

PARTYCYPACJA (gr. μέθεξις [métheksis], od: μετά [metá] – wspólnie, razem, między; ἔχειν [échein] – mieć, posiadać; łac. participatio, od: pars – część; capere – brać) – teoria opisująca charakter relacji zachodzącej między dwiema rzeczywistościami, przy czym jeden człon relacji ma się do drugiego tak, jak część do całości, wielość do jedności, to, co niedoskonałe do doskonałego, nietożsame do tożsamego, ograniczone do nieograniczonego, złożone do prostego, pochodne do pierwotnego, uprzyczynowane do nieuprzyczynowanego; szczególny typ relacji ontycznej, w której natura jednego bytu określa istotę i cechy drugiego bytu lub udziela istnienia (bytowości) drugiemu, przy czym obydwa pozostają bytami odrębnymi, stanowiącymi relatywną całość.

FORMOWANIE SIĘ TEORII PARTYCYPACJI. Twórcą filozoficznej teorii p. był Platon, który – inspirowany koncepcją bytu Parmenidesa (byt utożsamiony z myślą), pitagorejczyków (rzeczy są naśladowaniem liczb) – stworzył teorię wyjaśniającą relację między światem idei i światem materialnym. Teoria p. wynikała z głównej linii myśli Platona (*Uczta*, *Fajdros*, *Państwo*); kontynuowana była przez neoplatonizm.

Przyjmując tożsamość między sposobem poznania i sposobem bytowania Platon wyróżnił dwie sfery rzeczywistości: 1) idee – jako „rzeczywista rzeczywistość”, posiadająca bytowość w sensie pełnym (ὄντως ὄν [ontos on] – *Phaedr.*, 247 C–E), tożsame w sobie, wieczne (nie powstają i nie giną), samoistne („to, co zawsze trwa, nie zna urodzin” – *Tim.*, 27 D 5). Idee są poznawalne na mocy intuicji intelektualnej (νόησις [nóesis]), są przedmiotem oglądu i kontemplacji, stanowią pierwotną rzeczywistość; 2) świat rzeczy materialnych, a więc tego, co cielesne, zmienne, mnogie, przemijające, poznawalne zmysłowo (δόξα [doksá]). Między tymi sferami rzeczywistości zachodzi relacja zależności i współwystępowania. Relację tę określał Platon za pomocą wielu terminów, z których najważniejszy jest termin „μέθεξις” [métheksis] – „partycypacja”. Używał także terminów: „μίμησις” [mímēsis] (*Phaed.*, 74; *Tim.* 29 E – 30 E), akcentując moment odwzorowania, „odbicia”, naśladownictwa, podobieństwa, a także „κοινωνία” [koinonía] (*Phaed.*, 103 D; *Parm.*, 152 A), wskazując na wspólnotę między ideami a rzeczami zmiennymi, oraz „παρουσία” [parousía] (*Phaed.*, 103 D), podkreślając obecność idei w swoim skutku.

Rzeczy materialne istnieją – wg Platona – na mocy uczestnictwa w ideach. Idee stają się formą inteligibilną i jako określone działają determinująco na treść świata pochodnego. Inteligibilna rzeczywistość idei ma charakter transcendentny w stosunku do rzeczy poznawalnych zmysłowo. Byty materialne są więc wtórne w stosunku do świata idei, są ich „odbiciem”, „odwzorowaniem”, „naśladowaniem”. Idee w stosunku do rzeczy partycypujących stanowią „oryginał”, „paradygmat”, „wzorzec”, „model”, wobec tego na pierwszy plan wysuwa się stosunek podobieństwa między rzeczywistością idei i światem rzeczy zmiennych. Świat poznawalny zmysłowo istnieje obok świata inteligibilnego jako „cień”, „przemijający obraz”. Teoria p. Platona wskazuje na dystans między światem idei i światem materii, wprowadza dualizm między tymi sferami rzeczywistości.

Rzeczy zmienne jako p. idei – dzięki podobieństwu do idei umożliwiają człowiekowi odsłonięcie się idei (droga aleteiczna) i powrót do stanu pierwotnego człowieka – do kontemplacji (oglądu) idei. U Platona można wyróżnić p. wertykalną, czyli relację między rzeczami poznawalnymi zmysłowo a ideami (w perspektywie Idei Dobra) oraz p. horyzontalną, wskazującą na przenikanie, wiązanie bytów należących do tego samego poziomu bytowania.

Platońska koncepcja p. wskazuje na p. idei, koncentruje się na odwzorowywaniu i podobieństwie, nie rozwiązując problemu powstawania rzeczy zmiennych. Idee nie są aktywne. Platon sam dostrzegł niewystarczalność teorii p. dla wyjaśnienia świata materialnego, czemu dał wyraz w późniejszych dialogach. Jako rozwiązanie – już pozafilozoficzne – przyjął koncepcję Demiurga. Umysł mający do dyspozycji tworzywo materialne (bezkres) oraz idee, stwarza rzeczy jednostkowe, które naśladowają idealny wzorzec.

Do Platońskiej teorii idei i teorii p. krytycznie ustosunkował się Arystoteles. Uznał, że idee – jako transcendentne wobec świata – nie wyjaśniają ani bytowania, ani zmiany. Odrzucił więc Platońską teorię p. idei z jej egzemplaryzmem.

Nierozwiązany przez Platona problem jedności i wielości idei (pochodność jedności z wielości) podjął Plotyn. Zachował tożsamościową koncepcję bytu oraz prymat poznania nad rzeczywistością. Dla wyjaśnienia jedności i wielości stworzył teorię emanatyzmu gradualistycznego. Na szczycie rzeczywistości umieścił Pra-Jednię, która jest ponad bytem, jest całkowicie

niepoznawalna. Pra-Jednia jest Dobrem, które z natury jest wylewne (*bonum est diffusivum sui*) i wypromieniowuje z siebie poszczególne hipostazy. Pierwszą hipostazą jest *Noûs* [Noûs] (Umysł) – pierwotna myśl, która myśląc posiada idee rzeczy jednostkowych i nadaje im byt. Jest ich zbiorem. Są one odbite w następnej hipostazie – Duszy świata. Świat materialny zawdzięcza swoją rzeczywistość partycypując w ideach. Każda hipostaza jest odzwierciedleniem poprzedzającej kopii oryginału. Ostatnią hipostazą, która jest wyemanowana, ale sama już nie emanuje, jest materia.

Proces pochodzenia wielości z jedności ma charakter pośredni i konieczny. Każda hipostaza (poza materia) nosi w sobie impuls do stwarzania czegoś następnego. Każda rzecz pośrednio uczestniczy w Dobru. P. Plotyna jest więc p. Dobra, które nie utożsamia się z bytem. W systemie Plotyna „byt” jest tym, co poznawalne, inteligibilne, nie utożsamia się z rzeczywistością. Zarówno Pra-Jednia, jak i materia są poza bytem.

Plotyn, podobnie jak Platon, w teorii p. akcentował moment „odbicia”, a więc podobieństwa, uznawał jednak, że idee posiadają pewną dynamiczność (jakiej nie miały w teorii Platona). Nasuwa to myśl o tożsamości między poznaniem (myśleniem) i tworzeniem.

Koncepcje Plotyna podejmowało wielu myślicieli starożytności, rozwijając intuicje dotyczące sposobu pochodzenia rzeczy od Absolutu, mnożąc przy tym i modyfikując etapy emanacji (Porfiriusz, Jamblich, Proklos). Z inspiracji neoplatonickiej korzystali także chrześcijańscy myśliciele starożytności (św. Augustyn, Pseudo-Dionizy) i średniowiecza (Jan Szkot Eriugena). Ślady wpływu neoplatonizmu nietrudno znaleźć w filozofii nowożytnej i współczesnej (F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, M. Heidegger, J.-L. Marion).

Pod wpływem myśli Plotyna pozostawał św. Augustyn. Jako chrześcijanin łączył ją w sposób oryginalny z prawdami objawionymi, głównie z prawdą o Bogu jako Trójcy i stworzeniu świata z niczego (*creatio ex nihilo*). Dzięki temu wniósł nowe, ważne elementy w rozumienie p. Wg Augustyna w Bogu – wbrew pogładowi Plotyna – Jedno utożsamia się z Bytem. Trzy Osoby Boskie są jednym bytem – Bogiem: Ojciec jest sam z siebie wieczny i niezmienny, druga Osoba, współistotna Ojcu, jest doskonałym obrazem Ojca – Słowem – żywą i wieczną myślą Ojca, „Nieskończoną Mądrością”. W Słowie „istnieją przyczyny wszystkiego, co niestałe, trwają niezmiennie podstawy wszystkich rzeczy

zmiennych, żyją odwieczne uzasadnienia wszystkiego, co nieobliczalne i co przemija w czasie” (*Conf.*, 1, 6).

Przyjmując koncepcję idei od Platona i Plotyna, Augustyn – wbrew pogładowi Platona, który uważał, że idee mają charakter ogólny i istnieją samodzielnie – przyjął, że idee mają charakter jednostkowy (idee rzeczy jednostkowych) i istnieją w umyśle Boga. Boskie idee to „swoiste archetypiczne, czyli stałe i niezmiennie racje rzeczy, które nie zostały ukształtowane, lecz są obecne w umyśle Boga odwiecznie i pozostają zawsze takie same. One ani nie powstają, ani nie giną, ale wszystko, co powstaje i ginie, ukształtowane jest według nich” (*O różnych zagadnieniach*, 46, 2, PL 40). Określał je mianem „rationes aeternae”.

Stosunek idei istniejących w umyśle Boga do stworzonej przez Niego rzeczywistości określał terminem „partycypacja” („Wszystko, co istnieje w jakikolwiek by to czyniło sposób, istnieje poprzez uczestnictwo w »rationes aeternae«” – tamże). W p. akcentował moment odwzorowania, podobieństwa („Idee jako pomyślane przez Boga idee, rzeczy pierwotne, znajdują się w Jego umyśle. Są zawsze jednakowo zachowującymi się wzorami, trwałymi regułami, nieodmienną wartością stworzenia, pojmowanego jako odwzorowanie” – tamże).

W kształtowaniu się teorii p. Augustyn przez swą koncepcję idei rzeczy jednostkowych postawił ważny krok naprzód. Jego rozumienie p. można określić jako p. w prawdzie. Stworzeniu przysługuje prawda ontologiczna o tyle, o ile jest egzemplifikacją wzoru istniejącego w umyśle Bożym. Sam Bóg jest normą prawdy. Egzemplaryzm, akcentujący moment odwzorowania idei Boga i podobieństwo stworzeń do Stwórcy, został przyjęty przez wielu chrześcijańskich myślicieli średniowiecza.

Pseudo-Dionizy Areopagita w swoim systemie łączącym teologię chrześcijańską z teorią emanacji, koncentrował się na sposobie poznania Boga, natomiast dla wyjaśnienia struktury świata używał języka p. Z punktu widzenia p., wyróżnił w rzeczywistości: 1) to, co jest niepartycypowalne, czyli Bóg (Jedność), ujęty w aspekcie transcendentnym; 2) to, co partycypowalne – Bóg ujęty jako przyczyna, czyli Dobro; 3) to, co partycypujące – świat istniejących rzeczy będący wpływem (emanacją) Bożej dobroci. Idee Bożej mądrości zostają w wyniku stwórczego wpływu odzwierciedlone w świecie. Każda

rzecz partycypuje w dobroci Bożej i Bożych atrybutach, stosownie do swoich zdolności, co stanowi podstawę hierarchicznego porządku rzeczywistości. Zanegował natomiast Plotyński gradualizm – jego esencjalistyczna koncepcja bytu nie pozwalała na wykazanie przyczynowych związków świata z Bogiem. Trudno usprawiedliwić konieczną emanację z aktem wolnej woli Boga wpływającej z Jego dobroci.

Kontynuatorem tradycji platońskiej, odziedziczonej zwł. za pośrednictwem Pseudo-Dionizego Areopagity, był Jan Szkot Eriugena, który stworzył własny system emanacyjno-panteistyczny. Stworzenie świata uznał za proces konieczny, wpływający z nadmiaru bytu i dobra.

W dziejach teorii p. na uwagę zasługuje Awicenna, który stworzył system, będący próbą połączenia koncepcji idei Platona oraz substancji Arystotelesa z islamską myślą monoteistyczną. Wg Awicenny istnieją dwie podstawowe, pierwotne rzeczywistości: 1) Byt konieczny (*necesse esse*) – Bóg, którego pojęcie zawiera z konieczności istnienie, nie ma natomiast istoty. Jest jednością i istnieniem, nie ma w Nim żadnej zmiany, żadnej wielości, jest doskonale Jednym i Jedynym. Jest przyczyną wszystkiego, co ma istotę; 2) byty uprzyczynowane, posiadające istotę – naturę, będącą układem koniecznych cech konstytutywnych (tożsamość). Istota, czyli natura może istnieć w potrójnym stanie: a) jako „natura tertia” (*possibile esse* – czyste możliwości) – byty możliwe w sobie, konieczne z racji innego bytu. Chociaż między Bogiem a czystymi możliwościami zachodzi różnica ontologiczna, są one związane z Bogiem w sposób konieczny; b) jako „natura druga” – jest to natura ujęta przez intelekt, uogólniona (pojęcie abstrakcyjne), które można orzekać o jednostkach; c) jako „natura pierwsza” – byt posiadający istotę, konkret, byt uprzyczynowany („*omne habens quidditatem causatum est*”).

„*Possibile esse*” („natury trzecie”) same z siebie konieczne, otrzymując od Boga istnienie jako swoją przypadłość, stają się bytami konkretnymi. „Natura trzecia” ujednostkowiona przez przypadłość, w tym przypadłość istnienia, staje się „naturą pierwszą”, czyli istniejącym konkretem. Byt Pierwszy jako Dobro absolutne dąży do rozprzestrzenienia swej dobroci, a więc z konieczności stwarza. Bóg nie może stwarzać bezpośrednio, lecz za pośrednictwem bytu podobnego do siebie. Dlatego Awicenna przyjął 10 bytów pośredniczących, zw. Inteligencjami, które stanowią ogniwa między jednością Boga a wielością

stworzenia. Bezpośrednio od Boga pochodzi Logos (Pierwsza Inteligencja), która od Boga otrzymuje istnienie, stąd występuje w niej zdwojenie między istotą i istnieniem. Z niej Awicenna wyprowadzał następne Inteligencje, aż do ostatniej, kierującej światem podksiężycowym. Świat został więc uprzyczynowany przez Byt Pierwszy, który w sposób konieczny chce wszystkiego, co może istnieć, ponieważ byt w tej mierze jest dobrem, w jakiej jest bytem. Stąd aktualizowanie wszystkich możliwych bytów przez Najwyższą Konieczność – Boga. Z Niego rozlewa się istnienie na wszystko, co posiada istotę. Stwarzanie jest więc procesem koniecznym i wiecznym.

System Awicenny, uznający priorytet myśli nad poznaniem i przyjmujący tożsamościową koncepcję bytu – i w tym duchu rozumiejący p. – wzbogacił dotychczasowe myślenie o bycie o problem istnienia. Wprawdzie rozumiał je jako przypadłość, jednak sam fakt wyodrębnienia go mógł stać się inspiracją dla myślicieli późniejszych, zwł. dla św. Tomasza z Akwinu.

TEORIA PARTYCYPACJI W METAFIZYCE REALISTYCZNEJ. Począwszy od Platona aż do Awicenny teorie p. związane były z aprioryczną koncepcją poznania, utożsamieniem sposobu poznania i bytowania oraz tożsamościową koncepcją bytu. „Być bytem” to „być określoną treścią”, czyli „być tożsamym”. Teorie p. poszczególnych myślicieli ujmowały pochodność bytów wielorakich i zmiennych (świata) przez odwzorowywanie bytu absolutnie tożsamego: idei (Platon), Pra-Jedni (Plotyn), Prawdy (św. Augustyn), Dobra (Pseudo-Dionizy). We wzajemnych relacjach uwzględniano głównie przyczynowanie formalne, a więc podobieństwo.

Nową teorię p. jako teorię wyjaśniającą ontyczne związki między Absolutem a bytami niekoniecznymi, przygodnymi, stworzył św. Tomasz z Akwinu. Oryginalność Tomaszowej teorii p. wiąże się z jego koncepcją bytu: być bytem – to istnieć jako coś (id quod est). Byt jest złożony z ontycznie różnych czynników: aktu istnienia i treści mających się do siebie jako możliwość do aktu. Nowa teoria p. wiązała się z nowym rozumieniem poznania metafizycznego – realistycznym (pojęciowo-sądowym), przyczynowym, transcendentalno-analogicznym.

Teoria p. bytu tkwiąca w doktrynie Tomasza z Akwinu, została dostrzeżona i opracowana przez interpretatorów jego myśli dopiero w drugiej poł. XX w. Wiązało się to z zarysowującymi się już w XIX w. tendencjami

podkreślania inspiracji Platońskich w myśli Akwinaty. Pojawiły się monografie dwóch tomistów dotyczące teorii p.: L. B. Geigera i C. Fabra, zawierające różniące się interpretacje p.

Geiger, przez pośrednictwo F. A. Blanche'a i A. Gardeila nawiązał do platonizującej interpretacji tomizmu zapoczątkowanej w szkole dominikańskiej pod koniec XIX w. przez A. Lepidiego. Pod wpływem Franciszka Suáreza przyjął esencjalną koncepcję bytu, nie uwzględniającą roli złożenia bytu z istoty i istnienia. Wprawdzie wyróżnił 2 rodzaje p.: przez złożenie i przez podobieństwo, rolę podstawową przypisując p. przez podobieństwo (przez ograniczenie formalne, które pochodzi od *esse*, a nie od istoty), toteż w jego ujęciu Tomaszowa teoria p. nie wiąże się ani z przyczynowością, ani z teorią stworzenia.

Fabro, uznając wpływ Platona i Arystotelesa na Tomaszową koncepcję p., podkreślił oryginalność ujęcia Akwinaty związaną z jego rozumieniem bytu. Byt złożony jest z istoty oraz z „*esse ut actus essendi*”, będącym wewnętrznym, intensywnym aktem bytu oraz egzystencji jako aktualnej realności bytu. Analizie koncepcji bytu poświęcił Fabro wiele uwagi, dyskutując z ujęciami historycznymi i współczesnymi, zwł. z M. Heideggera koncepcją bytu, wykazując oryginalność i słusność rozwiązania Akwinaty. Złożenie bytu z „*esse ut actus essendi*” i istoty stanowi podstawę p., która w interpretacji Fabra jest związkiem przyczynowym między bytami niekoniecznymi a Absolutem w zakresie przyczynowania sprawczego, wzorczonego i celowego. Dyskutował także z interpretacją Geigera, zarzucając jej niezgodność z myślą Akwinaty.

Do dyskusji włączył się J.-H. Nicolas, podkreślając związek teorii p. z przyczynowością i analogią. A. Hayen wysunął własną interpretację teorii p. jako metafizykę intencjonalności bytu. Rozszerzając pojęcia intencjonalności odniósł je do wszystkich bytów niekoniecznych, które są pochodne od umysłu Absolutu. Poza przyczynowaniem sprawczym uwzględniał przyczynowanie celowe Absolutu, podkreślając w ten sposób dynamizm rzeczywistości.

Znaczący wkład w interpretację Tomaszowej teorii p. wnieśli myśliciele z nurtu tomizmu egzystencjalnego – É. Gilson, a zwł. M. A. Krapiec, co wynikało z opracowania egzystencjalnej koncepcji bytu, akcentującej rolę istnienia jako aktu bytu sprawiającego jego faktyczność. Pozwoliło to na nową interpretację teorii analogii, przyczynowości i p., a także nową interpretację całej metafizyki

bytu realnego. Dzięki dociekaniami tych autorów wykazano, że metafizyka inspirowana myślą św. Tomasza z Akwinu jest metafizyką p. Wyjaśnia ona pochodność całego bytu (istnienia, jego treści – istoty, doskonałości) od Bytu absolutnego, będącego absolutną doskonałością. Rozwiązuje w ten sposób trudny problem jedności i wielości bytów, czyli problem monizm – pluralizm, wskazując na konsekwentny pluralizm rzeczywistości.

Teoria p. w metafizyce realistycznej jest zwornikiem całego systemu filozoficznego, jest ujęciem integrującym teorie bardziej szczegółowe, jest syntezą poznania metafizycznego. Implikuje poznanie bytu w aspekcie ogólnoegzystencjalnym i transcendentálním. Teoria p. może więc być sformułowana jako zwięźczenie dociekań dotyczących wewnętrznej struktury bytu (istota – istnienie, możność – akt, substancja – przypadłości, materia – forma), zagadnienia przyczyn bytu, poznania Absolutu (Boga), doskonałości transcendentálních. Teoria p. łączy się z teorią analogii bytu.

P. a analogia. Wg M. A. Krapca konieczne i transcendentálne relacje, wiążące w analogiczną jedność byty, są podstawą teorii p., a więc związania bytów przygodnych z Absolutem przez przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe. W metafizycznej teorii analogii stwierdza się analogiczność każdego istniejącego bytu, jego relatywną tożsamość jako złożonego z wielu elementów, głównie z treści (istoty) i aktu istnienia. W każdym konkretnym bycie zarówno istota, jak i istnienie są różne, ale we wszystkich istniejących bytach zachowana jest proporcja. Istnienie jest wewnętrznym aktem bytu, który uzasadnia bytowość i realność rzeczy. Istnienie stanowi najważniejszą doskonałość realizowaną w różnych proporcjach przez różne byty (analogaty). Dotyczy to nie tylko istnienia, lecz także wszystkich doskonałości transcendentálních związanych z bytowaniem (rzecz, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno). Doskonałości te są udziałem (w różnych proporcjach) wszystkich bytów (analogia proporcjonalności właściwej, transcendentálna).

Wszystkie istniejące byty i ich doskonałości mogą być rozpatrywane wg zasady „magis et minus per respectum ad maximum”. Istnienie wielu bytów, które stanowią analogiczne stopnie istnienia i doskonałości, domaga się takiego analogatu, który jest czystym Istnieniem, Jednością, Prawdą, Dobrem i Pięknem. Prowadzi to do konieczności przyjęcia między Absolutem Bytu i Doskonałości (który jest analogatem głównym) a analogatami ustopniowanymi

związku przyczynowego. „To, co największe” („Maxime ens”) musi być przyczyną tego, co zróżnicowane. Analogiczna struktura bytu (rzeczywistości) wskazuje na konieczne odniesienie bytów przygodnych do racji zewnętrznej ich istnienia i doskonałości – do Absolutu. Poszczególne byty (analogaty) realizują bytowość i doskonałości transcendentalne w sposób częściowy, niepełny, czyli partycypatywny, są więc pochodne od analogatu głównego, uczestniczą w nim.

Teoria analogii bytu koncentruje się na wskazaniu wewnętrznej struktury konkretów, analizie właściwości transcendentalnych, ich ustopniowaniu. Konieczność przyjęcia Maximum – pełni Istnienia i Doskonałości – zostaje uzasadniona, natomiast charakter więzi ontycznej między Absolutem i bytami w nim partycypującymi nie jest szczegółowo wyjaśniony. Teoria analogii ujmuje rzeczywistość od dołu (droga wstępująca), w teorii partycypacji natomiast analizy przeprowadza się od góry (droga zstępująca). Podejmuje się wprost problem sposobu pochodności bytów niekoniecznych od Absolutu i określa się charakter więzi ontycznych zachodzących między nimi, wskazując na ich konsekwencje.

P. „per compositionem” oznacza sprawcze, wzorcze i celowe przyczynowanie Absolutu. Tomasz z Akwinu podał różne rozumienia terminu „partycypacja”: a) „partem capere” (wziąć część czegoś): „est autem participare quasi partem capere” (*In De ebdomadibus*, lect. 2); b) „partialiter accipere” (częściowo przyjąć): „nam participare nihil aliud est quam ab alio accipere” (*In De caelo et mundo*, lib. II, lec. 18, n. 6). Znaczeniem wyróżnionym przez Akwinatę jest „uczestniczenie” jako „bycie uprzyczynowanym”. Byt istniejący na mocy p. to „byt uprzyczynowany przez coś innego” („ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur, quod sit causatum ab alio” – *S. th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1).

Przytoczone wyżej terminy odnoszą się do faktu p., akcentując różne jej aspekty. Partycypować to być uprzyczynowanym, czyli otrzymać, wziąć, przyjąć, częściowo to, co do czegoś innego należy w sposób całościowy.

Podstawową formą p. jest transcendentalna p. bytu jako pochodność bytów niekoniecznych od Bytu absolutnego. Najwyższy Byt, który jest absolutną i samoistną doskonałością, jest przyczyną istnienia (bytu), uposażenia treściowego, jedności, odrębności, prawdy, dobra, piękna, czyli wszystkich doskonałości transcendentalnych. Byty skończone, niekonieczne, przygodne

otrzymują to wszystko od samoistnego Bytu i samoistnej doskonałości – uczestniczą w nim. Absolut, powołując do istnienia wielorakie byty niekonieczne, skończone, działa jako sprawca, wzór i cel, przyczynując świat bytów niekoniecznych.

Całą rzeczywistość stanowią więc 2 rodzaje bytów: „*Ipsum esse subsistens*” czyste Istnienie, czysty Akt, Byt przez siebie, oraz „*entia per participationem*” – byty istniejące na mocy p., czyli istniejące w sobie, ale nie przez siebie, lecz dzięki Absolutowi. „Byt przez siebie” stanowi ostateczną rację istnienia wszystkich bytów, w których istota i istnienie nie utożsamiają się z sobą i dlatego nie posiadają racji istnienia w sobie. Istnienie i uposażenie bytowe otrzymują od Bytu samozrozumiałego. Istnienie i całą bytowość otrzymują od Absolutu, czyli właśnie partycypatywnie („To, co znajduje się w jakiejś rzeczy dzięki partycypacji musi mieć przyczynę w tym, do czego należy ze swej istoty” – tamże, q. 44; „Wszystko poza Bogiem nie jest swoim istnieniem, lecz partycypuje” – tamże, a. 1).

Akwinata wyjaśnił sposób tej pochodności: „*Deus participatur a rebus non sicut pars sed secundum diffusionem processionis ipsius*” (tamże, q. 75, a. 5, ad 1). Uczestnicząc w istnieniu Absolutu byty pochodne nie otrzymują jego „części”, lecz „stanowią wpływ” jego działania, czyli są skutkiem Jego działania. Jest to działanie szczególne. Byt pierwszy, czysty akt jest czystym działaniem.

Wobec bytów istniejących na mocy p. Akwinata wykluczył wewnętrzne przyczynowanie Absolutu – formalne i materialne (prowadziłoby to do monizmu panteistycznego). Związki między bytami partycypującymi i Bytem Pierwszym przebiegają po linii przyczynowania zewnętrznego, które jest sprzężonym działaniem sprawczym, wzorczym i celowym („Trzy przyczyny zbiegają się w jedną, mianowicie sprawcza, celowa i wzorcza formalna. A Bóg jest sprawczą i celową przyczyną rzeczy, zatem jest również przyczyną formalną wzorczą” – *De ver.*, q. 3, a. 1, arg. 3).

W metafizyce realistycznej posiada p. zasadniczo różny charakter od p. myślicieli poprzedzających Tomasza z Akwinu. Oni uwzględniali przyczynowanie formalne, czyli czynnik wzorczy; była to p. przez podobieństwo (*per similitudinem*), Akwinata natomiast wykazał, że przyczynowanie formalne (wzorcze) nie jest autonomiczne, lecz jest

wewnętrznie sprzężone z przyczynowaniem sprawczym i celowym. Realistyczna teoria p. w wyniku zasadniczo różnej koncepcji bytu (egzystencjalnej) uwzględnia w przyczynowaniu Absolutu zespół czynników przyczynowych, które uzasadniają cały byt przygodny, jego istnienie, poznawalność (inteligibilność), umotywowanie w swoim działaniu przez cel. Można więc ją określić jako p. przez złożenie (per compositionem).

Przyczynowanie sprawcze. Podstawą faktu p. (i jej teorii) jest zrozumienie bytu. Metafizyka realistyczna postrzega byt jako złożony z dwu ontycznie różnych czynników: id quod est, czyli z określonej treści (istota) oraz aktu istnienia, mających się do siebie jak możliwość do aktu. Istnienie jako akt jest w każdym bycie czymś najbardziej wewnętrznym i najdoskonalszym – jest „aktem wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości” (*De potentia*, q. 7, a. 2, arg. 9); jest racją faktyczności realności bytu. Istnienie konstytuuje byt w sensie najwłaściwszym. Związane z istotą, nie utożsamia się z nią, jest od niej różne, transcendentne wobec istoty i transcendentalne, czyli posiadane w różnym stopniu przez wszystkie istniejące byty. Jako takie, musi pochodzić od przyczyny będącej istnieniem samoistnym, czystym Aktem, Bytem Pierwszym. Absolut nie udziela bytom pochodnym swojego istnienia, istnienia tożsamego z jego istotą, lecz sprawia zaistnienie bytów niekoniecznych, udzielając istnienia odrębnego od swego istnienia, które staje się istnieniem czegoś określonego, każdego konkretnego bytu.

Akwinata stwierdza to i uzasadnia w wielu tekstach, najbardziej dobitnie w *Komentarzu* do Prologu św. Jana: „Ponieważ wszystkie istniejące byty partycypują w istnieniu (esse) i są bytami przez partycypację, dlatego ponad wszystkimi rzeczami musi istnieć coś, co jest samym istnieniem ze swej istoty (aliquid quod sit ipsum esse per suam essentiam) tak, że Jego Istotą jest Jego Istnienie, a to coś jest Bogiem, najbardziej wystarczającą przyczyną wszystkiego, co istnieje (totius esse), w której istnieniu partycypuje wszystko, co istnieje” (*Super Ioannem*, Prooemium).

Partycypowanie w czystym Istnieniu dotyczy całego bytu – jego istnienia, treści i doskonałości: że jest, czym jest i jaki jest („Wszelki byt, który w jakikolwiek sposób istnieje, pochodzi od Boga. Jeśli bowiem coś znajdujemy w jakiejś rzeczy przez partycypację, musi to być uprzyczynowanie przez byt, któremu element partycypatywny przysługuje istotowo – ponieważ Bóg jest

Ipsum esse subsistens [...]. Wszystkie byty różniące się między sobą stopniem partycypacji w bytowaniu, byty bardziej i mniej doskonałe, muszą być przyczynowane przez Byt Pierwszy, który jest Bytem Najdoskonalszym” – *S. th.*, I, q. 44, a. 1).

Tylko Absolut może być sprawcą przyczyną bytów przygodnych. Udziela on istnienia bezpośrednio, czyli otrzymują one istnienie wprost od Absolutu. Udzielanie istnienia dotyczy nie tylko zaistnienia określonych rzeczy, lecz także ich trwania: Bóg nie tylko jednorazowo daje początkowe istnienie, lecz także utrzymują w istnieniu. Byty przygodne nie mogą istnieć bez relacji do Absolutu, który je nieustannie podtrzymuje w istnieniu. Bez realnego związku Absolutu byty pochodne obróciłyby się w nicość. P. bytów niekoniecznych w Absolucie jest stanem, w którym rzeczy istnieją i działają, pozostając w nieprzerwanej więzi ontycznej ze swym źródłem istnienia.

To, co istotne dla metafizycznej teorii p., to prymat aktu (*Esse per essentiam*). U podstaw rzeczywistości jest Absolut istnienia, Absolut bytu, który jest ostateczną racją zaistnienia i trwania wszystkich bytów. Jest to stanowisko różne od wszystkich form ewolucyjnego wyprowadzania bytów z jakiejś formy niebytu. Ewolucyjny co do sposobu rozwój świata byłby możliwy pod warunkiem, że u podstaw przyjmie się Byt absolutny.

Czyste istnienie (*Esse per essentiam*) jest więc ostateczną, konieczną i główną racją zaistnienia i trwania bytów złożonych z elementów możliwościowych i aktualnych, niemających racji istnienia w sobie, posiadających istnienie udzielone (partycypatywne). Przyczynowanie istnienia, najbardziej w analizie bytu uchwytne, postuluje dalsze rodzaje przyczynowania Absolutu.

Przyczynowanie formalno-wzorcze. Przyczynowe działanie Absolutu dotyczy całego bytu – jego istnienia, uposażenia treściowego, doskonałości. W świecie istnieje wiele różnych bytów – rzeczy i osób, które zawsze posiadają określoną treść (istotę, naturę), będącą wynikiem działania formy jako wewnętrznego czynnika organizującego byt. Przy założeniu prawdy transcendentalnej, aby zaistniała forma pochodna, która organizuje byt od wewnątrz, musi istnieć forma zewnętrzna rzeczy, która jest jej wzorem (modelem). Chodzi tu o problem idei-wzorów, który zrodził teorię p. i towarzyszył wszystkim jej modyfikacjom.

Dla Platona idee stanowiły samodzielną, absolutną rzeczywistość, dla Plotyna związane były nie z Pra-Jednią, lecz z pierwszą hipostazą (Noŭc). Św. Augustyn dokonał znacznego postępu w rozumieniu idei, umieszczając idee stworzonych rzeczy jednostkowych (*rationes aeterae*) w umyśle Boga.

Do koncepcji św. Augustyna nawiązał św. Tomasz z Akwinu. Uznał, że idee (wzory) rzeczy jednostkowych istnieją w intelekcie Absolutu. Wg tych wzorów jest powoływany do istnienia każdy byt (istniejący konkret), posiadający zdeterminowaną w sobie treść („Świat nie jest dziełem przypadku, lecz uczynił go Bóg sprawiając przez intelekt [...]. W umyśle Boga istnieje forma, na podobieństwo której świat jest uczyniony i na tym polega koncepcja idei” – tamże, q. 15, resp.). Powołując byty do istnienia Absolut czyni to wg swojej myśli, swoich planów, czyli właśnie wg idei wzorczych („Idee są racjami, wg których Absolut tworzy rzeczy” – *De ver.*, q. 3, a. 2; „Idee są w Bogu po to, by dzięki nim możliwe było poznanie i wytwarzanie. Absolut poznaje i wytwarza jednostki” – tamże, a. 6). Idea jest więc istniejącym w umyśle Boga wzorem, z którego naśladownictwa powstaje określony, realny byt („Byty, które powstają w sposób naturalny, otrzymują określone formy. Te zaś określone formy należy sprowadzić do Boskiej mądrości, jako do pierwszej przyczyny [...]. W Boskiej mądrości istnieją racje wszystkich rzeczy, racje, które nazywamy ideami tj. formami wzorczymi istniejącymi w myśli Bożej. Racje te, chociaż są liczne w odniesieniu do rzeczy, to jednak nie są realnie czymś różnym od Bożej istoty [...]. Tak oto sam Bóg jest wzorem wszystkich rzeczy” – *S. th.*, I, q. 44, a. 2). Bóg jest pierwszą przyczyną wzorczą wszystkich rzeczy („*Deus est primum exemplar omnis*” – tamże, a. 3).

Akwinata podkreślał jednostkowy charakter każdej idei istniejącej w Absolucie. Chodzi o wyraźne odcięcie się od Platońskiej koncepcji idei, które miały charakter ogólny. Wg Tomasza z Akwinu „Bóg jest przyczyną rzeczy jednostkowej i co do formy, i co do materii, [...] a że Boża Opatrzność określa wszystkie rzeczy jednostkowe, dlatego też musimy przyjmować idee rzeczy jednostkowych” (*De ver.*, q. 3, a. 8). Dzięki temu każdy konkretny byt, jako odrębne indywiduum, ma wprost odniesienie do Absolutu. Wyjaśnia także, w jaki sposób w Absolucie, który jest *Ipsum Esse*, może istnieć wiele idei-wzorów. Absolut ujęty sam w sobie jest czymś jednym, natomiast ujęty jako ktoś, w kim mogą partycypować stworzenia jako różne sposoby

odwzorowywania Bożej istoty, dopuszcza wielość. W ten sposób z Absolutu może wypływać wielość różnorodnych bytów, nie pomniejszając Bożej prostoty i jedności („Jedną i pierwszą formą, do której sprowadzają się wszystkie inne, jest istota Boża ujmowana sama w sobie; ujmując ją intelekt Boży znajduje dla niej, by tak rzec można, różne sposoby jej odtwarzania, z czego wypływa wielość idei” – tamże, a. 2, ad 6).

Idee, będąc racjami form determinujących rzecz od wewnątrz, są racjami natury konkretnej rzeczy, jako źródła zdeterminowanego działania. Formy wzorcze są przeto racjami ukierunkowania, determinowania działania danej rzeczy, czyli działania celowego.

Każda rzecz pochodząc od intelektu Absolutu, odzwierciedla ideę wzorcą istniejącą w intelekcie Bożym i jako taka jest prawdziwa w sensie ontycznym. To jest podstawą jej racjonalności i poznawalności (inteligibilności) przez umysł ludzki.

Absolut jako transcendentny wzór, będąc ostatecznym źródłem natury inteligibilnej, jest także racją celowego dynamizmu poszczególnych rzeczy i całego świata.

Pochodność wszystkich istniejących bytów od intelektu Absolutu jest przyczynowaniem przez Absolut: a) zdeterminowanej treści każdego bytu, czyli formy, istoty, natury (forma jest odwzorowaniem idei istniejącej w umyśle Absolutu i z tej racji każdy byt jest ontycznie prawdziwy, racjonalny – prawdziwość stanowi transcendentalną właściwość każdego bytu); b) indywidualności, niepowtarzalności każdego konkretnego, który będąc tożsamy w sobie, jest odrębny od innych bytów; c) poznawalności, inteligibilności (zrozumiałość) każdego bytu przez intelekt ludzki; d) zawarty w formie cel rzeczy jest podstawą jej dynamizmu.

Przyczynowanie celowe. Wszelkie działanie dokonuje się ze względu na cel („[...] wszystko co działa, działa dla celu” – *S. th.*, I, q. 44, a. 4). Cel stanowi więc rację działania. Absolut, który jest bytem samoistnym i samoistną doskonałością (najwyższym Dobrem), nie może działać dla osiągnięcia jakiegoś dobra-celu, który by go napełnił w bytowaniu. Jako pełnia Bytu i Doskonałości jest sam w sobie i dla siebie celem. Absolut – Dobro najwyższe jest więc motywem (racją) swojej aktywności, która prowadzi do udzielania bytu wszystkiemu, co jest pochodne od niego („Boska dobroć jest

celem wszystkich rzeczy, dąży tylko do udzielania swojej dobroci innym” – tamże).

Absolut powołuje do istnienia, udziela bytowości i wszelkich doskonałości bytom skończonym nie na mocy konieczności swojej natury, lecz na mocy wolnej, niczym nieskrępowanej decyzji (woli). Absolut stwarzając byty, działa w sposób absolutnie wolny („Wola Boga jest przyczyną rzeczy, a Bóg działa poprzez wolę, a nie przez konieczność swojej natury” – tamże, q. 19, a. 4; „Do powstania stworzeń nic innego nie porusza Boga, jak tylko Jego dobroć, których chce udzielić innym na sposób upodobnienia do siebie” – *C. G.*, lib. II, cap. 46), czyli przez p. w swej dobroci. Absolut, będąc przyczyną „totius esse”, jest tym samym przyczyną „totius bonitatis”.

Byty więc istnieją i posiadają uposażenie bytowe, ponieważ Absolut tego chciał. Z wolnej woli, a więc z bezinteresownej miłości Absolut powołuje byty do istnienia. Wszystkie byty przygodne są chciane, pożądane, kochane przez Absolut – pełnię Dobra-Miłości. Wszystkie byty niekonieczne z racji tej pochodności od woli Absolutu są dobre. Każdy byt ma bezpośrednie odniesienie do woli Absolutu, dlatego jest dobry.

Analiza bytu w aspekcie dobra ujawnia sprzężone działanie potrójnego przyczynowania Absolutu: sprawczego, wzorczonego i celowego. Absolut powołuje do istnienia przez „formy wzorcze” jako intelekt, ale jako intelekt, który chce i o ile chce (wola). Związek z Absolutem obejmuje cały byt – zaistnienie (sprawca), uposażenie treściowe poprzez formy wzorcze (wzór), w które jest wpisany cel każdego bytu, umożliwiający działanie w określonym kierunku (cel). Cokolwiek istnieje, jest już dobre („bonum sequitur esse”). Dobro jest zamienne z bytem („Istotę nazywamy dobrą tak samo jak byt. Toteż jeśli istota posiada istnienie na mocy partycypacji, to tak samo posiada istnienie na mocy partycypacji. Istnienie i dobro przyjmowane powszechnie są prostsze od istoty jako powszechniejsze, gdyż orzekamy je nie tylko o istocie, lecz także o tym, co dzięki niej istnieje” – *De ver.*, q. 21, a. 5, ad 6).

Akt istnienia jest najważniejszy („Stworzenie pochodzi od Boga nie tylko w swojej istocie, ale także w swoim istnieniu, na którym opiera się substancjalność dobra” – tamże; „Każda rzecz zwie się dobrą z racji formy, która zawiera poprzez wszczępienie w sobie podobieństwo do dobra Najwyższego, a następnie przez dobroć pierwszą jako wzór i przyczynę

sprawczą wszelkiej dobroci stworzonej [...]. Wszystko jest dobre dobrocią stworzoną jako formą zawartą w rzeczy, dobrocią zaś niestworzoną jest »forma wzorcza« – tamże, a. 4). Absolut udziela istnienia i daje formę rzeczy, a daje to z miłości. Istnieje więc konieczne, transcendentalne odniesienie wszystkich istniejących bytów przygodnych do woli Absolutu i płynący stąd porządek dobra i celowości. Wyjaśnia to dynamiczność rzeczywistości.

Każdy istniejący byt jest dobry, ponieważ jest chciany, kochany przez Absolut. Rezultatem pochodności bytów od woli (miłości) Absolutu jest ich amabilność, czyli fakt, że mogą wzbudzać pożądanie (miłość) innych bytów przygodnych. Każdy byt istniejący, będąc poznawalny, zrozumiały (inteligibilny), jest równocześnie godny pożądania, czyli miłości dla innych bytów niekoniecznych. Wiąże się to ze sposobem istnienia bytów pochodnych, które są złożone z czynników możliwościowych i aktualnych (możność-akt), nie powstają więc gotowe, lecz realizują możliwości swojej natury przez ukierunkowany w ich formie cel działania. Doskonają siebie, realizując cel zawarty w ich naturze. Dobro jako właściwość każdego bytu (doskonałość transcendentalna) wskazuje, że byt przygodny ma moc doskonalenia siebie i doskonalenia innych („Jeżeli jakiś byt z powodu swego istnienia jest zasadą doskonałości i trwałości innego bytu, to staje się dla niego celem. Dlatego ci wszyscy, którzy właściwie definiują dobro, zakładają w pojęciu dobra odniesienie do celu. Również Filozof w I Księdze *Etyki* powiada, że dobro najlepiej definiują ci, którzy twierdzą, że jest ono tym, czego wszystko pożąda” – tamże, a. 1).

Absolut jako Dobro Najwyższe jest ostatecznym celem dążenia wszystkich bytów przygodnych. Realizują one cele wyznaczone przez „formy wzorcze” (idee), które zawierają w sobie ukierunkowane działanie, prowadzące do osiągnięcia celu wyznaczonego przez Absolut. Dążą w ten sposób do upodobnienia do Niego („Każdy byt pożąda Boga jako swego celu, pożądając jakiegokolwiek dobra, czy to byty poznające intelektualnie czy poznające zmysłowo, czy byty natury, które nie poznają, ponieważ nic nie jest dobre i godne pożądania, jak tylko uczestnicząc w podobieństwie do Boga” – *S. th.*, I, q. 44, a. 4, ad 3).

Zachodzi tu różnica między bytami nieświadomie działającymi i samoświadomymi, czyli bytami rozumnymi. Cele natur nieświadomych znajdują

się w intelekcie Absolutu, który powołując je do istnienia nadaje im kierunek działania. Działając, realizują myśl Absolutu. Tę celowość działania bytów nierozumnych wyraża stwierdzenie św. Tomasza: „dzieło natury jest dziełem inteligencji”.

Szczególną pozycję w dziedzinie celowego działania posiadają przygodne byty rozumne, czyli byty osobowe, samoświadome. Są one zdolne do poznania swoim umysłem, że Bóg jest ostatecznym celem ich życia, uznania go za Najwyższe Dobro osobiste, usensowniające ich życie i dążenia do zjednoczenia z Nim przez poznanie i miłość.

Pochodność wszystkich istniejących bytów od woli (miłości) Absolutu powoduje: a) stan doskonałości (aktualności) bytowej dzięki zgodności bytu z wolą Absolutu (dobro jako doskonałość transcendentalna bytu); b) związek bytu z wolą – możliwość bycia pożądanym, miłowanym („amabilność bytu”); c) dobro jako cel wszelkiego dążenia (dynamizm bytowy).

Bóg, powołując byty do istnienia sprawia, że On sam jest przez nie partycypowany jako Sprawca, Wzór i Cel: przez „idee wzorcze” (wzór transcendentalny), zdeterminowanie wzoru ku określonemu działaniu (cel ostateczny), powołanie do istnienia (sprawca, ostateczne źródło istnienia).

Istotne dla teorii p. bytu w metafizyce realistycznej jest wzajemne powiązanie wyróżnionych w analizie form przyczynowania płynących z jednego źródła – samozrozumiałego Istnienia i samozrozumiałej Doskonałości. Dzięki temu teoria p. transcendentalnej wyjaśnia ontyczne związki bytów z całym ich uposażeniem z Absolutem. Jest to więc p. przez „kompozycję”; podobieństwo jest skutkiem przyczynowego działania, a więc czymś wtórnym.

Uprzyczynowane podobieństwo. Zgodnie z zasadą, że każdy czynnik działający wytwarza na swoje podobieństwo, skutek każdego działania jest podobny do swojej przyczyny, a doskonałość skutku jest ściśle związana z doskonałością przyczyny, natura Absolutu udziela się wszystkim bytom od niego pochodnym „na sposób podobieństwa”. To „uprzyczynowane podobieństwo” jest właśnie uczestniczeniem, czyli p. bytów niekoniecznych w Absolucie. To jest istota p. bytu.

Byty istniejące na mocy p. w Absolucie są do niego podobne przez sam fakt istnienia (bytowania) oraz posiadania doskonałości transcendentalnych przysługujących wszystkim bytom pochodnym w sposób zróżnicowany. Jest to

podobieństwo niedoskonałe, nieadekwatne, lecz analogiczne podobieństwo proporcjonalności („To, co pochodzi od Boga, o tyle o ile jest bytem, upodabnia się do Niego jako do pierwszej i powszechnej przyczyny całego stworzenia. Podobieństwo stworzenia do Boga nie zachodzi ze względu na zgodność formy tego samego gatunku i rodzaju, lecz zaledwie według analogii, według tego, że Bóg jest bytem z istoty, a inne rzeczy przez uczestnictwo” – tamże, a. 4, ad 5).

Byty istniejące na mocy p. w Absolutie są do niego podobne z tej racji, że Absolut jest transcendentnym wzorem wszystkiego, co istnieje („Bóg ze swojej istoty jest pierwowzorem [„similitudo”] wszystkich rzeczy. Idea w Bogu nie jest niczym innym, jak istotą Boga” – tamże, a. 15, ad 3). Bytowość i wszystkie doskonałości stworzeń są przejawami odbicia Absolutu w rzeczach pochodnych. Są więc podobne, o ile są jego naśladownictwem. Jest to podobieństwo niedoskonałe i niekompletne, byty partycypujące w Absolutie są podobne do Niego, Absolut natomiast nie jest podobny do swoich skutków („Bóg udziela rzeczom wszystkich doskonałości, a jest podobny do wszystkich rzeczy i równocześnie od nich różny” – *C. G.*, lib. I, cap. 29; „nie zachodzi między nimi równość” – *De ver.*, q. 3, a. 1, ad 9).

„Bóg nie jest istnieniem powszechnym, lecz jest swoim własnym istnieniem i przez to właśnie, że nic nie można dodać do Jego Istnienia, różni się od wszystkich innych bytów” (*C. G.*, lib. I, cap. 15). Są to różnice strukturalne. Absolut jest rzeczywistością nieskończenie doskonałą, jest bytem prostym, samoistnym istnieniem i samoistną doskonałością. Zachodzi w nim tożsamość istnienia, jedności, prawdy, dobra i piękna. Jako taki jest przyczyną bytu i doskonałości wszystkich bytów pochodnych.

Byty istniejące na mocy p. różnią się od Absolutu, ponieważ posiadają bytowość, jedność, prawdziwość, dobroć, piękno otrzymane, pochodne, skończone, zależne: „Wszystkie rzeczy są dobre w tej mierze, w jakiej istnieją, lecz wszystkie rzeczy nie są nazwane bytami ze względu na Istnienie Boskie, ale z uwagi na własne istnienie, lecz wszystkie są dobre dobrocią własną” (*S. th.*, I, q. 6, a. 4).

To „uprzączynowane podobieństwo” bytów istniejących na mocy p. w Absolutie – choć niedoskonałe i niekompletne – świadczy o wartości każdego indywidualnego bytu i całej rzeczywistości.

Obecność Absolutu w świecie. Ontyczna więź między bytami istniejącymi na mocy *p.* a Absolutem ujawnia transcendencję bytową i poznawczą Absolutu, a równocześnie jego obecność we wszystkim, co ma bytowość przez niego udzieloną. Można więc wskazać na transcendencję i immanencję Absolutu wobec rzeczy i osób. Transcendencja wyraża się w radykalnie różnej strukturze bytowej Absolutu w stosunku do struktury bytów od niego pochodnych. Absolut jako czysty akt, pełnia doskonałości jest absolutnie prosty, nie ma w nim żadnej potencjalności, a więc żadnej zmiany. Jest duchem wiecznym i niezmiennym, jest absolutną jednością. Jako taki nie może być elementem żadnej całości. Byty pochodne natomiast są złożone z czynników różnych ontycznie, mających się do siebie jak możność do aktu. Są zmienne, realizują swoje możliwości, zmierzając do pełni swojej natury.

Immanencja Absolutu w świecie przejawia się natomiast w tym, że byty istniejące przez *p.* w Absolutcie są ukonstytuowane przez jego przyczynowe działanie – sprawcze, wzorcze i celowe („Bóg istnieje we wszystkich rzeczach, nie jako coś należącego do rzeczy, lecz jako jej przyczyna, której nigdy nie brak w skutku działania” – *C. G.*, lib. I, cap. 15). Absolut nieustannie daje byt, określa formy rzeczy, sprawia dynamizm rzeczywistości. Między Absolutem a bytami niekoniecznymi nie istnieje dystans. Absolut udziela bytu bez jakiegokolwiek pośrednictwa. „Bóg jest cały we wszystkich bytach i w każdym z osobna” (*S. th.*, I, q. 8, a. 2, ad 3). „Bóg jest we wszystkich rzeczach, jednakże nie jako część istoty ani jako przypadłość, ale jako działający jest obecny w tym, co działa. [...]. Skoro zaś Bóg jest ze swej istoty swoim istnieniem, to istnienie stworzone musi być koniecznie Jego własnym skutkiem [...]. Jak długo więc rzecz istnieje, tak długo Bóg musi być w niej obecny, zgodnie ze sposobem w jaki ona ma istnienie. Istnienie zaś jest tym, co najbardziej wewnętrzne w każdej rzeczy i co tkwi we wszystkich najgłębiej, gdyż jest czynnikiem formalnym w stosunku do wszystkiego, co jest w każdej rzeczy [...]. Konieczne jest zatem, by Bóg był obecny w każdej rzeczy i to najgłębiej (intime)” (tamże, a. 1). Absolut, będąc przyczyną formalną, czyli transcendentnym wzorem wszystkich bytów, którego odwzorowaniem jest forma wewnętrzna organizująca konkretną rzecz, jest obecny wewnątrz określonej rzeczy. Jest także racją ukierunkowania działania, czyli racją

dynamizmu bytowego oraz form bytów, które są przedmiotem i celem działań (por. tamże, q. 105, a. 5).

Obecność Absolutu jako celu wszystkich rzeczy polega na tym, że Absolut, dając istnienie i formy rzeczy, czyni to w sposób wolny i bezinteresowny, czyli z własnej woli – z miłości. Jako racja dynamizmu rzeczywistości jest obecny w świecie.

Absolut, nie utożsamiając się ze światem bytów od niego pochodnych, nie będąc przyczyną wewnętrzną materialną ani formalną, jest obecny przez swą realną, konieczną (od strony bytów pochodnych) ontyczną więź. Prawdę o partycypacji bytu w języku religijnym wyraził św. Paweł Apostoł słowami: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 26–28).

FUNKCJE TEORII PARTYCYPACJI W METAFIZYCE REALISTYCZNEJ. P. wskazuje na identyczność („*Ipsum esse subsistens*”) Absolutu Istnienia (Bytu) z Absolutną Doskonałością (jedność, tożsamość, odrębność, prawda, dobro i piękno). Absolut jest Jeden i Jedyny, jest źródłem wszystkich rzeczy. Jest przyczyną wszelkiego bytu. Jest Absolutną Doskonałością – przyczyną ustopniowanych doskonałości wszystkich istniejących bytów.

P. wyjaśnia, że wszystkie istniejące byty niekonieczne pochodzą od Absolutu, czyli wszystko od niego otrzymują – akt istnienia, trwania, określoną treść oraz doskonałości transcendentalne, które przysługują – jak to wyjaśnia teoria analogii bytu – w różnym stopniu wszystkim bytom. Byty pochodne od Absolutu uczestniczą w istnieniu Absolutu, także w jego tożsamości, jedności, odrębności, prawdzie, dobru i pięknie. Absolut – samoistny Byt i samoistna Doskonałość „ubytawia” je, „utreściawia”, „upodmiotawia”, sprawia, że są prawdziwe (inteligibilne), dobre (amabilne) i piękne (por. A. Maryniarczyk, *O przyczynach, p. i analogii*, 94).

P. określa (wyjaśnia) charakter sprawczości Absolutu, a więc wskazuje drogi otrzymywania przez byty pochodne istnienia (bytu) i tego, co z bytem związane, doskonałości transcendentnych: a) każdy byt niekonieczny, przygodny, złożony, zmienny, niemający w sobie racji istnienia otrzymuje istnienie (bytowanie), zaistnienie i trwanie od czystego Istnienia – uczestniczy więc w istnieniu Absolutu jako sprawcy (przyczyna sprawcza); b) każdy byt niekonieczny jest określony treściowo, posiada formę (istotę), jest bytem –

określoną rzeczą, relatywną jednością, jest odrębny od innych bytów. Wszystko to zawdzięcza Absolutowi, który będąc transcendentnym wzorem, stwarza świat jako skończone naśladownictwo własnej istoty, którą poznaje jako dającą się naśladować (na zewnątrz) na wiele sposobów; c) pochodząc od Absolutu jako Intelaktu, każdy byt jest ontycznie prawdziwy, odzwierciedla myśl Absolutu i jako taki jest poznawalny (inteligibilny) przez umysł ludzki (przyczyna wzorcza); d) każdy byt jako pochodzący od woli Absolutu jest przez niego chciany, kochany i jako taki każdy byt jest dobry. Miłość stanowi ostateczną rację pochodzenia świata. Istniejąc i działając każdy byt realizuje wolę Absolutu i spełnia się przez działanie zmierzające ku dobru. Dzięki uczestnictwu w Dobru Najwyższym jest godny pożądania, miłości, jest amabilny dla innego bytu, co stanowi podstawę dynamizmu każdego bytu i całej rzeczywistości (przyczyna celowa).

Byty niekonieczne, skończone, przygodne całą swą bytowość z uposażeniem doskonałościowym otrzymują od Absolutu jako od sprawcy, transcendentnego wzoru i celu. Wszystko więc zawdzięczają Absolutowi i pozostają z Nim w ontycznej łączności i zależności. Byty przygodne wchodzą więc w pewnym sensie w tajemnicę Absolutu.

Teoria p. bytu wskazuje na analogiczną jedność świata rzeczy i osób. Uniwersum bytowe jest zbiorem określonych, uporządkowanych bytów istniejących, posiadających w różnym stopniu istnienie i doskonałości transcendentalne. Byty są powiązane ze sobą relacjami kategorialnymi, a nade wszystko transcendentalną, konieczną relacją z pierwszą i ostateczną przyczyną, czyli są powiązane wspólnym pochodzeniem od Absolutu.

Teoria p., z właściwą sobie perspektywą przyczynowo-analogiczno-transcendentalną, ukazuje analogiczną jedność całej rzeczywistości w wyniku współpartycypowania wszystkiego, co istnieje w jednej zasadzie – Absolucie – jednym źródle istnienia, jednym wzorze transcendentnym oraz jednym celu ostatecznym.

Rzeczywistość stanowi więc wynikającą z partycypowania i więzi ontycznej między Absolutem analogiczną wspólnotę. Absolut jest ontycznie radykalnie odrębny i takim pozostaje przez udzielenie istnienia innym bytom, natomiast byty istniejące na mocy p. w Absolucie są konstytuowane przez ten związek.

Sposób istnienia bytów pochodnych, ich indywidualność, podmiotowość, jednostkowość, różne stopnie jedności dobra, prawdy i piękna sprawiają, że nie zlewają się one monistycznie w „ocean bytu”. Każdy byt pochodny od Absolutu posiada udzielony, darowany mu „na własność” byt i jego uposażenie. Jest to p. jednostkowego bytu w bycie Jednym i Jedynym.

Rzeczywistość jest pluralistyczna. Pluralizm bytowy wskazany przez teorię p., konieczne związanie wszystkiego z Absolutem – nie stanowi izolacjonizmu. Między Absolutem i bytami partycypującymi w Nim zachodzi realna, całkowita (obejmująca cały byt i wszystkie istniejące byty) ontyczna więź i zależność.

C. Fabro, *La nozione metafisica di p. secondo S. Tommaso d'Aquino*, Mi 1939, Tn 1963³; L. B. Geiger, *La p. dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, P 1942, 1953²; A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Bru 1942, 1954²; Krapiec Dz I; C. Fabro, *P. e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Tn 1960; É. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, GC 1960 (*Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1965); H. Berger, *Der Partizipationsgedanke im Metaphysik-Kommentar des Thomas von Aquin*, Vivarium 1 (1963), 115–140; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Lv 1963; Krapiec Dz VII; J. H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, P 1966; Z. J. Zdybicka, *P. bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lb 1972; A. Górniak, *Partycypacja istnienia według Tomasza z Akwinu*, ZNKUL 32 (1989) z. 1–4, 13–27; W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kr 1994, 2005²; P. Moskal, *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: *Wierność rzeczywistości*, Lb 2001, 145–153; A. Maryniarczyk, *O przyczynach, p. i analogii*, Lb 2005; Z. J. Zdybicka, *Analogia i p. w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: *Analogia w filozofii*, Lb 2005, 87–104; J. F. Wippel, *Platonism and Aristotelianism in Aquinas*, *Doctor communis* 59 (2006) z. 1–2, 45–62.

Zofia J. Zdybicka