty.

Odnoszący się do tego miejsca wywodów Awicenny żydowski filozof z XII w., Mojżesz Majmonides, krytykuje ostro arabskiego myśliciela. W wyjaśnianiu istoty Bytu Pierwszego nie należy odwoływać się do emanacyjnego neoplatonizmu, ani do Pierwszej Przyczyny Arystotelesa. Należy sięgnąć do Biblii, gdzie owa przyczyna, Bóg stwórca, sam objawił swą istotę Mojżeszowi w krzaku ognistym, mówiąc: „Jestem, który jestem” (po hebr. *Ehie aszer ehie*). Stawiając na miejscu podmiotu słowo „ehie” (*sum* – jestem), które oznacza „być, istnieć”, a na drugim miejscu to samo słowo „ehie” jako atrybut podmiotu (wskazuje na to słowo „aszer” = *qui* – który), oznajmiono nam — mówi Majmonides — że podmiot jest identyczny z atrybutem. Oznacza to, że Bóg istnieje, ale nie dzięki jakiemuś atrybutowi; istnienie nie jest ani akcydensem, ani atrybutem Bożym; Bóg nie ma bowiem istnienia, tak jak nie ma i istoty. On po prostu JEST. Jest bytem, który jest czystym istnieniem i niczym więcej. Tylko z tego powodu jest on bytem koniecznym, gdyby bowiem nie istniał, nie byłoby możliwe istnienie cze- gokolwiek¹².

Tomasz z Akwinu przyjął zapewne pod wpływem Mojżesza Majmonidesa, że prawidłowa filozofia bytu da się utworzyć jedynie wtedy, kiedy się przyjmie jako konsekwencję konieczną istnienie takiego Bytu, którego istotą jest samo istnienie. Nie utożsamiał jednak tego pojęcia z samym procesem stwarzania (*creatio*), jak to czynili później jego komentatorzy (np. Godfried de Fon-

¹² Por. M. Majmonides, *Dux neutrorum* I, 51.

taines), lecz uczynił je zwornikiem całego swego systemu metafizyki, wykazując, że wszystkie byty poza Bogiem składają się z istoty i istnienia. Sprecyzował zarazem rolę, jaką pełni istnienie we wszystkich bytach stworzonych, stwierdzając, że pełni ono w bycie złożonym rolę aktu, tak jak istota — rolę możliwości. Zgodnie z teorią Arystotelesa o jednostkowieniu bytów, to istota pojęta jako możliwość limituje istnienie, które jest jej aktem, powołując byt ten do ograniczonego, bo niekoniecznego i kontyngentnego, istnienia.

Przypisuje się niekiedy Tomaszowi tytuł twórcy „Metafizyki Księgi Wyjścia” (Ex. 3,14)¹³. Rozumiejąc dobrze jego sens, chcemy jednak zaznaczyć, że może to być pogląd mylący, gdyż mimo zgodności filozofii Akwinaty z poglądem Majmonidesa na istnienie¹⁴, teoria istnienia Tomasza nie jest doktryną teologiczną, nie wychodzi bowiem z interpretacji Biblii, choć i nie wyklucza takiej inspiracji, lecz wywodzi się z koncepcji bytu, jaką zapoczątkował w swej *Metafizyce* Arystoteles. Jest więc *par excellence* teorią filozoficzną, która przekraczając ontologię Arystotelesa stworzyła nową egzystencjalną koncepcję bytu i jako taka zapoczątkowała nowy

¹³ Pojęcia takiego używa E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 54; zob. też A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988.

¹⁴ E. Gilson uważał nawet, że gdyby Majmonides nie głosił awerroistycznej doktryny o duszy, to filozofie jego i Tomasza pozostawałyby we wzajemnej harmonii we wszystkich ważnych punktach; zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 227.

¹⁵ Za przykład może tu posłużyć ponad 500 stronicowe dzieło francuskiego mediewisty, Alaina De Libera, noszące tytuł „Filozofia średniowieczna”, w którym autor na samym początku stawia sobie dwa kluczowe pytania: Czy istnieje jakaś filozofia (w rozumieniu wiedzy rozumowej) w średniowieczu? i czy wniosła ona coś nowego do historii filozofii europejskiej? Na oba pytania odpowiada od razu negatywnie. Można by się dziwić, co zawiera zatem ten opasły podręcznik uniwersytecki o takim tytule, skoro żadna filozofia godna tego miana nie występuje, zdaniem autora,

etap w historii metafizyki europejskiej, co niewielu dostrzegło w tamtych czasach i jest jeszcze kwestionowane dzisiaj¹⁵.

4. Z HISTORII TOMASZOWEJ KONCEPCJI ISTNIENIA

Wszyscy filozofowie i teologowie, działający na przełomie XIII i XIV wieku na paryskiej Sorbonie i w innych ośrodkach naukowych ówczesnej Europy, mieli świadomość, że koncepcja bytu Tomasza z Akwinu wykraczała daleko poza doktrynę Arystotelesa, uznawanego już wówczas powszechnie za koryfeusza wszelkich filozoficznych nauk. Ale tylko dwóch spośród nich uznawało, że zmiany wprowadzane przez dominikańskiego mistrza do metafizyki Stagiryty wnoszą coś nowego i ważnego do samej filozofii. Byli to: Idzi Rzymianin, mnich z zakonu Eremitów św. Augustyna, bezpośredni uczeń Tomasza w latach 1269–1272 oraz Tomasz z Sutton, dominikanin oksfordzki, nauczający tam w końcu XIII i na początku XIV stulecia.

Pierwszy z nich rozpoczął debatę nad tematem istoty i istnienia, w swoich *De gradibus formarum* oraz *Theoremata de esse et essentia*, dokonał jednak od razu jej zawężenia do realnej różnicy między istotą a istnieniem, przy czym samą różnicę potraktował niezgodnie z myślą Tomasza jako różnicę między dwiema odrębnymi rzeczami (*duae res*), a nie między dwoma różnymi elementami składającymi się na jeden realny byt¹⁶. Mimo tej bezwiednej deformacji Tomaszowego pojęcia „esse” Idzi był przynajmniej świadom oryginalności filozofii Tomasza i kluczowego miejsca „esse” w jego systemie, a ponieważ był pierwszym, który podjął się wykładni i obrony stanowiska Tomasza przeciwko Sigerowi z Bra-

w tej epoce. Znamienne jest jednak, że poglądy św. Tomasza zostały omówione w niej na czterech stroniczkach, przy czym główny akcent położony został na wystąpieniu Tomasza przeciw Awerroesowi. Zob. A. De Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. XV–XVI i 408–412

¹⁶ Zob. Aegidius Romanus, *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hoedez, Louvain 1930; Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, tłum. J. Surzyn, Kęty 2005, s. 162–163.

bancji i Henrykowi z Gandawy, jego opinie w tej kwestii utożsamiano później z poglądami samego Tomasza, traktując je jako jedno i to samo stanowisko (*una via*).

Wystąpienie Idziego spotkało się ze stanowczą odprawą ze strony Henryka z Gandawy, nestora paryskich teologów, która miała poważny wpływ na późniejszy tok tej debaty¹⁷. Pozostali bowiem mistrzowie zabierający głos w sprawie istoty i istnienia (był to jeden z najpoważniejszych sporów doktrynalnych tej epoki), rekrutujący się głównie z Zakonu Kaznodziejskiego, odrzucali innowacje Tomasza jako wtręty obce arystotelizmowi, nawet wtedy, gdy w innych sprawach szli wiernie za myślą Tomasza. Za obowiązujące w tej dziedzinie stanowisko uznawali pogląd Henryka z Gandawy, który zdecydowanie odrzucał teorię realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach stworzonych, wyłożoną przez Idziego Rzymianina. Istotny jest tu fakt, że Henryk z Gandawy był jednym z głównych doradców biskupa paryskiego Stefana Tempier, który w 1277 roku potępił 219 tez filozoficznych głoszonych przez mistrzów paryskich (m.in. niektóre tezy św. Tomasza dotyczące filozoficznej koncepcji człowieka) — niebezpieczne wydawało się zatem iść i za innymi niepewnymi jego poglądami oddalającymi się od bezpiecznej i przyjętej już powszechnie filozofii Arystotelesa. Jeden z uczestników debaty prowadzonej na przełomie XIII i XIV wieku na temat istoty i istnienia, Johannes Sterngacius OP, uczeń św. Tomasza w Kolonii, mówi o tym wyraźnie. W wykładzie *Sentencji* Piotra Lombarda, pisanym w 1310 r. „ad mentem Thomae”¹⁸, tłumaczy on, że w zagadnieniu realnej różnicy nie idzie za swoim mistrzem, lecz za bezpieczniejszym poglądem Henryka z Gandawy (*secundum illum de Gandavo*). Doktryna Henryka z Gandawy była nie tylko bezpieczniejsza, lecz pewniejsza, trzymała się bowiem ontologii Ary-

¹⁷ Zob. *Quodlibet* I, 9.

¹⁸ Por. A. Landgraf, *Johannes Sterngassen und sein Sentenzkommentar*, „Divus Thomas” (F) 1926, s. 40–54.

stotelesa, której nawet zwolennicy Tomasza byli bardziej wierni niż doktrynie założyciela ich szkoły filozoficznej.

Drugi ze wspomnianych wyżej autorów, Tomasz Sutton (właściwie z miejscowości angielskiej Sutton) podkreślał nie tylko, podobnie jak Idzi, nowość i oryginalność poglądu Tomasza w porównaniu z koncepcją Arystotelesa, ale najpoprawniej, jak wiemy dzisiaj, interpretował w owym czasie doktrynę o istocie i istnieniu Tomasza, której poświęcił wiele studiów, w tym dziełko specjalnie zatytułowane podobnie jak *opusculum* Tomasza *De esse et essentia*. Nie odegrał on już jednak tej roli we wczesnej szkole tomistycznej, jaka mu przysługuje z racji swej twórczości. Wystarczy powiedzieć, że sześć jego dziełek podstawowych dla dziejów tomizmu, jak: *De natura verbi intellectus*, *De principio individuationis*, *De natura materiae*, *De natura generis*, *De natura accidentis* i *De quattuor oppositis* przypisywane były przez mediewistów jeszcze w połowie ubiegłego wieku samemu św. Tomaszowi¹⁹, a jego traktat *De esse et essentia*, w którym najobszerniej wyłożył poglądy mistrza na temat istoty i istnienia, zachował się w jednym z rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej²⁰ jako utwór Hervaeusa Natalisa — był on generałem zakonu dominikanów, który doprowadził do kanonizacji św. Tomasza w 1323 roku — i dopiero ostatnio uznano je za autentyczne dzieło Suttona²¹.

W tym *opusculum*, powstałym około 1300 roku, wydanym krytycznie w „Studiach Mediewistycznych” w 1970, Sutton, autor ponad trzydziestu innych ważnych filozoficznie, dzieł upomina się

¹⁹ Por. M. Grabmann, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters”, 2. Aufl., Bd XXII, Münster i. W. 1949.

²⁰ Ms B.J. 1855, f. 77–84; tekst wydany przez W. Śeńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, „Studia Mediewistyczne” 11 (1970), s. 233–259.

²¹ Por. Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*, ed. J. Schneider, München 1977, Einleitung, s. *58–*89; R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 26 (1979), s. 377 i n.

o autorstwo egzystencjalnej teorii bytu dla brata Tomasza, pisząc, że był on pierwszym spośród współczesnych doktorów, który odkrył nam prawdę o istnieniu. Nie znał jej Filozof, tj. Arystoteles, którego Sutton tłumaczy trudnością samej problematyki. „Jeśli nie zrozumiał on jej dobrze — pisze w swym traktacie Sutton — to wynika to z trudności, jaką przedstawia sam temat („Sed quod non perfecte istam doctrinam [sc. de ente et essentia] explicaverit puto provenisse ex difficultate materiae”). Bowiem i poprzednicy jego — oświadczą Sutton — nie umieli się uporać z problemem materii pierwszej, której nie odróżniali od formy substancjalnej, uczynił to dopiero Arystoteles, podobnie też współcześni autorzy nie dostrzegają różnicy między istotą a istnieniem, i nawet, jeśli zmuszeni przez samą oczywistość prawdy tej dotyczą, to mówią o niej w sposób niepełny i bełkotliwy („Nam sicut antiqui philosophi Aristotelem praecedentes passi sunt difficultatem in ponendo materiam primam, quia nescierunt distinguere eam a forma substantiali (...) ita et posteriores, licet ab ipsa veritate coacti semiplene et quasi balbuciendo dictam veritatem nobis inveniunt”). Tymczasem to brat Tomasz, jedyny spośród nowych doktorów, był pierwszym mistrzem, który prawdę o istocie i istnieniu nam odkrył, a którą ja zebrałem z jego pism i na miarę swych możliwości przedstawiłem zgodnie z jego intencjami — pisze w swym traktacie Sutton. („Inter alios autem novos doctores, qui diversitatem rerum subtiliter indagaverunt, praecipue venerabilis doctor frater Thomas primus fuit, qui nobis hanc veritatem expressit, quam in suis scriptis sparsim collectam collegimus et eam quantum potuimus secundum eius intentionem pro nostro modulo explicare curavimus”). Ta prawda o istocie i istnieniu, narzucająca się już w pierwszych intuicjach intelektowi, jest właśnie podstawą całej filozofii traktującej o rzeczywistości — stwierdza Sutton — na niej wspierają się bowiem niby na fundamencie zasady i przedmioty wszystkich innych nauk. („Tota philosophia realis ex cognitione esse et essentiae dependere videtur, cum prima sint, quae ab

intellectu concipiantur, et super ipsa scientiarum omnium tam principia quam subiecta fundantur”).

Niewielu zwolenników Tomasza miało taką świadomość jak Tomasz Sutton. Kiedy problem istoty i istnienia stał się przedmiotem częstych i niemal obowiązkowych debat uniwersyteckich, podobnie jak wcześniej problem uniwersaliów oraz wielości form substancjalnych w jednym bycie, odrzucano na ogół rozwiązania Tomasza. Przyjmowano je dopóki Tomasz szedł za Arystotelesem, ale nie dalej. Odrzucając Tomaszową koncepcję istnienia i dystynkcje wprowadzone przez niego między istotą a istnieniem, powoływano się zazwyczaj na Awerroesa, który jako uznany Komentator Arystotelesa, jakoby najlepiej rozumiał jego myśl. Czyni tak na przykład jeden z autorów paryskich w latach dwudziestych czternastego wieku, który w swym komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda podejmuje temat: Czy w każdym bycie poza Bogiem istota różni się od istnienia? („Utrum in omni alio citra Deum differunt esse et essentia”) ²². Na ten temat istnieje przede wszystkim stanowisko Tomasza i Idziego Rzymianina — stwierdza autor komentarza — którzy utrzymywali, że istota i istnienie różnią się od siebie jak dwie rzeczy (powtarza się tu formuła egidiańska *ut duae res*). Trzeba jednak odwołać się do prawdziwej nauki Arystotelesa — dodaje autor — którego Awerroes bardzo jasno i przekonująco tłumaczy: „Ait enim Commentator — czytamy w tym tekście — quod propter famositatem istius divisionis, secundum quam omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes et mobiles, omnes gentes in hoc conveniunt, quod posuerunt nominationum principia: nomen et verbum; et posuerunt nomen cuiuslibet formae quiescenti et verbum cuiuslibet formae mobili et posuerunt partes indeclinabiles ad collationem inter illa duo” — „Powiada bowiem Awerroes, że z powodu owego sławnego podziału, wedle którego wszystkie pojęcia wyrażają albo stan ruchu, albo stan spoczynku, wszyscy zgodnie przyjęli podział nazw na czynne i bierne

²² Zob. „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, XI (1963), s. 74.

i nazwali wszystkie formy aktywne czasownikiem a bierne rzeczownikami, kładąc między nimi części nieodmienne mowy służące do wiązania tych elementów”. Dlatego też istnienie ma się tak do istoty — kontynuuje autor komentarza do *Sentencji* — jak pojęcie jakiejś rzeczy rozumianej jako odpowiednik czasownika do pojęcia tej samej rzeczy wziętej jako rzeczownik, „ut conceptus alicuius rei sumptus verbaliter ad conceptum eiusdem rei significatum nominaliter”. Nie różnią się zatem ani realnie, ani myślnie, lecz jedynie w sposobie rozumienia tego samego pojęcia: „differunt tantum secundum modum concipiendi eandem rationem”. Odnajdujemy tu łatwo rozróżnienia Arystotelesa z cytowanego już przez nas fragmentu piątej księgi *Metafizyki*, gdzie mowa była o drugim rozumieniu słowa byt pojętego jako prawdziwość zdania. Problem bytu postawiony przez Tomasza rozważany był zatem niemal powszechnie na płaszczyźnie substancji, a istnienie i jego stosunek do istoty brany był od strony prawdziwości i fałszywości zdania, a nie jako problem egzystencjalnej metafizyki.

Przykładem takiego ujęcia problemu istnienia są wypowiedzi Hervaeusa Natalisa, uważanego za jednego z koryfeuszy wczesnej szkoły tomistycznej i znanego ze swego kultu dla św. Tomasza. W jego koncepcji bytu wyłożonej m.in. w traktacie *De quattuor materiis*, powracają przytaczane wyżej dystynkcje na „ratio nominaliter sumpta” i „ratio verbaliter significata”. Istnienie ma się tak do istoty — głosi Hervaeus — jak świecenie do światła, ogrzewanie do ognia, bieganie do biegu. Ta sama co do natury rzecz ujęta jest raz rzeczownikowo (*per modum nominis*), drugi raz czasownikowo (*per modum verbi*). Lecz „świecić” nie znaczy nic innego jak „światło” wzięte jako coś, co posiada zdolność orzekania przysługującą temu słowu „jest” wtedy, kiedy przedstawia prawdę zdania, czyli zgodność podmiotu z orzeczeniem, ponieważ „świecić” znaczy tyle, co „mieć światło”, a zatem i istnieć (*esse*) nie jest niczym innym, jak taką modyfikacją bytową istoty, w której jest ona rozpatrywana jako istniejąca: „Sicut lucere ad lucem et calere ad calorem et currere ad cursum, ita esse ad essentiam, quia sicut quod dicitur per

modum nominis, dicitur per aliud per modum verbi. Sed lucere non importat nisi lucem et habitudinem ad aliquod habens notitiam praedicandi quam significat hoc verbum „est” prout dicit veritatem propositionum sive convenientiam praedicati cum subiecto, quia lucere nihil aliud est quam habere lucem, ergo et similiter esse non importat nisi essentiam”. Hervaeus dodaje nadto, że terminy „essentia” i „esse” są równoznaczne z używanymi często terminami „esse essentiae” i „esse existentiae”. Istnienie (*esse existentiae*) lub po prostu (*existentia*) jest według niego stanem umożliwiającym stwierdzenie faktu, że posiada ono istotę — „existentia est in potentia ad significandum ipsam habere essentiam”²³.

Podobne stanowisko w sprawie istoty i istnienia zajmie też Wilhelm Ockham, *Venerabilis Inceptor* nowej scholastyki. Odrzucając Tomaszową teorię o realnym złożeniu istoty i istnienia w bycie stworzonym, którą *nota bene* wyraża w języku egidiańskim („si essent duae res”), Ockham stwierdza, że terminy „esse” i „essentia” znaczą to samo i odnoszą się do jednej i tej samej rzeczywistości, lecz jeden z nich pełni w zdaniu funkcję czasownika a drugi rzeczownika, nie różnią się one od siebie rzeczowo, nie mogą więc być używane zamiennie, ponieważ pełnią różne funkcje w zdaniu: „Esse et essentia idem et eadem significant, sed unum nominaliter, aliud verbaliter, propter quod unum non potest convenienter poni loco alterius, quia non habent eadem officia”²⁴.

Takie esencjalne widzenie bytu stanie się odtąd powszechne. Prawdziwe ujęcie metafizyki egzystencjalnej wypracowane przez św. Tomasza nie dojdzie już więcej do głosu. Jedynie Sylwester z Ferrary, dominikanin żyjący na przełomie XV i XVI wieku, komentator dzieł Akwinaty, zbliży się nieco w swoich poglądach na istnienie w bytach stworzonych do Tomasza Suttona²⁵. W czasach

²³ Hervaeus Natalis, *De quattuor materiis*, Ms. Vat. lat. 859 f. 40rb–42va.

²⁴ Ockham, *Summa totius logicae* III, 2, 27.

²⁵ Por. M.A. Krapiec, *Struktura bytu*, dz. cyt., s. 276; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. 3: *Byt*, Warszawa 1978, s. 463 i nn.

nowożytnych podejmą na nowo tę problematykę dopiero Etienne Gilson i o. M. A. Krąpiec oraz liczni ich uczniowie.

5. O TEKŚCIE ŁACIŃSKIM *DE ENTE ET ESSENTIA*
I JEGO PRZEKŁADACH NA JĘZYK POLSKI

Istnieją dwa opublikowane tłumaczenia traktatu św. Tomasza z Akwinu *De ente et essentia* na język polski. Pierwsze autorstwa piszącego niniejsze słowa, drukowane w styczniowym numerze krakowskiego miesięcznika „Znak” w 1965 roku²⁶ – zostało powtórzone w 1978 roku w kolekcji „Opera Philosophorum Medii Aevi” wydawanej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie wraz z tekstem łacińskim i słownikiem pojęć²⁷. Drugie sporządzone przez o. Mieczysława Alberta Krąpca, drukowane w 1994 roku obok tekstu łacińskiego jako XI tom *Dzieł* tego Autora²⁸.

Nie są to jednak jedyne polskie przekłady. Istnieją jeszcze dwa inne, które nie zostały dotąd wydane drukiem, lecz pozostają nadal na prawach maszynopisu. Jeden jest dziełem uczestników Koła Naukowego na Uniwersytecie Lwowskim, którzy w roku 1911 dokonali pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego pierwszego tłumaczenia tego *opusculum* św. Tomasza na język polski. Zostało ono powielone metodą ksylograficzną w niewielkiej ilości egzemplarzy, z których jeden znalazł się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. Korzystałem z niego w 1964 roku i pierwszą edycję mego przekładu dedykowałem właśnie Członkom tego Koła. Drugi przekład sporządził w 1939 roku Innocenty Maria Bocheński OP, który zamierzał opublikować go w jednym z numerów założonego wówczas przez siebie „Przeglądu Tomistycznego”. Wojna uniemożliwiła mu ten zamiar i maszynopis tłumaczenia dotarł, nie wia-

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, „Znak” 127 (1965), s. 56–72.

²⁷ *Tomasza z Akwinu Opusculum „De ente et essentia”*. Na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Seńko, Warszawa 1978 (Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 2).

²⁸ M.A. Krąpiec, *Dzieła* t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”*, dz. cyt.

domo kiedy i jakimi drogami, do Lublina, i znajduje się obecnie w archiwum Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL²⁹. Przekładu tego nie znam i nie miałem go nigdy w ręku, natomiast tłumaczenie Lwowskiego Koła Naukowego zasługuje, moim zdaniem, na szczególną uwagę nie tylko dlatego, że patronował mu autor sławnych „Sześciu wykładów” poświęconych filozofii średniowiecznej, dzięki którym słusznie może on uchodzić też za ojca polskiej mediewistyki, lecz także ze względu na możliwość poznania trudności językowych, z jakimi borykali się wówczas tłumacze, którzy bądź to dlatego, że nie mieli do dyspozycji polskich wyrazów dla oddania terminów z filozofii scholastycznej, bądź też dlatego, że istniejące dosłowne odpowiedniki (takie jak np. substancja, potencja, materia, akcydens, forma, inteligencja i wiele innych) miały już inne znaczenie w języku polskim i ryzykowne wydawało się podawanie ich w przekładzie ze względu na możliwość zaistnienia rażących nieporozumień. Spotykali się oni też z trudnościami, jak przetłumaczyć słowa lub wyrażenia niemające żadnego odpowiednika w języku polskim lub w ogóle nieprzekładalne. Na przykład łacińskie słowo „quidditas”, które oddawali nieistniejącym w polszczyźnie słowem „cosiość” dokładnie odpowiadającym jednak etymologii tego słowa (*quid* – coś; *quidditas* – cosiość), albo wyrażenie arystotelesowskie „to ti en einai” tłumaczone przez scholastyków jako „quod quid erat esse”, które tłumaczyli zwrotem „czym coś było być”. Lwowski przekład zasługuje z pewnością na opublikowanie, ujawniłby on bowiem wyraźniej, jak bardzo zmienił się od tego czasu polski język filozoficzny, a także wykazałby, że i dzisiejsi tłumacze stają niekiedy przed podobnymi, co ich poprzednicy problemami. O. Krąpiec tłumaczy na przykład wyrażenie Arystotelesa „to ti en einai” oznaczające istotę rzeczy, zwrotem niezupełnie językowo poprawnym: „czym coś bywszy jest”, a termin taki jak „significare” oddaje słowem (kalką!), nieistniejącym w języku polskim: „sygnifikować” lub „znakować” (od

²⁹ Zob. tamże, s. nlb. 5, przyp. 1.

słowa *signum*), co jest takim samym zabiegiem jak „cosiość” w przekładzie lwowskim³⁰.

Nie wiem, na jakim wydaniu tekstu łacińskiego opierają się dwa niepublikowane przekłady, o których mowa. Natomiast tłumaczenia drukowane dotychczas biorą za podstawę wydanie krytyczne Roland-Gosselina: *Le „De ente et essentia” de s. Thomas d’Aquin. Texte établie d’après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin OP*, Kain 1926, i przedruk: Paris 1948. R. Gosselin to dobry znawca Tomasza, jednakże w swojej edycji *De ente et essentia* nie uchronił się od pewnych ewidentnych potknięć, zasugerowany powagą tradycji rękopiśmiennej, na której się oparł. W reprimie tekstu łacińskiego, który towarzyszył mojemu przekładowi z roku 1978, poprawiłem kilkanaście błędnych miejsc wydania. Zniknęły one rzeczywiście w nowym wydaniu krytycznym, które znalazło się w 43 tomie „Opera omnia” Tomasza, w tak zwanej „Editio Leonina”, oprócz jednego miejsca, które wymaga tu osobnego komentarza.

³⁰ Warto przy tej okazji poruszyć jeszcze problem związany z przekładem tekstów z języków klasycznych. Skrupulatni tłumacze, nie bacząc na przestrogi Cicerona z *De optimo genere oratorum* i św. Hieronima z jego *Listu do Pammachiusza* (oba teksty wydane w t. I serii dwujęzycznej „Ad Fontes”), opatrują często swój przekład klamrami, które mają wskazywać, że tych słów, wyrażań itp., zawartych w klamrach nie ma w oryginale, nawet wtedy, gdy bez tych uzupełnień tłumaczenie byłoby pozbawione sensu. Bywa to najczęściej kontynuowaniem starej tradycji translatorskiej przekładania słowa za słowem *de verbo ad verbum*, a nie wedle zasady przyjmującej, że tłumaczenie można uważać za poprawne wtedy, kiedy oddaje nie tylko wiernie myśl oryginału, ale jest zgodne z duchem języka, na który się przekłada. Wyjaśnienia takie, jakie podaje np. Krapiec w swoim przekładzie (zob. *Od autora*), kiedy powiada, że „Niełatwo jest utrafić w sedno rozumienia Tomasza posługując się współczesnym językiem”, są zupełnym nieporozumieniem. Można bowiem zapytać, w jakim języku należy zatem tłumaczyć św. Tomasza? Odpowiedź na to pytanie znaleźć jednak można w przekładach takich jak „Contra Gentiles” lub pierwszych dwóch kwestiach „De potentia” Tomasza, które niedawno znalazły się na rynku księgarskim.

Edycja krytyczna średniowiecznego tekstu przekazanego nam przez liczne odpisy nieautoryzowane przez autora polega na gruntownej analizie wszystkich znanych rękopisów i takim ustaleniu ich wzajemnej zależności, która pozwoliłaby na odtworzenie archetypu, to jest takiego egzemplarza (zazwyczaj nieistniejącego), od którego pochodzą bezpośrednio lub poprzez różne filiacje, ustalone w toku badań przez edytora, wszystkie zachowane kopie danego dzieła. Wobec braku autografu, archetyp jest traktowany jako oryginał, który, zgodnie z przeprowadzoną krytyką, najbliższy jest tekstu autorskiego. Wydawca nie poprawia rękopisów, ani nie wybiera spośród znanych mu przekazów tekstu, który wydaje mu się najlepszy, czy najpoprawniejszy — nie jest jego zadaniem domyślanie się, co w danym miejscu miał na myśli autor — lecz trzymać się ściśle tego, co mu przekazała tradycja rękopiśmienna. Z jednym wszelako wyjątkiem — musi tekst poprawić, gdy napotyka w samym archetypie na nonsens, który wymaga skorygowania. Nawet bowiem w autografie mogą wystąpić „lapsusy”, na co zwracali już uwagę starożytni filologowie, którzy poprawiając teksty Homera mawiali: „Czasem i dobry Homer się zdrzemnie” (*Quandoque bonus dormitat Homerus*)³¹.

Otóż wydanie krytyczne „Leonina” nie skorygowało błędu, który przedostał się do archetypu *De ente et essentia* i który powtarza za edycją Rolanda-Gosselina. Chodzi o fragment z rozdziału II w. 26–31: który kończy się słowami „*quae omnia essentiae conveniunt*” zamiast *non conveniunt*:

Non autem potest dici, quod essentia significet relationem, quae est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens et extra-

³¹ Dobrym przykładem mogą być na gruncie polskim błędy występujące w autografie *Pana Tadeusza* Mickiewicza. Autor, przygotowując czystopis swego dzieła, dwukrotnie się pomylił: raz w ks. IV, w. 941, gdzie zamiast słowa „pył” napisał „pies” („pył za nim, psy za pyłem; z daleka się zdało /, że zając *pies* i charty jedno tworzą ciało) i ks. X, w. 871, gdzie zamiast „miecz maczając w ranę” napisał: „krew maczając w ranę”.

neum a re, nec per eam res cognosceretur; *quae omnia essentiae* <non> *conveniunt*.

Nie można również powiedzieć, jakoby istota oznaczała relację zachodzącą między materią i formą albo by stanowiła jakiś dodatek do materii i formy, bo dodatek taki musiałby być z konieczności przypadłością lub czymś zewnętrznym w stosunku do rzeczy, i przez tak rozumianą istotę rzecz nie mogłaby być poznana, a to *wszystko byłoby niezgodne z pojęciem istoty*.

Wszystkie pozostałe wydania tego *opusculum* (C. Boyer, L. Baur, R. Allers, C. Capelle, J. Perrier, a także tłumacze (A. Maurer, J. Bobik, F.E. Beeretz) przyjmują lekcję (jedynie sensowną zresztą) „non conveniunt”, idąc za jednym z najstarszych rękopisów paryskich. Nie ma zatem żadnego uzasadnienia, żeby „lapsus” popełniony na początku przez jakiegoś skrybę, który mógł korzystać z autografu samego Tomasza, miał się utrzymywać dalej w tekście *De ente et essentia*. Prowadzić to bowiem może do paradoksu takiego, jaki ma miejsce w książce *Byt i istota* o. Alberta Krąpca, który podaje wprawdzie w przekładzie poprawny tekst polski: *a to wszystko nie przysługuje istocie*, ale pozostawia obok bez żadnego komentarza niepoprawiony tekst łaciński: *quae omnia essentiae conveniunt*³².

W wydaniu naszym, który poza tym odtwarza wiernie tekst Leoniny, dajemy w obu kolumnach (łacińskiej i polskiej) numery wierszy (w odstępach co 10) w nawiasach klamrowych [], odpowiadające edycji krytycznej. Wprowadzamy też w obu kolumnach wedle zasad przyjętych dla serii *Ad Fontes* pisownię i ortografię klasyczną oraz interpunkcję zgodną z gramatyką języka polskiego. Tłumacz korzystał też z przypisów edycji krytycznej szczególnie w odniesieniu do cytatów z Awicenny, które nie były mu dostępne w oryginale.

³² Por. *Byt i istota*, dz. cyt., s. 13.

BIBLIOGRAFIA

Wydania tekstu:

- S. Thomae Aquinatis *De ente et essentia opusculum ad octo codicum manu scriptorum (saec. XIII et XIV)* edidit L. Baur, Münster i. W. 1933.
- Le „*De ente et essentia*” de s. Thomas d’Aquin. Texte établi d’après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, Le Saulchoir 1926, przedruk Paris 1948.
- Thomae Aquinatis *opuscula omnia nec non opera minora ad fidem codicum* restituit ac edidit J. Perrier, t. I: *Opuscula philosophica*, Paris 1949, s. 24–50.
- S. Thomae Aquinatis *opusculum „De ente et essentia”*, introductione et notis auctum edidit C. Boyer, Rome 1970⁵.
- Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII PM edita*, to-mus XLIII, cura et studio fratrum Praedicatorum, Roma 1976, s. 315–381 [tekst: 369–381].

Przekłady:

Na język francuski:

Saint Thomas d’Aquin, *L’être et l’essence (De ente et essentia)*, texte, traduction et notes par C. Capelle, Paris 1971⁴.

Na język włoski:

L’ente e l’essenza, a cura di G. Di Napoli, Brescia 1959.

Dell’ente e dell’essenza, a cura di P. Montanari, Roma 1959.

Na język niemiecki:

Des hl. Thomas von Aquin Abhandlung „Vom Sein und von der Wesenheit”, ins Deutsche übertr., eingeteilt und mit Anm., vers. von F.A.M. Meister, Freiburg i. Br. 1935.

Thomas von Aquin, „*Über das Sein und das Wesen*”, übersetzt und erl. von R. Allers, Darmstadt 1965.

Thomas von Aquin, „*De ente et essentia*”. *Das Seiende und das Wesen* (lateinisch-deutsch), übersetzt und hrsg. von F.L. Beeretz, Stuttgart 1983.

Na język angielski:

St. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*. Translated with an Introduction and Notes by A. Maurer, Toronto 1968².

St. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*. A Translation and Interpretation by J. Bobik, Notre Dame 1970².

Na język polski:

Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, przeł. W. Śeńko, „Znak” 127 (1965), s. 52–72.

Tomasza z Akwinu *Opuskułum „De ente et essentia”*. Na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Śeńko, Warszawa 1978 (Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 2), s. 1–78.

M.A. Krapiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”*, przekład i komentarz, Lublin 1994.

Najważniejsze studia i opracowania:

M.-D. Chenu, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum.

H. Rosnerowa, przekład przejrzał W. Śeńko, Kęty 2001.

E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.

E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.

M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1976 (Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 1), s. 9–107.

M.A. Krapiec, *Struktura Bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.

M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966 (Ludzie i czasy, t. 2).

B.J. Ruciński, *Zagadnienie istnienia w „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, „Studia Mediewistyczne” 15 (1974), s. 187–221.

Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV w. Praca zbiorowa pod redakcją W. Śeńki, Warszawa 1978 (Opera philosophorum Medii Aevi, t. 2), s. 79–244.

W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

J.P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris 2002².

S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, Roma–Bari 1973.

J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.