

POMIĘDZY CZASEM A WIECZNOŚCIĄ. ROBERTA KILWARDBY'EGO KONCEPCJA *AEVUM*

Temat przewodni tegorocznych *Colloquia Mediaevalia* brzmi: „Przemijanie albo przemiana”. Słowo „przemijanie” nieodmiennie wprowadza umysły ludzkie w stan melancholii; wzbudza, jak się wydaje, niemożliwe do zrealizowania pragnienie przekroczenia kondycji ludzkiej. Bytu, który jak wszystkie inne rzeczy należące do tego świata, pojawia się, podlega przemianom i przemija. Każdy chrześcijanin wierzy, iż po śmierci ciała doskonalsza część jego osoby ujrzy Boga — byt istniejący w wiecznym, przepelnionym pięknem „teraz”, którego nie dotyczy ani przemijanie, ani przemiana. Mimo to, od wieków bluźnierczo poszukujemy sposobów na przedłużenie swojej obecności na Ziemi, na przewyciężenie przemijania. Chcemy zwycięsko odeprzeć nieubłagany czas i móc nadal obserwować i odmieniać oblicze naszego świata, gromadzić wiedzę, czy choćby zawsze cieszyć się obecnością naszych najbliższych. Ujmując to bardziej filozoficznie, pociąga nas status bytu, który mimo, że nie przemija, podlega przemianom. Stan pośredni, pomiędzy boskim, wiecznym „teraz” a nieubłaganym czasem. Mówiąc krótko, stan aniołów. Każdy, kto w chociaż niewielkim stopniu zna hierarchię bytów ustaloną przez średniowieczną teologię chrześcijańską wie, że aniołowie zajmują właśnie to miejsce pośrednie. Poznają, działają, przemieszczają się — zatem dotyczy ich zmienność — a jednak nie przemijają.

Skoro aniołowie nie giną, to nie podlegają czasowi; skoro zaś zmieniają się, nie istnieją w boskim „teraz”. Mamy zatem jakieś „pośrodku” — pewną „nieprzemijalność” usytuowaną pomiędzy wiecznością (*aeternitas*) a czasem (*tempus*). Jaka jednak jest ta „nieprzemijalność” — *aevum* teologii średniowiecznej? Czy rzeczywiście warto aniołom zazdrościć tego stanu?

Przeprowadzając powyższe rozumowanie i wyprowadzając zeń wnioski, iż aniołowie muszą bytować „ponad” czasem i „poniżej” boskiej wieczności, odwołujemy się nie tylko do rozważań teologicznych trzynastowiecznych scholastyków, ale również do koncepcji pojawiających się już we wczesnym średniowieczu. Stwierdzenia dotyczące odmienności wymiaru bytowania aniołów odnaleźć można w *Księdze o przyczynach*¹, w *księdze O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity², czy też w rozważaniach św. Augustyna³. Także późniejsi

¹ *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, II, 19, s. 138.

² *Pseudo-Dionizy Areopagita, O imionach Bożych*, Kraków 1932, s. 91.

teologowie często rozprawiali nad naturą *aevum*, próbując ją pojąć i wyjaśnić⁴. Obecnie skupimy się jednak głównie nad trzynastowieczną teologią scholastyczną zwracając szczególną uwagę na ideę *aevum* przedstawioną w napisanej przez angielskiego teologa Roberta Kilwardby'ego kwestii *O naturze anielskiej*⁵. Przyczyną tego wyboru jest ciekawy i nowatorski sposób rozwiązania niektórych problemów związanych z zagadnieniem *aevum* przezeń zaproponowany. Zanim jednak przejdziemy do omawiania jego koncepcji, wspomnieć należy o dwóch innych rozwiązaniach — franciszkanina św. Bonawentury i dominikanina św. Tomasza z Akwinu, których podobnie jak Kilwardby'ego interesowała kwestia różnorodności działań aniołów oraz różne rodzaje trwania im odpowiadające. Kilwardby, mimo iż związany był z nurtem dominikańskim zdaje się rozwiązywać zagadnienie odwołując się raczej do myśli św. Bonawentury a nie do św. Tomasza. Kilwardby poszedł jednak dalej niż Bonawentura, który nie podał rozwiązania wyczerpująco wyjaśniającego wszystkie problemy związane z działaniami i wymiarem bytowania aniołów.

Któż jednak, jak nie św. Tomasz z Akwinu, pierwszy przychodzi na myśl, gdy badamy zagadnienie działań aniołów? Wszakże współcześni obdarzyli go przydomkiem *Doctor angelicus*⁶. Konieczne zatem wydaje się przedstawienie jego koncepcji *aevum* na początku. Zdaniem św. Tomasza *aevum* to „pograniczne wieczności i czasu”⁷ — miejsce lub raczej wymiar bytowania aniołów⁸. Jako „pogranicze” posiada cechy zarówno wieczności jak i czasu. Jak boska wieczność, nieprzemijalność nie ma końca ale posiada początek⁹. Zaś tak, jak w czasie, w *aevum* dokonywać się mogą zmiany. Jest to istotna różnica pomiędzy wiecznością która jest niezmienna, a *aevum*, które takie nie jest. Ponieważ zmiany mogą dotyczyć jedynie bytów złożonych, należy określić jakim bytem jest anioł. Zgodnie ze słowami Tomasza, nie jest on bytem absolutnie prostym, można o nim bowiem orzekać pewne złożenie. Konsekwencją złożenia jest zaś potencjalność zmiany która może być zaktualizowana. Zmiana w aniele dotyczyć może poznania, wyboru, uczuć, a szczególnie miejsca¹⁰. Wyjaśnić tutaj należy, iż przebywanie anioła w określonym miejscu Akwinata definiował jako *przyłożenie siły anielskiej do jakiegoś miejsca — w jakkolwiek sposób*¹¹. Działanie takie nie jest oczywiście oddziaływaniem materii na materię — tak, jak się dzieje, kiedy jakaś rzecz materialna styka się z inną rzeczą materialną — jako że anioł, według Tomasza, nie

³ Zob. np.: St. Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus, 72, CCSL 44A, s. 208 (8–10).

⁴ Zob. J. van Dyk, Man, Angels, and Time in Late Medieval Commentaries on Distinctions 1 and 2 of Book II of the 'Sentences' of Peter Lombard, Actes du 7^e Congres International du S.I.E.P.M., 1982, s. 921–923.

⁵ Robert Kilwardby, O naturze anielskiej, przeł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, w: Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII w., pr. zb. pod red. K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 146–158.

⁶ M. Olszewski, J. Ruszczyński, Tomasz z Akwinu, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 180.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, Suma Filozoficzna, Kraków 1930–1935, t. 1, s. 152.

⁸ Tamże.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna, Londyn 1975, t. 1, s. 175.

¹⁰ Tamże, s. 179.

¹¹ Tamże, s. 156.

jest materialny. Działanie anioła zatem dokonuje się poprzez jego pragnienia czy też myśli¹². Jednakże, gdy anioł oddaje się kontemplacji Boga, lub też zwraca się ku własnemu wnętrzu nie podlega zmianie, bowiem w obu przypadkach kieruje się ku zmiennym naturom. Inaczej jest, kiedy anioł „przykłada swoją siłę” do naszego zmiennego świata, np. działa w różnych miejscach, lub roztacza nad kimś opiekę. Wówczas mamy do czynienia z ruchem. Ruchy anioła są dwojakiego rodzaju: 1) ciągły, kiedy anioł stopniowo przenosi swoją siłę — a co za tym idzie — swoją „obecność” z danego punktu do innego, pokonując wszystkie etapy pośrednie; 2) nieciągły, gdy anioł przenosi się niejako skokowo z punktu początkowego do końcowego, pomijając wszystkie punkty pomiędzy nimi. Skoro jednak mówimy o dwóch rodzajach ruchu, konsekwentnie musimy także powiedzieć o dwóch rodzajach czasu. Czas bowiem, dla św. Tomasza *to liczba ruchu*¹³, to oznaczanie wielu różnych „teraz” istniejących po sobie w relacji logicznego następstwa wcześniej — później. Czas składa się z nieskończenie wielu kolejno istniejących chwil, przechodzenie od jednej do drugiej oznacza ruch, wyznacza koniec jednego etapu i początek następnego. Jest to oczywiście nawiązanie do arystotelesowskiej koncepcji czasu, zgodnie z którą *czas nie istnieje bez zmiany*¹⁴ i *nie jest ruchem lecz ilościową stroną ruchu*¹⁵. Zatem musimy zgodzić się, że anioła dotyczy czas. Akwinata napisał, że: *ruch anioła odbywa się w czasie ciągłym, jeżeli jego ruch jest ciągły; w czasie nieciągłym, jeśli jego ruch jest nieciągły [...] ciągłość przeciw czasu — jak uczy Filozof — opiera się o ciągłość ruchu*¹⁶. Tomasz, co prawda zastrzegł, iż *ów czas, ciągły czy nieciągły nie jest ten sam, co czas, który mierzy ruch nieba i którym są mierzone wszystkie rzeczy cielesne, mające zmienność zależną od ruchu nieba*¹⁷, jako że zależy on od woli anioła. Okazuje się zatem, że aniołowi przysługują jednocześnie dwa rodzaje trwania: może on być w czasie, w pewnym sensie podobnym do naszego, ale też jako inteligencja poznająca Boga może pozostawać w posiadającej początek odmianie wieczności¹⁸. Mimo że Tomasz wyraźnie wydzielał *aevum*, jako wymiar inny od *aeternitas* oraz *tempus*, charakterystyka aniołów i ich działań wskazuje jasno, iż nieprzemijalność, która im przysługuje, ma wiele wspólnego z czasem.

Św. Bonawentura postrzegał naturę „nieprzemijalności” w zbliżony sposób. W swoim komentarzu do II księgi *Sentencji* zaproponował jednak, żeby miarę (czyli wymiar bytowania) aniołów określać mianem *aeviternitas*, bowiem termin *aevum* zastrzegł dla określenia miary istnienia substancji duchowej¹⁹. *Aevum*,

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, jw., t. 4, s. 156–157.

¹³ Tamże, t. 1, s. 168.

¹⁴ Arystoteles, *Fizyka*, 218b, ks. IV, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 2, Warszawa 1990, s. 105.

¹⁵ Tamże, 219b, s. 107.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, jw., t. 4, s. 161–170.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ „[...] ze względu zaś na chwałę: ogląd Boga, duchy te mają udział w wieczności”. — Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, jw., t. 1, s. 180.

¹⁹ „[Q]uoniam aeternitas proprie accipitur pro increato, et aevum frequenter accipitur pro tempore, ideo proprio nomine potest aeviternitas appellari. [...] Aevum enim solius esse incommutabilis est mensura” — Bonawentura, *In Sent. II, d. 2, p. 1, art. 1, q. 1* [Utrum spiritualia habeant propriam mensuram], w: *Opera Omnia*, t. 2, 1885, s. 57.

zdaniem Bonawentury, nie dopuszcza żadnego rodzaju zmiany²⁰, natomiast w poruszeniach (*affectiones*) aniołów zachodzi zmiana. Z drugiej strony, anioł zwracając się ku Bogu wynosi się ponad czas: zatem to zwrócenie i to, co podczas niego zyskuje jest ponad czasem i miarą wyższą od czasu powinno być mierzone; lecz anioł wówczas coś poznaje i może przestać to poznawać, zatem przynajmniej tego [działania] nie można mierzyć *aevum*²¹. Nie pozostaje zatem nic innego, jak przyjąć jakąś inną miarę różną zarówno od *aevum*, jak i od czasu. Taką miarą jest właśnie wprowadzona przez św. Bonawenturę *aeviternitas*.

W innym miejscu jego komentarza do *Sentencji* czytamy jednak, iż *aeviternitas* nie jest miarą zmian poruszeń²². Czym zatem jest? Niestety w przywołanym tutaj tekście Bonawentury nie odnajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Możemy się jedynie domyślać, że *aeviternitas*, mimo że nie może służyć do „odmierzania”, jest wymiarem w pewien sposób analogicznym do czasu. Wymiarem, w którym niejako przebywają substancje czyste, tak jak my przebywamy w czasie wraz z całym światem podksiężycowym. Takie pojmowanie *aeviternitas* sugeruje chociażby następujący fragment, wskazujący na obecność swego rodzaju następstwa w obrębie tego wymiaru: *Należy bowiem powiedzieć, iż następstwo przyjmuje się nie ze względu na osiągnięcie czegoś nowego, lecz ze względu na ciągle utrzymywanie tego, co wcześniej dane, tak jak oczekuje się nie aby osiągnąć coś nowego, lecz by utrzymać to, co się wcześniej posiadało*²³.

Powróćmy jednak na chwilę do przytoczonego wyżej fragmentu komentarza Bonawentury: *anioł, zwracając się ku Bogu, wynosi się ponad czas*²⁴. Możliwe teraz zastanowić się, gdzie anioł przebywa, kiedy nie zwraca się ku Bogu? Przytoczona wypowiedź — jak się wydaje — wskazuje, że anioł przebywa wtedy w czasie. Zatem podsumowując, według Bonawentury aniołom przysługują jakby trzy różne wymiary: czas ziemski (*tempus*) — który, jak możemy się domyślać, odnosi się do działań anioła w świecie podksiężycowym; *aeviternitas* — wymiar analogiczny do czasu w którym odnajdziemy swoistą formę relacji 'przedtem'-'potem'; oraz *aevum* — miarę istnienia bytów istniejących w *aeviternum* odnoszącą się jedynie do ich substancji²⁵.

Do koncepcji tej wydaje się nawiązywać inny myśliciel trzynastowieczny, arcybiskup Canterbury Robert Kilwardby. W napisanym przezeń dziełku *O naturze*

²⁰ L. Cova, *Tempus non erit amplius: Moto e temporalità nei corpi gloriosi secondo Bonaventura*, w: *Tempus Aevum Aeternitas, La Concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, pr. zb. pod red. G. Alliney, L. Cova, 2000, s. 47.

²¹ „Item, Angelus cum convertitur ad Deum, elevatur supra tempus: ergo illa conversio, et illud quod in illa conversione accipit, supra tempus est; et mensura supra tempus debet mensurari; sed Angelus ibi aliqui cognoscit quod potest desinere cogitare: saltem ergo illud non potest mensurari aevo [...]” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., p. 1, art. 2, q. 2, pro parte affirm. 3 et 4, t. 2, s. 66.

²² „Nunc autem planum est, quod illa mensura, quae dicitur aeviternitas, variationem affectionum non mensurat” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., d. 2, p. 1, art. 1, q. 1, s. 57.

²³ „Quod obiicitur de expectatione, dicendum, quod, sicut est successio non per novi acquisitionem, sed per prius dati continuationem, ita etiam est exspectatio non novi habendi, sed continuationis prius habiti [...]” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., d. 2, p. 1, art. 1, q. 3 ad 7, t. 2, s. 63.

²⁴ Por. przypis 21 powyżej.

²⁵ „Et ideo sicut unitas temporis conformatur materiae, sic unitas aevi conformatur formae, non inquam formae, in quantum haec vel illa, sed in quantum immutabilis” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., d. 2, p. 1, art. 1, q. 2, resp., t. 2, s. 60.

anielskiej odnaleźć można interesującą i — jak mamy nadzieję wykazać — oryginalną koncepcję *aevum*. Polemizuje on tutaj z tomaszowym rozwiązaniem problemu przebywania anioła w czasie oraz różnych sposobów jego działania. Kilwardby jednocześnie przyjmuje zbliżone do bonawenturiańskiego rozumienie *aevum*. Według niego bowiem *nieprzemijalność oznacza miarę trwałego bytowania rzeczy wiecznotrwałych*²⁶. Przy czym przez „wiecznotrwałe” rozumie *te byty, które mają początek, lecz nie mają końca*²⁷. Inaczej jednak niż Bonawentura, Kilwardby nie wyróżnia żadnego analogicznego do czasu wymiaru bytowania aniołów, który byłby odmienny od *aevum*²⁸. Powstaje zatem trudność dotycząca możliwości i wymiaru dla ich działań. Czas wszakże *nie może być miarą bytów duchowych, tak jak nieprzemijalność. Byt bowiem [...] albo daje się zmieniać i jest zmienny, a wtedy jego miarą jest czas, albo jest niezmienny i jego miarą jest nieprzemijalność*²⁹.

Robert Kilwardby wspomina w omawianym tutaj dziele o dwóch rodzajach działań aniołów: wiecznotrwałym i przemijającym. Zastrzega jednak, że nie rozważa „czystego ducha” ze względu na jego byt substancjalny, ale tylko ze względu na jego działania³⁰. Dalej, podobnie jak św. Tomasz, rozróżnia wiecznotrwałe działania anioła, takie jak na przykład kontemplacja Boga oraz działania *rozważane ze względu na okoliczności*³¹, które mogą nasilać się lub słabnąć. Skoro jednak nasz autor dopuszcza zmienność w działaniach anielskich, to konsekwentnie przyzwolić musi na zmienność samych aniołów. Czyżby nie zauważał tej trudności?

Co więcej, Kilwardby pisze wprost: *Jeżeli zaś rozważamy przemijające działanie ducha, jest ono albo natychmiastowe [...] i wówczas można powiedzieć, że zachodzi w czasie na pierwszy lub drugi sposób bytowania w czasie, albo owo działanie jest sukcesywne, np. kiedy [anioł] jest posłany do wykonania czegoś i tego rodzaju działania są działaniami w czasie we właściwym znaczeniu*³². Wspomniane w tym fragmencie „sposoby bytowania w czasie” to odpowiednio: 1. bytowanie w niepodzielnej części czasu; 2. nieciągłe zmiany zachodzące w rzeczach w różnych chwilach czasu; 3. bytowanie w czasie w związku z następstwem czasowym, tak jak ruch ciągle zachodzący w czasie³³. Przy czym warto zauważyć, iż Kilwardby, inaczej niż Tomasz z Akwinu, tylko ten ostatni „sposób bytowania w czasie” nazywa właściwym.

Zaskakujący jest tutaj fakt, iż autor traktatu *O naturze anielskiej* nie uważa za błąd logiczny twierdzenia, że *działanie aniołów albo jest działaniem wewnętrznym, w którym [...] nie ma żadnej przemiany [...]; albo ich działanie jest zewnętrzne i wtedy odbywa się w czasie*³⁴. Przyjmuje zatem, że anioł — powiedzmy — zaznacza swoją obecność jednocześnie w *aevum* i w czasowości. Jak jednakże można

²⁶ R. Kilwardby, *O naturze anielskiej*, jw., s. 148.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, s. 149.

³⁰ Tamże, s. 153.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 154.

³³ Tamże, s. 153.

³⁴ Tamże, s. 155.

pogodzić „nieprzemijalność” ze związanym ściśle z czasem przemijaniem? Wszak *aevum* nie jest, jak twierdził Kilwardby, żadną formą czasu.

W tym stwierdzeniu właśnie zawarty jest klucz do rozwiązania problemu. *Aevum* jest tylko w jednym aspekcie podobne do czasu, gdyż może być nazwane „miarą” bytów. Poza tym nie ma żadnej innej analogii. *Nieprzemijalność* bowiem — pisze Kilwardby — *jako miara odnosi się do ilości siły, a nie do ilości słabości* [...], *niezmienna trwałość, która cechuje byty wiecznotrwale jest skutkiem wpływu jakiejś ogromnej siły albo jest im nadana w czasie stwarzania. Siła ta mierzona jest za pomocą nieprzemijalności. Jeżeli jest to prawdą, wówczas oczywiście staje się do jakiego rodzaju bytów należy zaliczyć nieprzemijalność, gdyż nie należy ona do rodzaju ilości lecz do jakości. Ta bowiem niezmienna trwałość jest jakością tego, co jest wiecznotrwale*³⁵.

Jak widzimy, Kilwardby zalicza *aevum* do kategorii jakości, nieprzemijalność nie jest „miejscem” czy też „wymiarom czasowym” duchów czystych, lecz ich przypadłością, a ściślej mówiąc atrybutem. Fragmenty, w których Kilwardby definiuje „nieprzemijalność” potwierdzają takie jej rozumienie. Czytamy bowiem: *nieprzemijalność ze względu na swoją istotę i sama w sobie jest jedna, ze względu zaś na istnienie, które ma w wielu przedmiotach, nie jest jedna*³⁶, i dalej: we wszystkich bytach nieprzemijalnych jest jedna nieprzemijalność; jednakże należy zwrócić uwagę na konieczność podziału: bowiem [*nieprzemijalność*] albo jest rozważana sama w sobie i wówczas jest jednym (i jest tym, co należy do jednego rodzaju bytów), albo ze względu na odniesienie do tego, co w niej istnieje, i wtedy istnieje na wiele sposobów (tak, jak wiele jest tych bytów) i jest jednym tak, jak one³⁷.

Nie czas tutaj rozważać, czy mamy do czynienia z realizmem skrajnym czy umiarkowanym, chociaż omawiany tekst wskazuje raczej na tę drugą koncepcję ontologiczną. Pewne jest jednak, że Kilwardby pojmuje *aevum* nie jak przypadłość lecz raczej jako szczególny atrybut realizujący się w wielu jednostkach i pozwalający wyróżnić te jednostki spośród innych bytów stworzonych: [...] *wszystkie rzeczy — czytamy — istniejące w nieprzemijalności są jednym ze względu na jeden rodzaj* [do którego należą], *i ze względu na jedną substancję, a jedność owa jest jednością analogiczną*³⁸.

Co istotne, uznanie „nieprzemijalności” za swoisty atrybut substancji anielskich pozwala uniknąć paradoksów wynikających z pomieszania wymiarów czasowych: czasu odnoszącego się do zmienności i ruchu, oraz „nieprzemijalności”, która z definicji nie dopuszcza zmienności. Nieprzemijalność, wyjaśniał Kilwardby, *jeżeli rozważamy ją samą w sobie, nie ma „wcześniej” i „później”, ponieważ jest ona bytem niezmiennym. Jeżeli zaś rozważamy ją ze względu na to, czego jest miarą, wówczas albo rozważamy ją w odniesieniu do odrębnych jednostek i wtedy w nieprzemijalności nie ma czegoś wcześniejszego ani późniejszego, ponieważ każda istniejąca rzecz jest niezmienna, albo rozważamy ją równocześnie w od-*

³⁵ Tamże, s. 149.

³⁶ Tamże, s. 157.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

*niesieniu do wszystkich istniejących rzeczy; a ponieważ pewne z nich są wcześniej-
sze, inne późniejsze, to i takiej nieprzemijalności dotyczą pojęcia „wcześniej”
i „później”, jednakże nie ze względu na nią samą, lecz ze względu na istniejące
w niej jednostki ujmowane łącznie, co oznacza, że [„wcześniej” i „później”] dotyczy
nieprzemijalności jedynie przypadłościowo³⁹. Aevum staje się tutaj ostatecznie, jak
widać, atrybutem substancji czystych zapewniającym, z jednej strony, substancjalną
niezmiennność, z drugiej strony dopuszczającym działanie w czasie. Nie jest
natomiast, należy to powtórzyć, wymiarem czasowym⁴⁰. Wyjaśnienie natury aevum
Roberta Kilwardby’ego jest zatem bardziej przemyślane i spójne logicznie niż
przedstawione powyżej rozwiązania św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury.*

Być może z tego samego powodu, tworzący nieco później Idzi z Rzymu
adaptuje — jak się wydaje — koncepcję Kilwardby’ego uściślając i dookreślając
kwestię działań anielskich. Idzi Rzymianin, tak jak tego poprzednicy, stwierdza, że
„nieprzemijalność” jest miarą tak substancji anielskich, jak i pewnych ich działań.
*Inteligencja — czytamy — ze względu na substancję i działanie jest mierzona za
pomocą aeternitas, to jest — aevum; nie żeby którekolwiek działanie inteligencji
było mierzone aevum, ale dlatego, że ma określone działania, które są mierzone
przez aevum, bowiem jeśli mówi się o jej działaniu przekraczającym jej naturę,
jakim jest oglądanie istoty boskiej, to oczywiście, że w tego rodzaju działaniu nie ma
następstwa. Lecz poza takim, przekraczającym naturę działaniem, inteligencji
przysługuje wynikające z jej natury działanie, które to mierzy się aevum. Intelligen-
cja zatem zawsze poznaje siebie samą i nigdy nie zaprzestaje tego poznania, takie
poznania nie podpada pod czas i ani pod następstwo⁴¹.*

Wydaje się, że zaprezentowana powyżej propozycja Kilwardby’ego stanowiła
inspirację dla wyjaśnień Idziego z Rzymu odnoszących się do pozostałych działań
aniołów, to znaczy do ich ingerencji w świat podksiężycowy. Wobec tych działań
bowiem pojawia się problem zmienności i czasu. Dla Idziego nie stanowiło to
jednak trudności, gdyż każdy anioł — jego zdaniem — jest doskonale autonomiczny
w swoim działaniu, ponieważ w każdym aniele zawiera się charakterystyczny
dla niego czas, którym odmierza swoje działania⁴². Czas ten, określanany przez
Idziego jako *tempus discretum*, nie jest więc — jak czas w świecie podksiężycowym —
miarą obiektywną i zewnętrzną, lecz miarą subiektywną i wewnętrzną. Subiektywność
czasu anielskiego oznacza, że każdy anioł jest podmiotem sobie
właściwego czasu i można wskazać tyle „czasów dyskretnych” ile jest aniołów⁴³.
Czas, który mierzy działania jednego [anioła] — czytamy — nie mierzy działań

³⁹ Tamże, s. 157–158.

⁴⁰ Potwierdza to także następujący fragment: „nieprzemijalność [...] [jest] jedna ze względu na analogię i rodzaj a nie numerycznie”, zob. Robert Kilwardby, s. 157.

⁴¹ „[I]ntelligentia secundum substantiam et operationem mensuratur aeternitati, id est aevo, non quod quaelibet operatio aevo mensuretur, sed quod habet aliquam operationem quae aevo mensuratur. Nam, si loquimur de operatione eius supernaturali cuiusmodi est visio divinae essentiae, certum est quod in tali operatione non cadit successio. Sed praeter talem operationem supernaturalem est dare intelligentiae operationem naturalem quae mensuratur aevo. Nam cum intelligentia semper intelligat seipsam et numquam ab hoc intelligere decidat, tale intelligere non cadit sub tempore et ibi non cadit successio” — Aegidius Romanus, De mensura angelorum, q. XI, Venetiis 1503, 64ra-rb.

⁴² „[I]n quolibet angelo est tempus quo mensuratur suae operationes” — Tamże, q. VIII, 66va.

⁴³ Zob. T. Suárez-Nami, Conoscenza e tempo: La Simultaneità del conoscere angelico in Egidio Romano, w: *Tempus Aevum Aeternitas*, jw., s. 85.

*innego, lecz jak każdy anioł posiada swoje aevum, które mierzy jego istnienie, tak w każdym aniele jest czas, którym mierzą się jego działania*⁴⁴. Co więcej aniołowie, zdaniem Idziego, mają możliwość sterowania tym czasem, co sugeruje następujące zdanie: *Anioł tak długo poświęca się jednemu poznaniu, jak długo mu się to podoba*⁴⁵. Jedynym wszakże działaniem przysługującym aniołowi, jako substancji całkowicie duchowej, jest poznawanie. Ruch zatem oraz działanie bytu anielskiego rozumieć należy jedynie w odniesieniu do poruszeń jego woli czy intelektu⁴⁶.

Odróżnienie natury nieprzemijalności od natury czasu nie jest nowatorską propozycją ani Roberta Kilwardby'ego ani też Idziego Rzymianina. Także Tomasz z Akwinu nie był pierwszym, który zwracał uwagę na swoistość wymiaru, w którym bytują aniołowie. Wskazywał wyraźnie, iż czas odmierzający działania aniołów nie jest tym samym, co nasz. Mówił również, że „czas aniołów” jest zależny tylko od ich woli. Nie udało mu się jednak ostatecznie uniknąć niejasności co do relacji pomiędzy *aevum* a *tempus*. Trudności tych nie udało się również rozwiązać Bonawenturze, choć — jak się wydaje — wyróżnienie dwóch, niejako paralelnych wymiarów istnienia anioła: *aevum* i *aeviternitas* mogło stanowić inspirację dla Kilwardby'ego. Dopiero koncepcja tego ostatniego jest logicznie ścisła i spójna. Uznając *aevum* za atrybut anioła unika on wielu trudności wynikających z traktowania „nieprzemijalności” jako pewnej obiektywnej rzeczywistości zawieszanej pomiędzy *aeternitas* i *tempus*. Tym samym udało mu się nie „rozciągając” anioła pomiędzy *aevum* i *tempus*, mówić bez logicznej sprzeczności o czasie jego działań. Dzięki przyjęciu takiego rozwiązania Idzi Rzymianin mógł uznać czas aniołów za subiektywny i pozwolić im na sterowanie czasem wedle woli i potrzeb.

Pomyślmy, jak komfortową mielibyśmy sytuację, jeśliby pozwolono nam tak wpływać na bieg czasu. Jak dużo można by zdziałać, gdyby — jak aniołom — czas upływał nam tylko wtedy, kiedy coś robimy, a zatrzymywał się wówczas, gdy odpoczywamy? Stan godny pozazdroszczenia, nieprawdaż? Pamiętajmy jednak, że każdy z ludzi, wedle wiary i teologii chrześcijańskiej, jest w swej istocie substancją duchową. Być może więc naszym przeznaczeniem jest również pewna „nieprzemijalność”.

BETWEEN TIME AND ETERNITY. ROBERT KILWARDBY'S CONCEPT OF AEVUM.

SUMMARY

The thought of Robert Kilwardby is still little known to Polish readers, whereas it gains great popularity and interest among historians of medieval philosophy in the world. He is thought to have been one of the most creative and important thinkers of the 13th century. That

⁴⁴ „Ideo tempus quod mensurat operationes unius non mensurat operationes alterius, sed, sicut quilibet angelus habet suum aevum quod mensurat suum esse, ita in quolibet angelo est tempus quod mensurat suae operationes” — Aegidius Romanus, jw., 66va.

⁴⁵ „Angelus tamdiu stat in una intellectione quamdiu sibi placet” — tamże, q. VIII. 65rb.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, jw., t. 5, s. 66.

is why his reflections on the concept of time, eternity and *aevum* come under the focus of this paper, especially that this particular issue was widely discussed in the Middle Ages. The paper analyses Kilwardby's understanding of the term *aevum* on the background of the views of Thomas Aquinas and Bonaventure, and shows the similarities between the doctrine of Kilwardby and Giles of Rome. It also delineates the basic differences between the presented conceptions. It demonstrates that even though Kilwardby was not the first to address the difficult issue of the dimension of angels' existence and action, he was undoubtedly the first to explain it in a clear and coherent way. Although Kilwardby was a Dominican his ideas were closer to Franciscan philosophical tradition and this had an impact on his concept of *aevum*. He was critical of St. Thomas and disagreed with him over many philosophical and theological issues. The concept of *aevum* was one of them. The paper touches upon the main problems which gave rise to particular solutions and shows the strength of Kilwardby's position that enabled him to avoid logical contradictions. Moreover, his understanding of *aevum* as an attribute and not as a kind of time dimension was highly original and innovative at that time. It probably created an opportunity for Giles of Rome to present his ideas of *tempus discretum* as an individual and inner measure of time.