

KS. STANISŁAW ADAMCZYK

METAFIZYKA NATURALNEGO POWSTAWANIA RZECZY
WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

Powstawanie rzeczy materialnych można rozważać w aspekcie fizycznym, ukazując sposób zaistnienia w nich pierwiastków fizyczno-chemicznych, albo w aspekcie metafizycznym, ujawniając sposób zapoczątkowania w nich pierwiastków metafizycznych, jakimi w systemie tomizmu są: materia, forma i aktualizujące je istnienie.

I o ile przyrodnik zadowolony się opisem sposobu różnego łączenia się pierwiastków chemicznych przy powstawaniu licznych substancji w świecie, o tyle metafizyk będzie się starał doszukać przyczyny ujawnienia się pierwiastków metafizycznych w nowo powstających bytach. Przy czym może zwracać uwagę na powstawanie całych substancji z niczego, czyli stwarzanie, jakie miało miejsce na początku świata, albo na ich naturalne powstawanie z materii rzeczy ulegających zmianie, jakie obecnie spotykamy na każdym kroku. Gdy zaś metafizyk, abstrahując od początkowego stwarzania świata materialnego, zacieśni swoje dociekania do naturalnego obecnie powstawania nowych rzeczy, wystarczy, że zdoła podać właściwą przyczynę sprawczą, tłumaczącą ukazywanie się w materii nowych form oraz dostosowanego do nich istnienia, które w substancjach ożywionych przybiera nazwę życia.

Akwinata metafizyki naturalnego powstawania rzeczy osobno nie rozpracowuje wcale. Problem ten podejmuje tylko wówczas, gdy mówi o wydobywaniu form z możliwości materii, czy też o spowodowaniu różnego od nich istnienia.

Ponieważ poznawczo wcześniej uświadamiamy sobie istnienie jakiejś rzeczy niż jej formę, stąd dociekania nasze zaczniemy od określenia właściwej przyczyny sprawczej wszelkiego istnienia na ziemi, by później przejść do roli stworzeń w kształtowaniu istoty, jako odpowiedniego podłoża dla danego istnienia.

Problemowi tak ujętemu, a dotąd bliżej nie rozpracowanemu po-

¹ Odczyt wygłoszony na dorocznym publicznym posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, odbytym w dniu 19 listopada 1961 r. Referat ten z natury rzeczy nie może być uważany za wyczerpujące studium naukowe, ale posiada raczej charakter sprawozdawczy z pewnego ważnego dla nauk, również przyrodniczych, odkrycia w nauce Akwinaty.

święciłem już w „Rocznikach Filozoficznych” dwa artykuły², które później znalazły swe miejsce w pracy wydanej przez Uniwersytet Gregoriański w Rzymie w specjalnym artykule zatytułowanym: *De causa efficiente existentiae substantialis naturaliter oriundae*³. Ponieważ problem ten, skądinąd bardzo ważny, oparłem we wspomnianych artykułach na ściśle, a tym samym żmudnie analizie krytycznej tekstów Akwinaty, stąd chyba dobrze będzie podać jeszcze raz dokładne sprawozdanie, uwzględniające wyniki mej pracy w tym przedmiocie ze szczegółowym podkreśleniem naturalnego powstawania nowych form substancjalnych w świecie.

Gdy chodzi o pierwszą zarysowującą się kwestię: Kto jest właściwą przyczyną nowo powstającego istnienia rzeczy, teksty Doktora Anielskiego, na których oparłem swoje dociekania, zestawilem w dwie oddzielne grupy. Pierwsza, to teksty mające za punkt wyjścia dowodowego samo istnienie jako pewnego rodzaju skutek⁴.

Otóż w tekstach tych Akwinata wychodzi z założenia, że istnienie udzielając każdej substancji, jak również i przypadłości rzeczywistego bytowania, może być uważane za skutek wspólny każdemu bytowi przygodnemu, czyli za najogólniejszy w orzekaniu skutek. Im zaś jakiś skutek jest ogólniejszy w orzekaniu, tym ogólniejszej (w orzekaniu) domaga się przyczyny sprawczej. Stąd istnienie domaga się jako swej przyczyny sprawczej bytu, którego działanie należy odnieść do istnienia każdej rzeczy przygodnej, czyli bytu, który tym samym staje się pierwszą przyczyną wszelkiego istnienia przygodnego. Byt zaś ten jest bytem o istnieniu absolutnym, tj. Bogiem. Stąd też Akwinata konkluduje: *Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus* (a więc samemu Bogu przysługuje według własnej mocy tego rodzaju skutek)⁵.

Druga grupa tekstów Akwinaty, prowadzących nas do podobnej konkluzji, to teksty biorące początek w analizie samej istoty Boga, jako pierwszej przyczyny sprawczej istnienia⁶. W tekstach tych św. Tomasz staje na stanowisku, że każdy byt wykonywa właściwe sobie działanie mocą swej istoty, która jako pierwsze pryncypium działania zowie się naturą. Żaden zatem byt nie może w właściwy sposób dokonać czegoś, co przerasta moc jego natury, co znajduje

² Ks. St. Adamczyk, *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne”, 8 (1960), z. 1, s. 71—87; tenże, *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego (w ujęciu nauki św. Tomasza z Akwinu)*, „Roczniki Filozoficzne”, 9 (1961), z. 1, s. 101—117.

³ St. Adamczyk, *De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis*, Roma 1962, s. 153—186.

⁴ De Verit. q. 5, a. 9, ad 7; II C. G. 21, 3 i 8; III C. G., c. 66, 2—4; De Pot., q. 3, a. 4, c; a. 7, c; a. 8, ad 19; I, q. 45, a. 5, c; q. 65, a. 3, c; XII Quodlib., q. 5, a. 5, c.

⁵ De Pot., q. 3, a. 7, c.

⁶ II C. G., c. 22, 2; III C. G., c. 65, 4; De Pot., q. 7, a. 2, c; I, q. 8, a. 1, c.

się poza mocą, określoną jego istotą. W przeciwnym bowiem wypadku skutek przewyższałby przyczynę.

Otóż — zdaniem Doktora Anielskiego — jedynie Bóg posiada w naturze swojej istnienie; Bóg nie ma, jak byty przygodne, różnego od istoty istnienia, ale jest z istoty swej samym istnieniem. Wszystkie zaś inne byty przygodne nie posiadają istnienia w swej naturze; otrzymać je więc mogą tylko z zewnątrz; otrzymując je z zewnątrz, nie mogą utożsamić jego z swoją własną istotą, wprowadzić w swoją naturę.

Stąd też żaden byt przygodny nie mając istnienia w swej naturze, nie może stać się właściwą przyczyną sprawczą jakiegokolwiek istnienia; jedynie Bóg jest władny mocą swej natury spowodować istnienie w każdym poszczególnym bycie przygodnym. Jedynie Bóg będąc z natury swojej nie tylko samym istnieniem, ale również i samym działaniem, może przez to działanie w pierwszym rzędzie wytwarzać z nicości istnienie w jednej czy drugiej rzeczy: *Et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse* (w ten sposób konieczne się staje, by tylko sam Bóg, który jest swoim istnieniem, stawał się w pierwszym rzędzie i sam przez się przyczyną wszelkiego istnienia)⁷.

Jeżeli jednak istnienie każdego bytu przygodnego zawdzięcza bezpośrednio swoje powstanie Bogu, jako właściwej przyczynie sprawczej, a z drugiej strony istnienie to jest aktem aktualizującym cały byt przygodny, wydawałoby się, że w powstawaniu drogą przemiany nowych bytów materialnych, byty stworzone nie występują wcale w roli przyczyn sprawczych. I chyba to stało się później w w. XVIII u Geulincxa i Malebranche'a przyczyną okazjonalizmu: że jedynie Bóg przez swoje działanie jest przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy, podczas gdy stworzenia mogą stać się najwyżej okazją ich powstawania.

Szkoda, że nie zaznajomili się bliżej z nauką Doktora Anielskiego w tym względzie, który już w II Sententiarum wyraźnie głosi: „Według Awicenny mamy podwójny czynnik sprawczy: a mianowicie czynnik sprawczy Boży (*agens divinum*), który daje istnienie (*dat esse*) i czynnik sprawczy naturalny (*agens naturale*), który dokonywa przemiany (*est transmutans*). Twierdzą więc, że pierwszy sposób (rodzaj) czynności przysługuje samemu Bogu, ale drugi sposób (rodzaj) może przysługiwać innym bytom i należy oświadczyć, że w ten sposób ciała niebieskie powodują powstawanie (rodzenie) i niszczenie w bytach niższych, o ile ich ruch jest przyczyną wszelkich niższych zmian”⁸.

Św. Tomasz idąc więc za Awicenną rozróżnia w naturalnym powstawaniu substancji cielesnych podwójną przyczynę sprawczą: Boga, któremu wyłącznie przysługuje tworzenie istnienia i inne byty, którym przysługuje powodowanie za pomocą ruchu przemian, niezbęd-

⁷ De Pot., q. 3, a. 7, c.

⁸ II Sent., d. 15, q. 1, a. 2, c.

nych dla nowego istnienia. Istnienie bowiem występuje zawsze w pewnym ściśle określonym, dostosowanym do niego podłożu, zwanym istotą. Tego zaś określenia (dostosowania) dokonywa nowo powstająca forma. Jeżeli powstaje ona drogą przemiany substancjalnej, wówczas w naturalnym porządku rzeczy działa jako czynnik sprawczy sama siła ciał niebieskich, względnie łącznie z siłą innych ciał naturalnych, np. z siłą władz rozrodczych rodziców⁹, siły zaś te, działając, wytwarzają w materii pierwszej ciał ulegających zmianie nowe, coraz bardziej dogłębne przemiany, które wreszcie dysponują materią do innej formy substancjalnej.

Może to zilustruje najlepiej prosty przykład. Gdy, powiedzmy, pod wpływem czynników atmosferycznych czy geologicznych ułożą się obok siebie atomy chloru i sodu, wówczas to następuje stopniowa przemiana tych pierwiastków, doprowadzająca do ich jonizacji, polegającej na tym, że każdy atom sodu traci ze swej orbity zewnętrznej jeden elektron, który wpada w orbitę zewnętrzną sąsiedniego atomu chloru. Tak przegrupowane cząsteczki tych pierwiastków stanowią ostateczną dyspozycję dostosowującą materię, by mogła stać się odpowiednim podłożem dla nowo powstającej formy soli kamiennej.

I oto ta sama czynność, która przez wytworzenie ostatecznej dyspozycji materialnej powoduje zanik formy względnie form poprzednich (w naszym wypadku form chloru i sodu) wyprowadza z możliwości materii pierwszej tych pierwiastków nową formę substancjalną, odpowiadającą odnośnej dyspozycji (formę substancjalną kształtującą kryształ soli kamiennej).

Oto koncepcja naturalnego powstawania form substancjalnych na świecie, oparta na realizmie Arystotelesa, tak różna w tym względzie od koncepcji platońskiej.

Platon bowiem i jego zwolennicy, spoglądając na świat przez pryzmat idealizmu, prowadzącego do skrajnego, fizycznego odgraniczenia materii od formy, tę ostatnią w ich pojęciu wewnętrznie od materii niezależną, będą przy powstawaniu zawsze odnosili do bytu duchowego, jako jedynej przyczyny sprawczej.

Stąd zrozumiałe stają się słowa Akwinaty: „Według zdania Arystotelesa, czynniki naturalne będą nie tylko przyczynami [sprawczymi] dyspozycji materii, ale również form substancjalnych, o ile się je wyprowadza z możliwości do aktu i konsekwentnie są pryncypiami bytowania, o ile chodzi o położenie fundamentu dla istnienia, a nie o ile chodzi absolutnie o samo istnienie”¹⁰, które — jak widzieliśmy — musi być dziełem samego Boga.

⁹ II Sent., d. 14, q. 1, a. 5, ad 6; d. 15, q. 1, a. 1, c; III Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 7; II De Caelo et Mundo, lect. 10, n. 17; lect. 14, n. 7.

¹⁰ De Pot., q. 5, a. 1, ad 5; Por. ibid. in corp., ad 6.

W ten sposób św. Tomasz idąc za Arystotelesem będzie uważał czynniki naturalne za właściwe przyczyny sprawcze form substancjalnych, o ile chodzi o ich wyprowadzenie z możliwości materii rzeczy ulegających zmianie. Gdy natomiast chodzi o sam kres tego wyprowadzenia, czyli powołanie istnienia, dającego urzeczywistnienie nowej formy substancjalnej i zjednoczonej z nią materii pierwszej, to Akwinata jest zmuszony odnieść się do koncepcji Awicenny i w Bogu odnaleźć przyczynę właściwą tej najwyższej doskonałości każdego bytu. Tak więc każda rzecz materialna w swym naturalnym powstawaniu drogą przemiany posiada podwójną przyczynę sprawczą: stworzenie kształtujące istotę rzeczy i Boga dającego jej istnienie.

Jednak powyższe stanowisko Doktora Anielskiego zakwestionował niebawem Duns Szkot. Nie uznając rzeczowej różnicy między istnieniem a istotą substancji uważa, że w powstawaniu nowych rzeczy drogą przemiany substancjalnej (rodzenia) biorą udział jako bezpośrednie przyczyny sprawcze same stworzenia; gdybyśmy bowiem — zdaniem Doktora Subtelnego — stanęli na stanowisku Tomasza i uznali Boga za właściwą przyczynę sprawczą istnienia, to do Boga musielibyśmy również odnieść powstanie identycznej z nim istoty, a tym samym zaprzeczylibyśmy bytom stworzonym wszelkiej czynności sprawczej¹¹. Po tej samej linii idzie później Fr. Suarez, gdy stwierdza: „Przyczyna wtórna w swoim rodzaju nieuszkodzona i jedna, żadnego uprzedniego dopełnienia [ze strony Boga] do czynności nie potrzebuje, jak np. słońce do oświecania, ogień do ogrzewania, wzrok postacią i światłem ukształtowany do widzenia”¹².

W ślady tak pojętego naturalizmu szkotystyczno-suarezjańskiego wstępują w czasach ostatnich niemal wszyscy myśliciele scholastyczni, a więc nie tylko ci, którzy zaprzeczają czy kwestionują różnicę metafizyczną między istotą a istnieniem, jak np. T. Pesch SJ, J. Donat SJ, bp Fr. Egger, ks. K. Wais, ale również i ci, którzy — jak E. Hugon OP, K. Boyer SJ, ks. K. Klószak — przyjmują tę różnicę. Pozostając bowiem pod silnym wpływem nauk przyrodniczych, uznają, że Bóg jedynie na początku świata aktem stwórczym powołał z niczego byty materialne do istnienia i dał ich naturze moc, by już same na podstawie praw natury stopniowo się rozwijały. Donat tak to ujmuje: „Nowe formy [istniejące], które powstają przez związek czy analizę chemiczną, są na pewno prawdziwie wytwarzane, przedtem bowiem ich nie było. Nie są one jednak bezpośrednim dziełem Boga, ale są spowodowane siłami natury, tymi mianowicie siłami, których działanie spozstrzegamy w związku czy analizie [chemicznej], jak [siłami] powinowactwa chemicznego, ciepłoty, elektryczności i innymi po-

¹¹ Duns Scot, *In quattuor libros Sententiarum*, Venetiis 1597, IV Sent., d. 1, q. 1.

¹² *Opusculum primum, De concursu et efficaci auxilio Dei*, 1. I, c. 6, n. 13. Ed. Parisiis 1858, t. XI, s. 29, col. 2.

dobnymi. Pod wpływem tych czynników miałyby się tworzyć pewne jakości cielesne, ażeby w ten sposób powstała dana określona forma" ¹³. W ten sposób — zdaniem Ks. Waisa — „Stwórca posługuje się zazwyczaj przyczynami drugimi, dając im wraz z naturą odpowiednie siły, skłonności i popędy, tudzież przygotowując dla nich — znowu za pośrednictwem przyczyn innych — potrzebne warunki istnienia i działania. Postępuje zaś — jak uczy Doktor Anielski — w ten sposób nie z braku mocy, lecz z nadmiaru swej dobroci, by się podzielić ze stworzeniami godnością działania przyczynowego" ¹⁴.

Donat jako typowy zwolennik Suareza, nie uznając różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem stworzeń, może konsekwentnie dojść do powyższych konkluzji. Gorzej jest z innymi scholastykami, gdy św. Tomasz w sposób wyraźny albo przynajmniej ukryty chcą w ten sposób interpretować.

Św. Tomasz zdaje sobie dobrze sprawę, że istnienie jest tylko czymś metafizycznie różnym od istoty, względnie kształtującej ją formy, tak, że fizycznie stanowią jeden i ten sam skutek. Ale też ten sam Doktor Anielski również podkreśla, że jeden i ten sam fizycznie skutek może pochodzić od dwóch czynników sprawczych, jeżeli one są sobie podporządkowane i to w ten sposób, że jeden jest narzędziem drugiego (*quorum unum est instrumentum alterius* ¹⁵). Wówczas to bowiem czynność właściwa przyczyny narzędziej dyspozycyjnie przygotowuje, a przyczyny głównej wykończa tę samą rzecz.

Może zatem tak Bóg, jak i stworzenie stać się równocześnie przyczyną sprawczą rzeczy powstających drogą przemiany materialnej. Ale wówczas Bóg dając im istnienie (życie) działa w roli przyczyny (sprawczej) głównej. Stworzenie zaś, przygotowując przez kształtowanie formę ich istoty, by stała się stosownym podłożem dla wspomnianego istnienia, występuje w roli przyczyny (sprawczej) narzędziej. Ale i wówczas byty stworzone mocą własną mogą tylko najwyższej wydobywać nową formę z możliwości materii, bez udzielania jej istnienia. Końcowe istnienie aktualizujące wydobywaną formę z możliwości materii, jest dziełem mocy Bożej przepływającej w danej chwili przez narzędzie. Stąd słowa Akwinaty: „Przyczyny sprawcze określonych form nie są przyczynami istnienia, chyba o ile działają mocą pierwszego i najogólniejszego pryncypium istnienia" ¹⁶. Na innym zaś miejscu dodaje: „Niemożliwe jest, ...by przyczyna wtórna z własnej mocy stała się pryncypium istnienia, o ile jest takim, (gdy zaś) daje istnienie, czyni to, o ile w niej jest moc i działanie przy-

¹³ J. Donat SJ, *Cosmologia*, Oeniponte 1915², s. 149.

¹⁴ Ks. K. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, Lwów 1929, s. 233.

¹⁵ De Pot., q. 3, a. 3, c; a. 9, ad 21; Por. II C. G., c. 66, 2.

¹⁶ De substantiis separatis. W: *Opuscula omnia* (ed. P. Mandonnet) t. I, s. 102.

czynny pierwszej [tj. Boga], a nie własną mocą, podobnie jak [każde inne] narzędzie wykonuje działanie narzędne nie mocą własnej natury, ale mocą [czynnika] poruszającego, podobnie jak ciepło naturalne mocą duszy rodzi ciało żywe, mocą zaś własnej natury jedynie rozgrzewa i rozkłada¹⁷.

Ale w takim razie powstaje nowa trudność. My bowiem w potocznej mowie powiadamy, że przy naturalnym powstawaniu rzeczy, tym, co daje im istnienie względnie życie, są byty stworzone; tak np. stwierdzamy, że zwierzęta przez swą czynność rodzicielską dają życie potomstwu. Gdyby zaś w udzielaniu istnienia (życiowego) działały tylko jako narzędzia mocą Bożą, to wydaje się, że nie winniśmy im przypisywać tego skutku, który przecież dostosowany jest zawsze do mocy przyczyny głównej, podobnie jak dla tego samego względu nie przypisujemy nigdy siekierze czy heblowi kształtu (formy) nim wykonanych schodów.

Zgadzamy się z tym, że gdy chodzi o formę rzeczy, to jej powstanie przypisujemy zawsze głównemu czynnikowi sprawczemu.

To jednak nie przeszkadza, by odnośnie do naturalnego powstawania istnienia inne zająć stanowisko. Tutaj bowiem kształtowanie istoty przez wydobywanie formy z możliwości materii dokonywa mocą własną czynnik narzędny pozostawiając dla czynnika głównego samo zaktualizowanie tej istoty istnieniem. Samo zaś zaktualizowanie żadnej nowej cechy istocie nie dodaje, ale ją tylko stawia poza przyczynami. Stąd zrozumiały się staje ogólny sposób wyrażania, że czynniki, które drogą przemiany tworzą istotę nowej rzeczy, dają jej również istnienie; tylko istotę przez wydobywanie formy z materii wytwarzają mocą własną; istnienie zaś, aktualizujące wydobywaną formę, dają, o ile działają jako narzędzie, przepływając przez nie mocą Bożą¹⁸.

Czy jednak wobec tego można by Boga nazwać w całej pełni bezpośrednią, a co za tym idzie właściwą przyczyną sprawczą istnienia względnie życia nowo powstających rzeczy? Czy nie należałoby nazwać Boga bezpośrednią przyczyną sprawczą powstawania rzeczy, ale jedynie — jak chce J. Stufler SJ — bezpośredniością mocy działającej, a nie bezpośredniością również osobnika?¹⁹ Czy wobec tego dla salwowania bezpośredniości przyczynowej Boga nie należałoby iść jeszcze dalej i za L. Moliną SJ oświadczyć, że Bóg działając w świe-

¹⁷ De Pot., q. 3, a. 4, c.

¹⁸ III C. G. c. 66, 3.

¹⁹ J. Stufler SJ, *Divi Thomae Aquinatis de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*, Oeniponte 1923: *Summa ... operis consistit in probando Angelicum ... admittere concursum mediatum mediatione suppositi, immediatum vero immediatione virtutis* (R. Martinez del Campo SJ, *Doctrina S. Thomae de actu et potentia et concursu*, Mexico 1944, s. 196).

cie *per consursum universalem* staje się tylko przyczyną częściową nowo powstającej rzeczy, przyczyną działającą wspólnie ze skoordynowaną z sobą przyczyną wtórną, podobnie jak wtedy, gdy dwóch ludzi ciągnie jeden okręt?²⁰

Doktor Anielski nie godzi się jednak z tym, by Bóg współdziałając z przyczynami wtórnymi stawał się przyczyną częściową nowo powstającego bytu, tak, że tylko część jego zawdzięczałaby swój początek Bogu, a inna czynnikowi naturalnemu. Stając bowiem na stanowisku podporządkowania w tym względzie narzędnego wyraźnie podkreśla, że cały nowo powstający byt materialny przyczynowo zależy w całości tak od Boga, jak i od czynnika narzędnego, choć „w odmienny sposób” (*secundum alium modum*)²¹; od Boga, o ile on dając istnienie urzeczywistnia cały byt; od czynnika narzędnego, o ile ten ostatni wydobywając formę z możności materii kształtuje również cały byt.

Zresztą w supozycji Moliny tylko część skutku byłaby przyczynowo uzależniona od Boga, podczas gdy druga część od współprzynowości sprawczej stworzenia, a to z pojęciem Boga nie da się pogodzić.

Użycie zaś przez Boga czynnika naturalnego w roli narzędzia nie przesądza, że Bóg może, a nawet powinien być nazwany pełną przyczyną sprawczą bezpośrednią istnienia nowo powstającego bytu. Nawet w supozycji Stufflera, twierdzącej, że Bóg udzielając narzędziu swojej mocy staje się przyczyną tego istnienia bezpośrednią bezpośredniością jedynie mocy działającej, to i tak wystarczyłoby, ażeby Boga nazwać bezpośrednią jego przyczyną. Albowiem nie osobnik działający, ale moc przezeń używana staje się właściwą przyczyną sprawczą danego skutku.

Przy tym jednak nie można przeoczać, że moc Boża działająca w narzędziu utożsamia się z jego naturą, tak że w naszym wypadku nie tylko sama moc Boża, ale i Boża natura wchodzi w bezpośredni kontakt z powyższym istnieniem. W ten sposób Bóg staje się w całej pełni bezpośrednią przyczyną istnienia (życia) nowo powstających rzeczy. Staje się bowiem jego przyczyną bezpośrednią nie tylko bezpośredniością mocy działającej, ale również bezpośredniością natury (a tym samym i osoby).

Tych kilka rzutowych uwag pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób Bóg, który nie tylko na początku świata, ale i teraz mógłby sam aktem stwórczym powodować powstawanie rzeczy z niczego, „z nadmiaru swojej dobroci... dzieli się ze stworzeniami godnością działa-

²⁰ Molina SJ, *Concordia in I-am*, q. 14, a. 13, disp. 26. Ed. Paris 1876, s. 158; cyt. według Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1928⁵, s. 795.

²¹ III C. G., c. 70, 7.

nia przyczynowego" ²². Stąd słusznie sobór nicejski i konstantynopolitański nazywa w *Credo* mszalnym Boga „twórcą (*factorem*) nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych" ²³.

LA MÉTAPHYSIQUE DE LA GÉNÉRATION NATURELLE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

La présente étude constitue une sorte de résumé de l'article inséré dans notre ouvrage *De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis* (Romae 1962, p. 153—186). Nous insistons cependant ici d'une manière particulièrement forte sur la génération naturelle de nouvelles formes substantielles. En parlant de la génération naturelle de choses matérielles, nous en envisageons évidemment l'aspect métaphysique qui fait voir l'origine des principes métaphysiques: de la forme substantielle façonnant l'essence de la nouvelle substance et de l'existence qui est en dépendance par rapport à la première. Prenant d'abord en considération la génération naturelle de l'existant substantiel, nous nous proposons de prouver, à partir des textes de S. Thomas, que Dieu seul qui a dans sa nature l'existence, est susceptible de devenir la cause propre de la nouvelle existence de choses.

C'est en partant évidemment aussi des textes du Docteur Angélique que nous voudrions montrer ce qui suit: les êtres créés peuvent seulement fournir la cause propre du fait de déduire la nouvelle forme substantielle de la puissance de la matière première en ce qui concerne la chose subsistant un changement. La puissance divine qui à ce moment précis traverse ces créations, confère une nouvelle existence à l'essence ainsi naissante. C'est en cela qu'il faut voir le lien intime reliant les créatures au Créateur.

²² I, q. 22. a. 3, c.

²³ Denzinger, n. 86.