

Małgorzata KOWALEWSKA

„AEVUM QUOD EST ANGELI DURATIO” Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem

W porównaniu z ludźmi demony są duchami, lecz w porównaniu z Bogiem, który jest duchem niezwiązanym z żadnym miejscem, można je uznać za cielesne, bo są związane z miejscem: mogą się błyskawicznie przemieszczać, ale nie mogą być wszędzie – to może tylko Bóg. Z tego powodu nie możemy odmawiać uznania ich za duchy, tak jak nie możemy odmówić ludzkiej mądrości nazwy „mądrość”, choć gdy ją porównamy z boską – okazuje się maleńka.

Rozważania nad wiecznością i czasem zajmują w filozofii pozycję wyjątkową. Znajdujemy je w dziełach najwybitniejszych filozofów i uczonych od starożytności po czasy współczesne: od Platona po Stephena Hawkinga. Nawet najwięksi z nich przyznają, że problematyka ta wiąże się z pewną szczególną trudnością, co najprościej wyraził św. Augustyn w jedenastej księdze *Wyznań*: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”¹. Te słowa św. Augustyna poprzedzają jego próbę odpowiedzi na pytanie: „Czymże więc jest czas?”². Wiele stuleci później bezpośrednio do tych słów nawiąże jeden z najwybitniejszych filozofów dwudziestego wieku: Edmund Husserl. On także swoje rozważania nad zagadnieniem czasu zawarte w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*³ poprzedza konstatacją, że na pytania, które możemy sformułować w związku z tematem czasu, wciąż nie udzielono zadawalających odpowiedzi. Ponadto Husserl zauważa, tak samo jak Augustyn, że czas, z jednej strony, jest czymś dobrze nam wszystkim znanym, a z drugiej, staje się źródłem problemów, gdy tylko próbujemy o nim mówić. Husserl pisze: „Analiza świadomości czasu od dawna była prawdziwym krzyżem psychologii opisowej i teorii poznania. Tym, który pierwszy głęboko odczuł tkwiące tu ogromne trudności i zmagał się z nimi aż do kresu sił, był Augustyn. Rozdziały 14-28 XI księgi *Wyznań* i dzisiaj jeszcze musi gruntownie przestudiować każdy, kto zajmuje się problemem czasu. W tych bowiem sprawach tak dumna ze swej wiedzy nowożytność nie uzyskała znaczącego postępu i nie posunęła się dalej niż ten wielki i nieustraszony myśliciel. Jeszcze dziś można powiedzieć za Augustynem: si nemo a me

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 14, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1982, s. 227.

² Tamże.

³ Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio. Naturalnie, wszyscy wiemy, czym jest czas; jest on czymś, co znamy najlepiej. Lecz skoro tylko podejmujemy próbę, by zdać sobie sprawę ze świadomości czasu, by właściwie ustalić wzajemny stosunek czasu obiektywnego i subiektywnej świadomości czasu, by zrozumieć, jak obiektywność czasowa, a więc w ogóle obiektywność indywidualna, może konstytuować się w subiektywnej świadomości czasu, a nawet gdy tylko próbujemy poddać analizie czysto subiektywną świadomość czasu, fenomenologiczną zawartość przeżyć czasu – wtedy popadamy w najbardziej osobliwe trudności, sprzeczności i powikłania”⁴.

Zanim jednak Augustyn postawił swoje pytanie, powtórzone następnie przez Husserla, nad kwestią czasu zastanawiał się Plotyn, który rozpatrywał czas w relacji do wieczności. Plotyn – jako pierwszy z wymienionych – zwrócił uwagę na tę specyficzną sytuację: ludzie mają wewnętrzne doświadczenia zarówno wieczności, jak i czasu, i czas, i wieczność wydają się więc dobrze im znane, ale wrażenie to pryska, gdy tylko próbują na ten temat mówić; pojawiają się wówczas trudności tak wielkie, że pozostaje albo rezygnacja z dociekań, albo szukanie ratunku poprzez odwoływanie się do znanych poglądów „dawnych myślicieli”: „Skoro mówimy o wieczności i czasie, że różnią się od siebie i że pierwsza pozostaje w związku z wieczną naturą, a czas z tym, co powstaje, i ze światem naszym, to uważamy, że samorzutnie i jakby za sprawą większej liczby skupionych uświadomień doraźnych mamy ich (mian. wieczności i czasu) jasne «doznanie» w naszych duszach, skoro mianowicie wciąż o nich mówimy i wymieniamy ich nazwy w zastosowaniu do wszelkich przedmiotów. Z drugiej znowu strony, skoro próbujemy zastanowić się nad nimi i jakby do nich zbliżyć, to napotykamy w ich poznawaniu wielkie trudności, chwytny wypowiedziane o nich orzeczenia dawnych myślicieli i to, co inny, to inne, a bodaj że i te same orzeczenia rozumiemy inaczej, na nich poprzestajemy i uważamy, że wystarczy, jeżeli w razie zapytania będziemy mogli głosić ich poglądy, po prostu tym się zadowolamy i dajemy pokój dalszym dociekanom w tej sprawie”⁵.

WIECZNOŚĆ I CZAS

Wieczność jest niewyczerpana, zgodnie z klasyczną definicją podaną przez Boecjusza: „Wieczność [aeternitas] jest to więc jednocześnie całkowite i zarazem doskonale posiadanie nieskończonego życia”⁶. W świetle tej definicji

⁴ Tamże, s. 5n.

⁵ P l o t y n, *Enneady*, III, VII, 1, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2000, t. 1, s. 327.

⁶ B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, 5, 6, tłum. W. Olszewski, PWN, Warszawa 1962, s. 141.

wieczność stanowi kategorię jakości, a nie ilości istnienia; to stan zawsze aktualnej terażniejszości, wykluczającej wszelkie następstwo. Ta definicja wieczności ma pochodzenie neoplatońskie, można ją odnaleźć w *Enneadach* Plotyna⁷ oraz w *Elementach teologii* Proklosa⁸. Swój załazek ma ona w *Timajosie* Platona, gdzie czytamy na temat wieczności: „A ponieważ ten model był wiecznym Żyjącym, starał się, o ile to możliwe, uczynić ten świat wiecznym. Niestety, nie można było dostosować całkowicie do świata zrodzonego tej wieczności, która, jak widzieliśmy, cechuje substancję Żyjącego modelu. [...] Mówimy bowiem o niej [tj. o substancji wiecznej – M.K.], że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie «jest» stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażenia «był» i «będzie» należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija się w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co «jest» nieruchome i niezmienne, ani się nie starzeje ani nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałyby być w przyszłości”⁹.

Aeternitas jest to stan z gruntu różny od nieograniczonej ciągłości czasu, którą określają łacińskie terminy „perpetuitas” lub „sempiternitas”, ponieważ oznaczają one niemające kresu podleganie zmianom i następstwom. Boecjusz pisze: „Co innego jest bowiem snuć się przez czasowo nieograniczone życie, co Platon przypisuje światu, a co innego objąć w posiadanie życie bez początku i bez końca naraz jako całą terażniejszość, co jest oczywiście właściwością istoty boskiego ducha”¹⁰.

Przeciwieństwem wieczności jest czas – tempus. Klasyczną definicję czasu sformułował w starożytności Arystoteles: „czas jest [...] ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”¹¹. Arystoteles wyróżnił trzy aspekty czasu, mianowicie psychologiczny, który dotyczy przeżyć człowieka, ontologiczny, związany ze sposobem istnienia czasu i epistemologiczny, odnoszący się do sposobu poznawania czasu. Związanie czasu z ruchem – według Arystotelesa – uniemożliwia jego percepcję bez percepcji ruchu i świadczy o osobliwości i niedoskonałości bytu, jakim jest czas.

Św. Augustyn, badając czas i rozmyślając o wieczności, dostrzegał antynomię, ale też sprowadzał antynomię czasu i przestrzeni do analogii między bytami stworzonymi (zmiennymi, stającymi się) a Bogiem (niezmiennym,

⁷ Por. P l o t y n, *Enneady*, III, VII, 3, t. 1, s. 229-231. Por. też: t e n z e, *Enneady*, V, I, 4, tłum. A. Krokiewicz, t. 2, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2001, s. 509-511.

⁸ Por. P r o k l o s, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Akme, Warszawa 2002, s. 57n.

⁹ P l a t o n, *Timajos*, 37D-38A, w: tenże, *Timajos. Kritias*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 45.

¹⁰ B o e c j u s z, dz. cyt., ks. V, 5, 6, s. 142.

¹¹ A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, 219 b, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 107.

koniecznym, wiecznym). Samą wieczność zaś utożsamiał z Bogiem: „wieczność to sama substancja Boga”¹². W swej koncepcji Trójcy przymiot wieczności łączył z osobą Ojca: „Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą”¹³. W traktacie *O Trójcy Świętej* pisał na temat wieczności i niezmienności istoty Boga: „Czerpię tę prawdę, choć sam jestem zmianom podległy, a w niej nie widzę nic zmiennego: ani zmian w czasie i w przestrzeni, jakim podlegają ciała; ani zmian czysto czasowych, a jednak niby to przestrzennych, jak w myślach serc naszych; ani tylko czasowych zmian bez żadnych przestrzennych obrazów, jak w rozumowaniu naszych umysłów. Bo tylko istota Boga, którą jest Bóg, nie podlega w ogóle żadnym zmianom, ani w wieczności, ani w prawdzie, ani w woli; gdyż prawda jest tam wieczna i wieczna miłość; gdyż prawdziwa tam jest wieczność i prawdziwa miłość, a wieczność i prawda są miłowaniem”¹⁴. Czas jest obrazem wieczności i w niej ma swoje źródło, choć jego istotą jest zmienność: „Powiedział ktoś uważany przez Greków za mędrca: «Czym jest wieczność dla tego, co się zaczyna, tym prawda jest dla wiary». Zaiste prawdziwa to myśl. Co my nazywamy doczesnością, to on nazywał «tym, co się zaczyna»”¹⁵. Chociaż więc czas ma swe źródło w wieczności, różni się od niej zasadniczo z powodu różnorodności i zmienności¹⁶.

Życie w czasie polega na przesuwanie się z terażniejszości w przeszłość, a z przyszłości w terażniejszość. Jak podkreśla Boecjusz – w całkowitej zgodzie ze św. Augustynem – „nie ma nic utworzonego w czasie, co by rozmiar swego życia jako równoczesność mogło objąć, ale tego co jutrzejsze, jeszcze nie obejmuje, a to, co wczorajsze, już utraciło; a i w dzisiejszym życiu nie dłużej żyjecie, jak tylko w owym ruchomym i przelotnym momencie”¹⁷. Boecjusz i Augustyn nazywają czas naśladowaniem i obrazem wieczności. Idą tu za Platońskim *Timajosem*, bo w tym dialogu Platon tak właśnie określa czas: „Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedynego, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem. Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to części Czasu. [...] Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność”¹⁸.

¹² Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps. 78-102*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanuła CSsR, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 368.

¹³ Tenże, *Wyznania*, ks. VII, 10, s. 120.

¹⁴ Tenże, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, 1, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 149.

¹⁵ Tamże, ks. IV, XVIII, 24, s. 180.

¹⁶ Por. tamże, ks. V, XVI, s. 213-216.

¹⁷ Boecjusz, dz. cyt., ks. V, 5, 6, s. 142. Por. św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, s. 218-242.

¹⁸ Platon, *Timajos*, 37D-38A, s. 45.

WIEKUISTOŚĆ

Tematem tego artykułu nie są jednak ani aeternitas, czyli wieczność, ani tempus, czyli czas. Jest nim coś innego – mianowicie pewna rzeczywistość znajdująca się „pomiędzy” wiecznością a czasem, a inaczej mówiąc: „poniżej” wieczności, ale zarazem ponad wszelką formą czasu fizycznego. Można powiedzieć, iż jest to rodzaj niedoskonałej wieczności określony łacińskim terminem „aevum” (lub też „aeviternitas”), który przełożyć można na polski jako „wiekuistość”. Przystawiana do czasu wiekuistość wydaje się być wiecznością, ale w porównaniu z wiecznością – wydaje się być czasem. Nie można jednak poznać jej inaczej niż dzięki temu właśnie porównaniu.

Przedstawienie tak złożonego, trudnego, a jednocześnie ciekawego zagadnienia w artykule o ściśle określonych ramach nie jest łatwe. Może bowiem ono zostać zaprezentowane z różnych stron, w różnych ujęciach (np. historycznym, kosmologicznym, teologicznym) i na podstawie licznych źródeł wywodzących się z różnych epok historycznych i kręgów kulturowych. Konieczne jest więc dokonanie wielu wyborów, zarówno co do sposobu ukazania problemu, jak i materiałów literackich, które go zilustrują. Dokonałam zatem wyboru, kierując się, z jednej strony – zamiarem pokazania jak należy rozumieć samo pojęcie „aevum”, na czym polega i komu przysługuje ten stan i sposób istnienia, a z drugiej strony – zamiarem ukazania, choć w zarysie i na podstawie wybranych (dość woluntarystycznie) źródeł literackich, historii jej kształtowania. Mam jednocześnie poczucie, że prezentowany tekst jest zaledwie szkicem na ten interesujący temat, którego nie można uznać za wyczerpany.

Znaczenie pojęcia „aevum” ukształtowało się w pewnym procesie, nie od początku było precyzyjnie określone. Świadczyć mogą o tym choćby słowa Izydora z Sewilli, który pisze, że greckim odpowiednikiem słowa „aevum” jest „eon”, termin używany przez Greków niekiedy jako synonim łacińskiego „saeculum”, a niekiedy jako synonim „aeternum”. Izydor stwierdza, że raz używali go oni dla określenia czasu odpowiadającego życiu jednego pokolenia lub okresowi życia ludzkiego (a więc w znaczeniu „saeculum”), innym razem zaś na oznaczenie wieczności („aeternum”). Sam Izydor definiuje aeternum jako długi okres, który nie ma początku ani ostatecznej granicy¹⁹.

„Saeculum” – jak wspomnieliśmy – oznaczało wówczas wiek, a ściślej czas trwania jednego pokolenia (liczenie czasu za pomocą pokoleń występuje już u Homera). Na marginesie dodajmy, że pojęcie to służyło do obliczenia największej długości ludzkiego życia: saeculum, które zaczyna się danego dnia, kończy się w dniu śmierci ostatniego człowieka, który się tego dnia urodził. Marek Terencjusz Warron uważał, że saeculum to okres stu lat, inni – że

¹⁹ Por. Isidorus Hispaniensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, lib. V, 38.

jest to okres trzydziestoletni. (W starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej panowało dość nieokreślone wycucie czasu, czego dowodem są ówczesne problemy z jego periodyzacją).

W procesie kształtowania się refleksji filozoficznej uznano aevum za przestrzeń, a raczej sposób istnienia osobowych istot, stworzonych na obraz i podobieństwo Boga, nazywanych aniołami: „aevum quod est Angeli duratio” – „wiekuistość, która jest trwaniem aniołów”²⁰. Być może podstawą pojawienia się koncepcji takiej „przestrzeni” czy takiego sposobu istnienia, jakim jest aevum, i bytów, które w tym stanie istnieją, była powszechnie przyjmowana w starożytności, a następnie w dziedziczącym po niej podstawy obrazu świata średniowieczu, zasada mówiąca, że skrajności nie mogą łączyć się ze sobą bezpośrednio, ale jedynie za pośrednictwem czegoś trzeciego, co pojawia się między nimi²¹. Zasadzie tej towarzyszyła inna, zgodnie z którą w każdym „miejscu” i każdej sferze wszechświata muszą istnieć stosowne dla niej istoty. Wszechświat nie może mieć miejsc pustych, pozbawionych swoistych mieszkańców. Jest to zasada głosząca doskonałość i pełnię wszechświata. Te dwie zasady zapewne leżą u podstaw wytworzonej już w początkach filozofii koncepcji „łańcucha bytów”. Ponieważ w formie literackiej koncepcja ta po raz pierwszy sformułowana została w *Iliadzie*²², mówimy o „złotym łańcuchu bytów Homera” (łac. aurea catena Homeri).

Pewien nieznan z imienia autor w swym traktacie *De tempore* [„O czasie”] pisze: „wiekuistość jest to miara tego bytu, którego istnienie jest niezmienne, ale którego działania mają charakter sukcesywny, czyli inteligencji”²³. „Inteligencje”, o których tu mowa, to aniołowie, czyli istoty, których byt nie podlega zmianie, i w tym sensie określić je należy jako „ens stabile”. Nie są one pozbawione możliwości doznania zmiany, ponieważ zmiany mogą zachodzić w zakresie właściwych im działań. Te działania to czynności poznawcze oraz wolitywne – intelekt i wola aniołów mogą podlegać zmianom. Taki sam pogląd na temat aniołów formułuje Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*²⁴. Jak więc widzimy, anioł to istota pod pewnym względem niezmienna, a pod innym podlegająca zmianie.

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Quodlibet*, lib. X, q. 2, a. 3 (jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – M.K.).

²¹ Por. Platon, *Timajos*, 31B, s. 38.

²² Por. Homer, *Iliada*, ks. VIII, w. 25-30, tłum. F.K. Dmochowski, *Dziela*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 205.

²³ *De tempore*, cap. 2, w: *Corpus Thomisticum (Textum Parmae 1864)*, red. R. Busa SJ (www.corpusthomicum.org).

²⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 2. Por. też: tenże, *Suma teologiczna*, t. 4, *Aniołowie*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1978, s. 135-139; tenże, *De spiritalibus creaturis* I, a. 1, resp.

W dalszym ciągu rozważań autor traktatu *De tempore* stwierdza, że wieczność jest miarą (łac. mensura) odnoszącą się do bytu niezmiennego, w działaniu którego nie występują zmiany. Wieczność jest przyczyną wiekuistości, która – na ile to możliwe – naśladuje (łac. imitatur) wieczność, pochodzi od wieczności, ale jej nie dorównuje. Wiekuistość natomiast jest miarą rzeczy, której istnienie jest niezmienne, ale działanie dopuszcza zmiany. Wiekuistość stanowi przyczynę czasu, który od niej pochodzi, naśladuje ją, ale jej nie dorównuje. Czas natomiast jest miarą rzeczy, które podlegają wszelkim rodzajom zmian, których istnienie polega na zmianie²⁵.

Tomasz z Akwinu, zwany doktorem anielskim, w swym komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda wypowiada się na temat różnicy między czasem, wiecznością i pośredniczącym między nimi aevum, omawiając te zagadnienia bardzo wszechstronnie i dogłębnie, dyskutując szereg szczegółowych kwestii z nimi związanych. W artykule tym ograniczę się do przytoczenia kilku sformułowań, mających charakter podstawowy. Zdaniem Tomasza różnica między czasem, wiekuistością i wiecznością polega na tym, że czas ma początek i koniec, wiekuistość ma początek, ale nie ma końca, wieczność zaś nie ma ani początku, ani końca²⁶. Czas jest miarą ruchu, ze względu na to, co wcześniejsze i co późniejsze, aevum natomiast, choć można nazwać je miarą, odnosi się do bytu anielskiego, więc nie można w nim wydzielić tego, co wcześniejsze i późniejsze.

Aevum różni się też od wieczności, tak jak istnienie anioła różni się od istnienia Boga. W Bogu istnienie i istota są tożsame, lecz nie jest tak w przypadku anioła, którego istota i istnienie się różnią. I tak jak istnienie anioła polega na partycypacji w istnieniu Boga, tak aevum niejako partycypuje w wieczności: „I dlatego mówi się, że czas jest miarą posiadającą przed i po, wiekuistość zaś [jest miarą] nie posiadającą [przed i po]. Należy więc przyjąć zasadę miary z tego, co jest mierzone. Istnienie aniołów, które jest mierzone wiekuistością, jest niepodzielne i nie podlega zmianom, dlatego też wiekuistość nie ma przed i po. Lecz ruch, który jest mierzony czasem, urzeczywistnia się dzięki następstwu, i dlatego w czasie znajduje się przed i po. Zatem wiekuistość różni się od wieczności, tak jak [różni się] istnienie aniołów od istnienia boskiego – dwojako. Po pierwsze tym, że istnienie Boga jest samo przez się, gdyż jest ono tym, co jest. U aniołów zaś czymś innym jest istnienie i to, co istnieje. Po drugie tym, że istnienie aniołów pochodzi od czegoś innego, a istnienie Boga nie [pochodzi od czegoś innego]. Stąd wynika, że istnienie aniołów jest niejako partycypacją w istnieniu Boga. Także wiekuistość jest niejako partycypacją w wieczności, i z tego względu doktorzy niewiele mówili o różnicy między wiekuistością

²⁵ Por. *De tempore*, cap. 4.

²⁶ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Scriptum super sententiis*, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1

a wiecznością, i dlatego Dionizy używa obu [pojęć], nie rozróżniając ich”²⁷. Między wiecznością a wiekuistością zachodzą następujące różnice: wieczność odnosi się jedynie do wiecznej substancji, czyli do bytu, który istnieje sam z siebie; znaczy to, że występuje tu tożsamość: wieczność jest tym samym, co wieczna substancja. Ponadto cechą wieczności jest to, że nie ma ona początku ani końca. Wiekuistość natomiast odnosi się do bytu stworzonego i nie jest tożsama z istotą tego bytu, poza tym posiada początek, choć nie ma kresu.

Czym jest wiekuistość, można ukazać poprzez charakterystykę bytów, którym przysługuje taki sposób istnienia.

POŚREDNICZY MIĘDZY WIECZNOŚCIĄ A CZASEM

Przekonanie o istnieniu duchowych istot pośredniczących między rzeczywistością stworzoną, fizyczną i zmienną, a Stwórcą (bądź rzeczywistością niestworzoną, która jest charakteryzowana jako niezmienna i doskonała), występuje w wielu kulturach i religiach świata. Istoty podobne do chrześcijańskich aniołów odnaleźć można w kulturze starożytnego Egiptu, Mezopotamii i Azji Mniejszej, występują w wielkich religiach Dalekiego Wschodu, w mitologii chińskiej, a także w rozwiniętych kulturach Ameryki przedkolumbijskiej oraz w przedchrześcijańskiej Europie.

W artykule tym chciałabym przedstawić w zarysie główne wątki, które splotły się ze sobą w procesie kształtowania się koncepcji owych istot duchowych, którym we wszechświecie przysługuje „strefa aevum”. Są to zawarte w starożytnych teoriach astronomicznych poglądy na temat istnienia substancji duchowych, które uznawano za sprawców ruchów sfer kosmicznych i gwiazd, oraz metafizyczne spekulacje na temat hierarchicznych stopni bytu, których główne źródło stanowi neoplatońska nauka o emanacji. Ważną rolę spełniły nawiązujące do tej nauki spekulacje na temat tak zwanych duchów czystych. Owe czyste duchy ujmowane były jako szczeble powszechnej hierarchii bytowej: jako etapy wyłaniania się złożonej i mnogiej rzeczywistości z jej praźródła, którym jest nadnaturalna i pozabytowa Jednia. Trzecie źródło inspirujące rozwój koncepcji czystych duchów to Pismo Święte i występujące w nim wypowiedzi na temat aniołów i diabłów. W niniejszym artykule przedstawię jedynie dwa pierwsze z wymienionych wątków, ponieważ wypowiedzi Biblijne na temat aniołów stanowią materiał wymagający odrębnego opracowania.

²⁷ Tamże, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 1.

DEMONY I DUCHY

Teorie astronomiczne, w których pojawiają się omawiane wątki, inspirowane były w największej mierze przez Platona, zwłaszcza znaczący był tu jego pogląd na temat duszy świata, którą uważał za zasadę ożywiająca cały wszechświat oraz za zasadę jego ruchu i panującego w nim porządku: „Otóż nie było ani wówczas, ani kiedykolwiek dozwolone, aby najlepsza istota robiła coś, co nie jest najpiękniejsze. Po zastanowieniu się [Bóg] zauważył, że spośród rzeczy naturalnie widzialnych, rozpatrywanych w swej całości żadna rzecz pozbawiona rozumu nie może nigdy być piękniejsza od tej, która jest obdarzona rozumem; i że, z drugiej strony, niemożliwe jest, aby jakaś rzecz mogła mieć rozum bez duszy. Pod wpływem tej refleksji utworzył świat, łącząc rozum z duszą, a duszę z ciałem, aby dzieło przez niego dokonane było naturalnie najpiękniejsze i możliwie najlepsze. Konsekwentnie zatem w myśl rozumowania prawdopodobnego należy powiedzieć, że ten świat żyje, jest obdarzony duszą i rozumem, jest zrodzony przez Opatrzność Boga”²⁸. Platon sądził także, iż gwiazdy poruszane są przez istoty żyjące należące do rasy boskiej: „Lecz świat nie był jeszcze podobny do swego modelu, ponieważ nie zawierał jeszcze w sobie wszystkich istot żyjących, które miały być później w nim zrodzone. Ten ostatni już brak Bóg usunął za pomocą doskonałego odwzorowania modelu. W miarę jak jego umysł dostrzegał jakie i ile gatunków znajduje się w istocie żyjącej, która istnieje, zauważył, że takie same i tę samą ilość powinien jeszcze świat przyjąć. Otóż istnieją cztery ich rasy. Jedną jest niebiańska rasa bogów, drugą rasę skrzydlata bujająca w powietrzu, trzecią rasę żyjącą w wodzie, czwartą tą, która żyje na ziemi i chodzi. Formę rasy boskiej tworzył Bóg głównie z ognia, aby była najbardziej błyszcząca dla wzroku [...]. Każdemu z tych bogów dał dwa ruchy: jeden z nich odbywa się w tym samym miejscu [obrót] i jest jednostajny [...]. Drugim ruchem każdy idzie naprzód”²⁹.

Nie mniejszy od Platońskiego był wpływ poglądów astronomicznych Arystotelesa, który przyjmował istnienie inteligencji poruszających sfery niebieskie, choć nie przypisywał gwiazdom dusz we właściwym znaczeniu tego słowa. Arystotelesowski primus motor poruszał przez to, że był pożądanym i miłowanym, a zarówno miłość, jak i pożądanie zakładają poznanie, dlatego siłami poruszającymi mogą być tylko substancje rozumne (inteligencje), i dopiero od nich ruch otrzymują sfery niebieskie.

Przedstawione tu w zarysie poglądy Platona przenikały do kultury: filozofii, literatury, sztuki i religii, wieloma drogami. Ich wyraźne ślady znajdujemy

²⁸ P l a t o n, *Timajos*, 30B, s. 36n.

²⁹ Tamże, 39D-40B, s. 48n.

w twórczości wielu autorów, zarówno należących do świata pogańskiego, jak chrześcijańskiego, islamskiego czy żydowskiego. Dla potrzeb tego artykułu wymienię jedynie trzech wybranych autorów, których twórczość jest dobrą ilustracją tego procesu. Na początek chciałabym przypomnieć Apulejusza z Madaury, urodzonego około roku 125 w Numidii, jednego z autorów współtworzących atmosferę intelektualną, w której wzrastał św. Augustyn i rozwijała się kultura chrześcijańska. Warto wspomnieć tu o dziełku Apulejusza zatytułowanym *O bogu Sokratesa*, w którym nawiązuje on do fragmentów dialogów Platona: *Obrona Sokratesa* (31C-D) i *Uczta* (202C-203E). Z tekstów tych Apulejusz wyprowadza liczne wnioski na temat istot duchowych pośredniczących między ludźmi a bogami. Są to tak zwane duchy średnie, zajmujące we wszechświecie obszar powietrza, znajdujący się między Ziemią a eterem. Obszar ten rozciąga się aż po orbitę księżyca. Istoty te posiadają ciała niewidoczne dla ludzi, przypominające obłoki. Są to rozumne istoty powietrzne, poza nimi istnieją jeszcze rozumne istoty boskie oraz rozumne istoty na ziemi, czyli ludzie. Duchy powietrzne znajdują się „pomiędzy” ludźmi a bogami, nie tylko dlatego, że zamieszkują obszar ponadziemski, ale przede wszystkim dlatego, że przysługuje im specyficzny sposób istnienia: są nieśmiertelne jak bogowie, ale mogą podlegać zmianom, jak ludzie. Niektóre z nich są indywidualnymi stróżami przydzielonymi ludziom w ciągu ich życia. Clive Staples Lewis w książce *Odrzucony obraz* pisze, że to właśnie Apulejusz przekazał dwie zasady, które kształtowały myślenie późniejszych autorów: „Jedną zasadą jest to, co nazywam zasadą triady. Najwyraźniejsze stwierdzenie jej istnienia u samego Platona pochodzi z *Timaios*: «Jest rzeczą niemożliwą, aby dwie rzeczy połączyły się bez trzeciej. Musi istnieć jakiś węzeł między nimi, żeby się zetknęły». Zasada ta nie została wypowiedziana, lecz przyjęta jako założenie w *Uczcie* w twierdzeniu, że bóg nie spotyka człowieka. Mogą się oni spotkać tylko pośrednio; musi istnieć między nimi jakiś kabel, medium, pośrednik, pomost – jakaś trzecia rzecz. Lukę tę wypełniają demony. [...] Drugą zasadą jest zasada pełni. Jeśli między eterem i ziemią znajduje się pas powietrza, Apulejuszowi wydaje się, że sama ratio wymaga, żeby był on zamieszkały. Wszechświat musi być całkowicie wyzyskany. Nic nie może się zmarnować³⁰. Platońską naukę o demonach przekazał także Chalcydiusz w swym komentarzu do *Timajosa*, gdzie mowa jest o duchach eterycznych (które utożsamia ze świętymi aniołami Hebrajczyków)³¹ i duchach powietrznych. Także i on żywi przekonanie o konieczności istnienia istot, które wypełniają wszystkie rejo-

³⁰ C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Pax, Warszawa 1986, s. 40.

³¹ Por. Chalcydiusz, *Platonis Timaeus interpreter Chalcidius*, red. J. Wróbel, B.G. Teubner Verlag, Lipsiae 1876, s. 195.

ny wszechświata. Obok istot boskich, nieśmiertelnych oraz ziemskich muszą istnieć istoty pośrednie, łączące te skrajności. Domaga się tego doskonałość świata³².

O tym, jak wielki był wpływ autorytetu Platona na myślenie o świecie nadprzyrodzonym w kulturze i filozofii czasów późniejszych, świadczyć mogą pisma Wilhelma z Conches żyjącego na przełomie jedenastego i dwunastego wieku. Myśliciel ten, reprezentant szkoły w Chartres, uchodzący w swojej epoce za filozofa racjonalistę, w którego twórczości dostrzegamy dziś tendencje do wyjaśniania zjawisk za pomocą przyczyn immanentnych i odwoływania się do zdrowego rozsądku, stwierdza, że przedmiotem filozofii są rzeczy, które widać, oraz takie, których nie widać. Następnie deklaruje, że w sprawie tych ostatnich (a zwłaszcza w kwestii demonów) zda się na autorytet Platona, który jest wybitnym znawcą tych spraw. Dalej pisze, że Platon, najmądrzejszy z filozofów, podzielił świat na pięć regionów (sfer): nieba, eteru, powietrza, wody i ziemi. Rejonem nieba nazwał obszar, na którym znajdują się gwiazdy stałe, sfera eteru rozpościera się od obszaru gwiazd stałych aż do Księżyca, sfera powietrza jest podzielona na dwie warstwy: wyższą wypełnia powietrze, niższą woda, a każda z tych sfer jest zamieszkała przez stosowną do niej istotę rozumną („zwierzę rozumne”)³³. Powołując się na autorytet Platona, Wilhelm charakteryzuje mieszkańców tych pięciu regionów: W niebie mieszka istota rozumna (zwierzę rozumne), niezdolna do cierpienia, nieśmiertelna, a także widzialna. Takie są gwiazdy. Przeciwnieństwo gwiazd stanowi człowiek, definiowany jako istota (zwierzę) widzialna, rozumna, doznająca i śmiertelna. Rejony pośrednie między niebem a ziemią zamieszkują istoty (zwierzęta), które mają zarówno cechy łączące je z ekstremami, jak i pewne odróżniające. Istoty pośrednie zostały zdefiniowane przez Platona jako zwierzęta rozumne, nieśmiertelne, niewidzialne i doznające. Różnice między mieszkańcami pośrednich rejonów zależą od rodzaju doznań: istoty z dwóch wyższych w sposób naturalny wspierają działania ludzi i cieszą się z ich powodzenia oraz współcierpią z nimi, a także są pośrednikami między Bogiem a ludźmi, którym objawiają wolę bożą na przykład we śnie, lub wpływając na ludzką fantazję, mogą też czynić to za pomocą widzialnych znaków, stąd nazywane są aniołami (etymologicznie „angelos” oznacza posłańca). Istoty ze sfery wilgotnej doznają innych uczuć: są mianowicie pełne nienawiści, zazdrości i niegodziwości, zazdroszczą ludziom dobra, a życzą zła. Dlatego rozbudzają w nich pychę, podsuwają nieczyste myśli, skłaniają do kłamstwa i niegodnych zachowań. Poza tym, przybierając ciało, obcują w nocy z kobietami i płodzą z nimi dzie-

³² Por. tamże, s. 193.

³³ Por. *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, I, 4, 2, red. I. Ronca, Brepols Publishers, Turnhout 1997, s. 14.

ci³⁴. Ten ostatni pogląd (choć wydaje się niezgodny z wiarą) ma – zdaniem Wilhelma – poparcie w poglądach św. Augustyna³⁵. Wilhelm interpretuje samą nazwę „demon” i zauważa, że obejmuje ona zarówno złe, jak i dobre istoty, wyjaśnia że pochodzi z greki, gdzie oznacza istoty rozumne, czyli „wiedzące”. Wśród nich są duchy dobre zwane kalodemonami, posiadające wiedzę o dobru, oraz duchy złe zwane kakodemonami, które posiadają wiedzę o złu. Kolejny problem związany z tymi istotami dotyczy pytania, czy mają one ciała, czy są niecielesne. Problem ten wiąże się z terminem „istota” lub „zwierzę” (łac. animal), którym określał je Platon. Gdy za Platonem – powiada Wilhelm – nazywamy demony zwierzętami, musimy uwzględnić to, że wszelkie zwierzę jest ciałem lub przynajmniej posiada ciało, a przypisywanie demonom ciała jest niezgodne z Pismem Świętym, które mówi o dobrych duchach: „Który czynisz anioły twoje – duchy” (Ps 103, 4; łac. „Qui facit angelos suos spiritus”)³⁶ i o duchach złych: „A gdy nieczysty duch wynidzie z człowieka” (Mt 12, 43; łac. „Cum immundus spiritus exierit ab homine”)³⁷. Wilhelm w swym dziele przedstawia pogląd o cielesności, jak i niecielesności duchów. Gdy mówi się, że duchy są cielesne, ma się na względzie delikatne, eteryczne lub powietrzne ciała, dzięki którym – ze względu na ich naturalną ruchliwość – mogą się błyskawicznie przemieszczać z miejsca na miejsce (co tłumaczy przypisywaną im zdolność przepowiadania przyszłości³⁸). Dzieje się to na podobieństwo widzialnego promienia świetlnego, co do którego nikt nie ma wątpliwości, że jest ciałem, choć jest na wschodzie i natychmiast na zachodzie, w jednym nieomal momencie sięgając słońca i ziemi³⁹. Pogląd ten Wilhelm potwierdza autorytetem Grzegorza Wielkiego, który powiada w *Moraliach*, że duchy w porównaniu z nami są niecielesne, ale w porównaniu z Bogiem (najwyższym, nieopisanym duchem) są ciałami. Uzasadnienie zaś poglądu, że duchy są niecielesne, jest następujące: Wprawdzie, gdy porówna się demony z Bogiem, można je uznać za cielesne, ponieważ nie mają takiej zdolności, jak Bóg, który jest cały wszędzie, można je jednak uznać także za niecielesne, gdy się je porówna z człowiekiem. Demony wydają się niecielesne, bo nie zajmują jednego miejsca w jednym momencie czasu, tak jak to jest z ciałami ludzkimi. W porównaniu z ludźmi demony są więc duchami, lecz w porównaniu z Bogiem, który jest duchem niezwiązanym z żadnym miejscem, można je uznać za

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XV, 23, tłum. ks. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 583-587.

³⁶ *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wójka z 1599*, transkrypcja tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Vocatio, Warszawa 2000.

³⁷ Tamże. Por. *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, I, 5, 3, s. 18, 24-27.

³⁸ Por. *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, I, 5, 5, s. 24-27.

³⁹ Por. tamże, I, 5, s. 19, 45-49.

cielesne, bo są związane z miejscem: mogą się błyskawicznie przemieszczać, ale nie mogą być wszędzie (lub w kilku miejscach naraz) – to może tylko Bóg. Z tego powodu nie możemy jednak odmawiać uznania ich za duchy, tak jak nie możemy odmówić ludzkiej mądrości nazwy „mądrość”, choć gdy ją porównamy z boską – okazuje się maleńka (lub żadna). Podobnie, gdy ziemię porównamy z niebem, to widzimy, jak jest malutka (wręcz nie ma rozmiarów), ale nie powiemy przecież o niej, że jest rozmiarów pozbawiona⁴⁰. Przedstawiłam tę obszerną dygresję na temat poglądów Wilhelma, by zilustrować w ten sposób, jak poglądy starożytne funkcjonowały w kulturze i jaka była ich spularyzowana forma. Dialog Wilhelma z Conches, który w tym fragmencie artykułu omówiłam, ma charakter filozoficznej encyklopedii przeznaczonej dla czytelnika, który chciał uchodzić za posiadającego „kulturę ogólną”.

INTELIGENCJE I DUSZE

Kolejne źródło inspiracji do rozwijania koncepcji bytów pośredniczących między bytem wiecznym a bytem zmiennym stanowiły metafizyczne spekulacje nad hierarchicznymi stopniami bytu. Niezwykle ważne dla omawianego zagadnienia okazały się spekulacje związane z koncepcjami neoplatońskimi, zwłaszcza z nauką o emanacji. Istotną rolę odegrał tu przywoływany kolejny już raz pogląd Platona: „Lecz niemożliwe jest, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiązadło, które by je ze sobą łączyło”⁴¹. Stwierdzenie to stało się jedną z inspiracji do rozbudowywania i różnicowania struktur w emanacyjnych systemach neoplatońskich. Już u Platona znajduje się, poza czterema stopniami rzeczy wyłaniających się z Dobra-Jednego, zarys różnicowania w ramach pierwszego stopnia, czyli w ramach inteligencji. Zróżnicowanie to dotyczy idei, które zachowują zarówno samoistość, jak i swego rodzaju indywidualność, a nawet układają się wewnątrz pewnego porządku, analogicznego do podporządkowania gatunków rodzajom. Porządek ten jest hierarchiczny, czyli taki, że każdy element graniczy z dwoma innymi elementami, z których jeden zajmuje pozycję wyższą, a drugi niższą. Jest to hierarchia doskonałości malejącej w miarę oddalania się od źródła, co łączy się ze stopniową utratą tożsamości i jedności, a to jest równoznaczne z osłabieniem bytowości. W ten sposób – jak pisze Étienne Gilson, pojawiają się byty, które istnieją „bardziej” i byty, które istnieją „mniej”⁴².

Wytłumaczenie tego, jak powstanie świat intelektualny, było ważnym elementem filozofii neoplatońskiej. Teoria emanacji, którą się posługiwano, uka-

⁴⁰ Por. tamże, I, 5, 8, s. 20, 77-89.

⁴¹ P l a t o n, *Timajos*, 31B, s. 38.

⁴² Por. E. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Pax, Warszawa 2006, s. 26.

zywała świat ponadmysłowy wypływający ze źródła, jakim jest najwyższa Jedność. Według Plotyna odbywało się to w trzech etapach: od Jedni, poprzez Intelkt, po Duszę – ale już jego następcy etapów tych wyróżniali znacznie więcej. Tworzono w ten sposób hierarchię oddzielających się od Absolutu bytów, które następnie wiązano z bóstwami greckiej mitologii. Struktura ta rozrastała się, stopniowo tworząc nowe układy triad, u Porfiriusza, następnie Jamblicha, aż dzięki Proklosowi osiągnęła ostateczny kształt nauki o inteligencjach, ich bezcielesności, prostocie, naturze poznania oraz istnieniu poza czasem. Proklos uporządkował inteligencje w triady, z których pierwsza to: bogowie inteligibilni, inteligibilno-intelektualni oraz intelektualni; następne są triady demonów, aniołów i herosów.

Z osobą Proklosa związana jest *Księga o przyczynach* (łac. *Liber de causis*), która odegrała bardzo ważną rolę w procesie przekazywania idei neoplatońskich. Jej głównym źródłem są *Elementy teologii* Proklosa, skąd pochodzi większość z jej trzydziestu jeden też opatrzonych komentarzami. Najważniejszymi tematami *Liber de causis* są hierarchiczna wizja rzeczywistości oraz pochodzenie bytów od Pierwszej Przyczyny. Poza Pierwszą Przyczyną, która stwarza świat, wyróżnione są trzy kolejne poziomy rzeczywistości: inteligencja, dusza i natura. Pierwsza Przyczyna jest całkowicie transcendentna wobec świata stworzeń, ponieważ nie ma przyczyny⁴³; jest jedna i prosta⁴⁴, nieskończona. W kontekście tematu tego artykułu ważna wydaje się zwłaszcza następująca teza: „Kaźde bytowanie wyższe albo przewyższa wieczność i jest przed nią, albo jest z wiecznością, albo jest po wieczności, a ponad czasem”⁴⁵. Teza ta odnosi się bowiem do szczególnie ważnej dla omawianego tematu pary pojęć: wieczności i czasowości. Głosi ona, że Pierwsza Przyczyna znajduje się ponad wiecznością i nie odnosi się do niej kategorie określające trwanie. Wieczna i niezmienna jest natomiast inteligencja – niezniszczalna, prosta i stała. Czas więc jej nie dotyczy. Dusza natomiast jest wieczna w czasie, czyli niezmienna substancjalnie, ale jej działania dokonują się w czasie. W komentarzu do tej tezy autor *Liber de causis* pisze, że dusza znajduje się „na granicy”⁴⁶: poniżej wieczności i ponad czasem. Natomiast naturę charakteryzuje zarówno trwanie w substancji, jak i działanie w czasie. Dusza jako mająca udział w wieczności i w czasie jest koniecznym pośrednikiem między wieczną inteligencją a podległą czasowi naturą, której przekazuje dobro, będące koniecznym warunkiem

⁴³ Por. *Księga o przyczynach. Liber de causis*, XXII (XXIII), tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Edycja internetowa wydania pierwszego, s. 137n. (www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf).

⁴⁴ Por. tamże, XXXI (XXXII), XX(XXI), s. 147n., 136n.

⁴⁵ Tamże, II, s. 113.

⁴⁶ Tamże.

jej istnienia⁴⁷. Te poziomy rzeczywistości pozostają w takim wzajemnym stosunku, że każdy jest doskonalszy od „niższego” od siebie i słabszy od tego, przez który jest „przewyższany”. Trwanie duszy (nie chodzi tu o indywidualne dusze, ale o duszę świata) sytuuje się więc między czasem a wiecznością, czyli jest tym, co wyraża pojęcie aevum (choć ono samo nie pojawia się w tekście omawianej tezy, operującym jedynie pojęciami czasu i wieczności). Tak istniejąca dusza posiada trzy działania wynikające z potrójnej mocy: mocy boskiej, mocy inteligencji oraz mocy własnej istoty⁴⁸.

Tendencja do zbliżania czystych inteligencji, będących ogniwami pośrednimi między Jednią a resztą stworzenia, do istot, o których mówi Biblia, czyli do aniołów, pojawiła się już w starożytności. O zapelniających przestworza czystych duchach, które filozofowie nazywają demonami, a Pismo Święte aniołami, mówi Filon z Aleksandrii; z kolei Porfiriusz i Jamblich zaliczają aniołów do demonów⁴⁹.

O bytach istniejących między wiecznością i czasem pisał też św. Augustyn, choć nie ma wśród jego pism żadnego poświęconego wyłącznie aniołom. Augustyn uważał je za byty stworzone z nicości, poza czasem, i utożsamiał z duchową materią, stworzoną na początku. Tak bowiem zinterpretował on słowa z Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Niebo oznacza właśnie tę duchową materię. Są więc aniołowie podatni na zmiany jako byty stworzone (i posiadające w swej strukturze rodzaj „materii”), ale są zarazem uwolnieni od tej zmienności dzięki darowi kontemplacji Boga, który to dar wyłącza ich z cielesności i porządku czasu: „Mówimy, że zawsze byli, gdyż po wsze czasy byli, ponieważ bez nich czasy być w żaden sposób nie mogły; czas zaś, ponieważ przebiega wskutek zmienności, nie może być współwieczny z niezmienną wiecznością”⁵⁰. Byty duchowe otrzymały postać skończoną i nieśmiertelną, nie podlegającą przestrzeni i czasowi, byty materialne zaś postać nieskończoną, czyli podlegającą przemianom, które można ująć w jednostkach czasu. Podobnie jak aniołowie, także dusze ludzkie są skończone i nieśmiertelne, oraz zdolne do przekroczenia czasu. Także i dusza człowieka może przebywać niejako ponad czasem: „Przecież nawet i my, kiedy w miarę naszych możliwości duchowo pojmujemy coś z rzeczy wiecznych, wówczas nie jesteśmy w tym świecie. Również dusze wszystkich sprawiedliwych żyjących jeszcze w tym ciele, gdy coś z rzeczy Boskich doznają, wówczas nie są na tym świecie”⁵¹; „Jedno jest jasne, a mianowicie, że kiedy żyjemy

⁴⁷ Por. tamże, XXVIII (XXIX)-XXX (XXXI), s. 143-147.

⁴⁸ Por. tamże, III, kom. 36, s. 115.

⁴⁹ Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Pax, Warszawa 1998, s. 193.

⁵⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XII, 16, s. 460.

⁵¹ Tenże, *O Trójcy Świętej*, ks. IV, XX, 28, s. 187.

według Boga, wówczas dusza nasza, cała zwrócona ku Jego niewidzialnym doskonałościom, winna stopniowo przyjmować w siebie Jego formę, kształtując się na wzór Jego wieczności, prawdy i miłości⁵².

Ostateczna synteza spekulacji neoplatońskiej z ujęciami biblijnymi została dokonana przez Pseudo-Dionizego, który określił aniołów jako czyste, całkowicie bezcielesne duchy, poznające bezpośrednio na drodze iluminacji, oraz uporządkował ich, tworząc (przyjęty powszechnie przez myślicieli chrześcijańskich) układ nazwany „potrójnymi troistościami” – trzy hierarchie obejmujące po trzy gatunki aniołów. (Układ, który opracował Pseudo-Dionizy wszedł w całości do systemu św. Tomasza z Akwinu). I chociaż według Pseudo-Dionizego aniołowie to inteligibilne substancje, niecielesne moce, wolne od wszelkiej zmienności, niestałości i płynności, zawsze żyjące i nieśmiertelne, posiadające intelekty o wielkiej mocy, zdolne do poznawania całkowicie oddzielnego od wszelkiej materialności i wielości, zdolne poznawać bezpośrednio Boskie myśli – o ile jest to możliwe, ze względu na przekraczającą wszystko mądrość Boga⁵³ – to jednak zdolności te nie na wszystkich szczeblach hierarchii są jednakowe. Aniołowie uczestniczą w boskim świetle na zasadzie analogii, na miarę miejsca, które jest im przypisane. Są to istoty wspaniałe, ale gdy zostaną porównane z Bogiem, czyli Przyczyną tworzącą i zachowującą każde życie, okazują się zmienne, słabe i śmiertelne.

Ostateczne utożsamienie rządzących ruchem ciał niebieskich i sfer nieba inteligencji z aniołami nastąpiło w okresie średniowiecza, zwłaszcza u filozofów arabskich (np. u Awicenny) i żydowskich (np. u Majmonidesa). Ich poglądy weszły do zbioru wątków, którymi inspirował się – niezależnie od tego, czy traktował je polemicznie, czy aprobująco – św. Tomasz z Akwinu, tworząc scholastyczną syntezę nauki o aniołach. Istnienie istot bezcielesnych zostało objawione w Piśmie świętym. Jest także całkowicie zgodne z rozumem, który domaga się uznania istnienia niecielesnych istot rozumnych z uwagi na doskonałość świata: ze względu na nią muszą istnieć byty całkowicie wolne od materii, czyli od ciała⁵⁴. Poza tym, zgodnie z zasadami pełni i ciągłości hierarchii świata, każda natura wyższa graniczy poprzez to, co w niej najmniej szlachetne z najszlachetniejszym elementem natury niższej. W porządku natur musi się więc znaleźć miejsce dla istot przewyższających dusze ludzkie (które są złączone z ciałem)⁵⁵. Świat stworzony jest uporządkowany w sposób ciągły, według malejącej doskonałości, i muszą istnieć szczeble pośrednie

⁵² Tamże, ks. XII, XIII, 21, s. 373.

⁵³ Por. Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* VII, 2, w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 1997, s. 124-127.

⁵⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 1, resp. Por. też: tenże, *Suma teologiczna*, t. 4, *Aniołowie*, s. 135.

⁵⁵ Por. tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 91.

między jego granicami. Gdy odkrywamy byt najwyższy, bezwzględnie prosty i jeden, musimy przyjąć istnienie licznych stopni pośrednich, które zstępują od doskonałości Boga do ciał materialnych. Jednym ze stopni pośrednich są substancje obdarzone umysłem, wolne od związków z materią, zwane aniołami. Gilson podkreśla, że w systemie św. Tomasza przyjęcie istnienia stworzeń bezcielesnych jest konieczne i opiera się na konieczności istnienia czystych inteligencji znajdujących się bezpośrednio poniżej Boga⁵⁶. Aniołowie są istotami, które nie podlegają zmianom co do swego bytu, ale mogą doświadczać zmian woli i poznania. Nie podlegają oni zmienności czasu, ale nie istnieją też w wieczności, nie są czystymi aktami. Choć w hierarchii bytów znajdują się bezpośrednio poniżej Boga, to różnią się od Niego, tak jak skończoność różni się od nieskończoności, ale to im właśnie – substancjom oddzielonym – wszechświat zawdzięcza swą doskonałość. Ponieważ świat stanowi ciągłość, to musi ona istnieć również w odniesieniu do aniołów: od pierwszego, którego natura jest najbliższa Bogu, aż do ostatniego, bliskiego już w pewien sposób doskonałości właściwej naturze człowieka. Ich hierarchie rozpościerają się w przestrzeni między wiecznością a czasem, w sferze aevum, które jest ich sposobem istnienia.

⁵⁶ Por. G i l s o n, *Tomizm*, s. 196.