

ROCZNIK TOMISTYCZNY
1 (2012)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
1 (2012)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHE JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY

1 (2012)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzuski (sekretarz / secretary), Maciej Ślećki, Magdalena Płotka, Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL: Stanisław Wielgus, Tomasz Stępień, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Tadeusz Klimski, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Wojciech Falkowski, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień

Marie-Dominique Goutierre

Andrej Slodička

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Magdalena Płotka (łacina, angielski), Maciej Igielski (polski), Monika Slodičkowá (słowacki), Michał Zembrzuski (łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

ISSN 2300-1976

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)
Warszawa 2012

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów

POLSKA

Druk i dystrybucja:

*Wydawnictwo
von Gorowiecky*

Spis treści

Od Redakcji.....	9
Artur Andrzejuk	
Czym jest tomizm?.....	11
Mieczysław Gogacz	
Metafizyka św. Tomasza (specyfika głównych zagadnień).....	19

Rozprawy i artykuły

Paul J. Cornish	
A Case against State Sovereignty from the Natural Law Tradition.....	33
Anton Adam	
Milost' v teologii Wincentego Granata w kontekście filozofie Tomáša Akvinského.....	49
Michał Zembrzuski	
Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	65
Izabella Andrzejuk	
Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu.....	85
Dorota Zapisek	
Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	109
Artur Andrzejuk	
Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu.....	123
Anna Kazimierczak-Kucharska	
Naturalne poznawanie aniołów konsekwencją ich ontycznej struktury – zarys ujęcia Tomasza z Akwinu.....	149
Magdalena Płotka	
Praktyczystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna).....	161
Andrzej Marek Nowik	
Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów.....	173
Adam Górniaik	
Koncepcja transcendentaliów a teoria teologii według Tomasza z Akwinu.....	183

Edycje

Paulina Brodzik, Michał Poręcki, Jurata Serafińska, Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska, Magdalena Płotka	
Edycja fragmentu komentarza do <i>Etyki nikomachejskiej</i> (BJ 741) Pawła z Worczyna	
.....	203

Paulus de Worczyń	
Quaestiones in libros Ethicae nicomacheae Aristotelis (BJ 741, f. 52v-54r)	207

Tłumaczenia

Étienne Gilson	
Badania historyczne i przyszłość scholastyki (tłum. Michał Zembrzuski)	219
Kinga Górką	
Problematyka cielesności demonów w <i>De malo</i> (q. 16, a. I) św. Tomasza z Akwinu	227
Tomasz z Akwinu	
Kwestie dyskutowane o zлу (Quaestiones disputatae de malo, q. 16, a. I)	229
Michał Zembrzuski	
Analiza problematyki filozoficznej zawartej w Kwidlibecie Tomasza z Akwinu: „Czy anioł jest substancialnie złożony z istoty i istnienia?”	249
Tomasz z Akwinu	
Kwidlibet (Quaestiones quodlibetales, II, q. 2, a. I)	255

Sprawozdania i recenzje

Michał Zembrzuski	
Recenzja: M. Mróz, <i>Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o zlu moralnym i wadach głównych</i> , Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK, ss. 627	261
Dawid Lipski	
Tomizm na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym	267
Magdalena Płotka, Michał Zembrzuski	
Sprawozdanie z Konferencji Naukowej: „Jak uprawiać i pisać historię filozofii; jak jej nauczać?”	271
Izabella Andrzejuk	
Sprawozdanie z uroczystego wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza	277
Nota o Autorach	283

Table of contents

Editorial.....	9
Artur Andrzejuk	
What is the Thomism?.....	11
Mieczysław Gogacz	
Metaphysics of Saint Thomas (the specificity of the main problems).....	19

Dissertations and articles

Paul J. Cornish	
A case against state sovereignty from the natural law tradition.....	33
Anton Adam	
Grace in Vincent Granat's theology in the context of the philosophy of St. Thomas Aquinas.....	49
Michał Zembrzuski	
Passive intellect and potential intellect according to St. Thomas Aquinas.....	65
Izabella Andrzejuk	
The complementarity of wisdom and prudence in human action. Thomas's Aquinas account.....	85
Dorota Zapisek	
A place of will in the problem of human action in Thomas's Aquinas view.....	109
Artur Andrzejuk	
Specific character of the sphere of affection in Thomas's Aquinas account.....	123
Anna Kazimierczak-Kucharska	
Angel natural cognition as a consequence of their ontological structure – Thomas's Aquinas account.....	149
Magdalena Płotka.	
Practicist concept of philosophical anthropology of Paul of Worczin as a foundation of natural law theory.....	161
Andrzej Marek Nowik	
Thomistic account of methodology of history of philosophy.....	173
Adam Górnjak	
The concept of transcendentals and the theory of theology by Thomas Aquinas.....	183

Editions

Paulina Brodzik, Michał Poręcki, Jurata Serafińska, Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska, Magdalena Płotka	
The edition of the fragment of the commentary on Paul's of Worczin Nicomachean Ethics (BJ 741).....	203

Paulus de Worczyń	
<i>Quaestiones in libros Ethicae nicomacheae Aristotelis</i> (BJ 741), f. 52v-54r.....	207

Translations

Étienne Gilson	
Historical research and the future of scholasticism.....	219
Kinga Górká	
The issue of devils corporality in <i>De malo</i> (q. 16, a. I) St. Thomas Aquinas.....	227
Thomas Aquinas	
<i>On Evil (Quaestiones disputatae de malo</i> , q. 16, a. I).....	229
Michał Zembrzuski	
Analysis of the philosophical issues contained in Thomas Aquinas <i>Quaestiones quodlibetales</i> . Is an angel substantially composed of essence and existence?.....	249
Thomas Aquinas	
<i>Quodlibetale (Quaestiones quodlibetales</i> , II, q. 2, a. I).....	255

Reports and reviews

Michał Zembrzuski	
Recenzja: M. Mróz, <i>Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o zлу moralnym i wadach głównych (The Mystery of Human Iniquity. The Topicality of St. Thomas Aquinas's Teachings on Moral Evil and Capital Vices)</i> , Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK, pp. 627.....	261
Dawid Lipski	
Thomism at the 9 th Polish Congress of Philosophy.....	267
Magdalena Płotka, Michał Zembrzuski	
Report on the conference "How to do the history of philosophy? How to teach it?".....	271
Izabella Andrzejuk	
The report of the ceremony of Professor Mieczysław Gogacz award.....	277
Note about authors.....	283

Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: intelekt bierny, intelekt możliwościowy, perypatetycka tradycja epistemologiczna, Tomasz z Akwinu

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytania dotyczące zagadnienia intelektu w poglądach św. Tomasza z Akwinu. Pierwsze z pytań dotyczy ustalenia, czy jest jakąś różnicą w użyciu terminów oraz w działaniu intelektu możliwościowego i biernego. Drugim, ważnym zagadnieniem jest pytanie, czy można intelekt możliwościowy nazwać intelektem bierzym i czy istnieją w historii filozofii zagadnienia, twierdzenia czy poglądy, które pozwoliłyby oddzielić intelekt możliwościowy od biernego. Problemu nie stanowi tutaj „bierność” intelektu możliwościowego, który właściwie w swojej naturze i akcie pozostaje względem swojego przedmiotu w stanie możliwości (*in potentia*). Przedmiotem analiz pozostanie techniczne określenie *intellectus passivus* oraz wynikające z posługiwania się takim terminem konsekwencje filozoficzne.

We współczesnych pracach filozoficznych, jeśli znajdują się interesujące nas określenia (intelekt możliwościowy i bierny), to są dowolnie zastępowane. Dotyczy to nie tylko prac wprost nawiązujących do refleksji Tomasza z Akwinu, ale również różnych podręczników z antropologii filozoficznej. Zazwyczaj spowodowane jest to nieuwzględnianiem perspektywy historycznej, a baniem pod uwagę jedynie perspektywy systematycznej.

Niejednokrotnie przyjmując za cel racje pro-pedeutyczne i chcąc wyjaśnienia problemów metafizyki, dla ułatwienia wprowadza się zamiennie te terminy, aby łatwiejsze było zrozumienie zagadnienia możliwości. Jednakże M. Gogacz w swojej książce pt. *Obrona intelektu* wskazuje, że kwestia intelektu czynnego i bierności intelektu możliwościowego wiązała się z problematycznością odczytania aristotelesowskiego traktatu *O duszy*.

Wiemy, że filozofowie tradycji arystotelesowskiej przyjmowali w człowieku istnienie faktycznie jednego intelektu. Dla jednych był to intelekt o czynnej roli poznawczej, dla innych był to intelekt bierny. Aby uniknąć uzależnienia przedmiotu poznania od intelektu, filozofowie ci usuwali intelekt, jako źródło poznania, poza człowieka i wtedy dusza biernie przyjmowała udzielane jej formy poznawcze, albo przypisywali intelektowi funkcje bierne, lecz wtedy czynności poznawania wiążąły z Bogiem, udzielającym intelektowi gotowych pojęć. Najczęściej jednak Bóg spełniał rolę intelektu czynnego, oświetlając rzeczy tak, by ludzki intelekt bierny mógł w rzeczy dostrzec treści ogólne. Okazuje się więc, że sprawa dwu intelektów nie była prosta i że zrozumienie Arystotelesa nie przychodziło łatwo. Należy zapytać dlaczego tak było?

Na historyczność tego problemu, a także na wyróżnienie intelektu możliwościowego wskazują É. Gilson i S. Świeżawski. Pierwszy z nich w dziele pt. *Tomizm* stwierdza przynależność intelektu biernego do zmysłowego porządku poznania i wskazuje na rozum szczególowy (władzę myślenia), która nie jest identyczna z intelektem możliwościowym, co więcej, jest władzą zniszczalną i powinna być określona właśnie jako intelekt bierny². Jednocześnie wskazuje na źródło pojawienia się problematyki intelektu biernego. Jego zdaniem źródłem tym jest *Liber de anima* Awienny. Jest to jednak co najmniej wątpliwa sugestia, bowiem w dziele tym nie pada ani razu określenie *intellectus passivus*.

S. Świeżawski we *Wstępie do kwestii 79 Traktatu o człowieku* Tomasza z Akwinu przestrzega przed utożsamieniem tych dwóch

władz. Podkreśla jednocześnie, że ta problematyka wiąże się z wieloznacznością Arystotelesowskiego pojęcia *voūς παθετικός*, które raz może być rozumiane jako „intelekt możliwościowy” (*intellectus possibilis*), a raz jako „intelekt bierny” (*intellectus passivus*)³. Z kolei w innym swoim dziele, zatytułowanym *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Świeżawski wskazuje, że historia pojęcia intelektu biernego sięga Aleksandra z Afrodyzji i Temistiusza – greckich komentatorów Arystotelesa – co jest w zupełności słuszne, choć u nich takich określeń znaleźć nie można⁴.

Zamienne traktowanie tych terminów można znaleźć przynajmniej niekiedy u M. A. Krąpcę⁵, P. S. Mazura⁶, R. Darowskiego⁷, J. Herbuta⁸. Pojawia się również u M. Gogacza w *Elementarzu metafizyki*, choć nie w tekście głównym, lecz w słowniku terminów⁹.

Godnym uwagi jest fakt, że polski tłumacz dzieła *O duszy* Arystotelesa – Paweł Siwek – następująco komentuje istotny dla badanego problemu fragment:

Co się tyczy natury rozumu biernego, istnieją wśród badaczy różne zdania. Pewne jest, że rozum ten nie może być identyczny z rozumem potencjalnym (ó *voūς δυνάμει*), rozum potencjalny jest bowiem 'oddzielny' od ciała. Według niektórych badaczy 'rozum bierny' oznacza specjalną funkcję rozumu ludzkiego. Nazwa *voūς παθετικός* nie pochodzi stąd, że rozum jakoby ulega jakiemuś wpływom z zewnątrz, lecz że w swym działaniu zależy od zmysłów [...]. W myśl tej teorii nazwy

¹M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 111.

²E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 241.

³Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 266.

⁴Zob. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 224.

⁵Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 484, 488; *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 154–155; *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 214.

⁶P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 68, 73, 76.

⁷R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 81.

⁸J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 296–297.

⁹M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 160.

'rozum' nie należy używać w znaczeniu ścisłym, lecz analogicznym. Władzę zmysłową nazywamy rozumem na tej samej podstawie, na której krzepiący pokarm nazywamy zdrowym¹⁰.

Z tej uwagi wynika nie tylko odróżnienie tych dwóch intelektów, ale również to, że nazwa rozumu biernego przysługuje władzy intelektualnej ze względu na funkcjonalny związek z poznaniem zmysłowym. Obok tego należy podkreślić, że P. Siwek wyjaśnia tę

językową zbitkę („rozum bierny”), wskazując, że nazwa rozumu została przez Arystotelesa użyta w znaczeniu analogicznym, a nie właściwym, gdyż wprost będzie przysługiwała władzy w swoim działaniu niezależnej od materii. Ta uwaga jest tym bardziej ciekawa, że autor przekładu dzieła Arystotelesa nie używa określenia intelekt możliwościowy (mówiąc o intelekcie potencjalnym) ani w komentarzach znajdujących się w przypisach, ani w samym tekście przekładu.

I. Źródła różnych interpretacji intelektu biernego

Patrząc na problem historyczny w sposób odpowiedni dla niego, a więc historycznie, należy stwierdzić, że źródłem (przyczyną sprawczą) całego impasu były niektóre fragmenty dzieła *O duszy* Arystotelesa, a także kolejni komentatorzy (jako przyczyna celowa), którzy odróżniali różne działania intelektów i na różne sposoby je interpretowali.

Fragmenty tekstów Stagiryty wprowadzające niejasności są następujące (każdy z nich wskazuje na inny rodzaj intelektu):

1. *O duszy*, III, 4 (429a 27-29):

dla tego rozum nie może mieć innej natury oprócz tej: być możliwością do poznania [...] dusza jest miejscowością form, z tym jednak zastrzeżeniem, że jest nim nie cała, lecz tylko myśląca, i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możliwości¹¹;

2. *O duszy*, III, 5 (430a 15-18):

bo tworzy to wszystko, jak specjalny rodzaj nauki nabytego, podobny pod tym względem do świata,

tła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmieszany, ponieważ ze swojej natury jest aktem¹²:

3. *O duszy*, III, 5 (430a 24-25):

rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać¹³.

Pierwszy z fragmentów dotyczy intelektu możliwościowego, drugi intelektu czynnego i wreszcie w trzecim pojawia się teza o zniszczalności intelektu biernego, który ma związek z ciałem człowieka. Nie można w analizach pominąć określenia intelektu czynnego, gdyż jak się wydaje, to właśnie ze względu na niego pojawia się to dopowiedzenie, że intelekt bierny jest zniszczalny. Sformułowania dotyczące intelektu czynnego należy również rozumieć w odniesieniu do intelektu biernego, gdyż w opozycji do niego czynny jest „nie-

¹⁰P. Siwek, *Przypisy do III księgi*, nr 93, w: Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, s. 129.

¹¹Arystoteles, *O duszy*, III,

¹²Tamże, III, 5 (430a 15-18), s. 126-127.

¹³Tamże, III, 5 (430a 24-25), s. 129.

zniszczalny”, „nieśmiertelny”, „wieczny”, ale także „odłączony” i „odporny na wpływy zewnętrzne”¹⁴. W takiej kontekstowej perspektywie nie tyle należy porównywać intelekt czynny z możliwościowym, lecz właśnie intelekt czynny z biernym.

Istnieją dwie możliwości interpretacyjne, pozwalające na odróżnienie tych władz w tekście Arystotelesa. Po pierwsze, interpretacja, którą można nazwać radykalną, a w której zaznaczona jest silna opozycja między intelektem czynnym i możliwościowym (a nawet w ogóle poznaniem intelektualnym) a intelektem biernym. Intelekt będący w możliwości do przyjmowania form nie ulega wpływowi poznania zmysłowego i nie przyjmuje takiego rodzaju form. Pozostaje on pod wpływem jedynie intelektu czynnego, który umożliwia poznanie intelektualne w takim znaczeniu, że dzięki niemu to, co jest intelektualnie poznawalne w możliwości, staje się intelektualnie poznawalne w akcie. Przyjmowanie tego rodzaju form przez intelekt możliwościowy gwarantuje coś, czego intelekt bierny posiadać nie będzie – niezniszczalność. Intelekt bierny, właśnie w takim znaczeniu jest bierny, że doznaje wpływu poznania zmysłowego i wokół niego się obraca, co sprawia jego zniszczalność. Nawet jeśli akcent w działaniu intelektu możliwościowego zostanie położony na to, że przyjmuje on formy poznawcze, czyli doznaje wpływu intelektu czynnego, to jednak nie ma to charakteru „doznawania czegoś zewnętrznego”. Intelekt możliwościowy nadal zachowuje zdol-

ność do bycia w możliwości, nawet gdy przejście aktualnie poznawać, a także jest w możliwości do bycia samą formą poznania, która w rzeczywistości jest formą bytowania tej rzeczy¹⁵. Strukturalnie zatem doznanie rzeczy (*πάσχειν*) będzie przeciwstawione działaniu (*ἔργον*), jednocześnie o wiele bardziej będzie związane ze spostrzeżeniem zmysłowskim (*αἴσθεσις*) i zmysłem wspólnym, aniżeli z prostym pojmowaniem intelektualnym rzeczy niepodzielonych (*τὸν ἀδιαιρέτων*)¹⁶. W taki sposób właśnie należy rozumieć słowa Arystotelesa, który mówi, że „intelekt bierny jest zniszczalny (*ό δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*)”.

Druga interpretacja wskazuje raczej na współzależność działania intelektu możliwościowego i czynnego z funkcjonowaniem intelektu biernego. Poznanie intelektualne genetycznie opiera się na wiedzy zmysłowej. A twierdzenie to zostało wyraźnie zaakcentowane w sugestii, że człowiek niczego nie może pozać bez wyobrażenia, która przez Arystotelesa została wyrażona w dziele *O pamięci i przypominaniu*¹⁷, natomiast w dziele *O duszy* zostaje potwierdzona sformułowaniem:

Ponieważ jednak, jak się zdaje, nic nie istnieje poza przestrzennymi wielkościami, dającymi umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych, i to zarówno tak zwane twory abstrakcyjne, jak wszystkie przyniomy stałe i właściwości rzeczy podpadających pod zmysły. Dla tej racji nikt bez postrzeżeń zmy-

¹⁴ P. Siwek wskazuje, że te cechy opisujące intelekt czynny dotyczą również intelektu możliwościowego. Jednocześnie intelekt możliwościowy posiada pewną naturę, której nie posiada czynny. Zob. Siwek, *Przypisy do III księgi*, nr 89, w: dz. cyt., s. 128.

¹⁵ Arystoteles rozwiązuje ten problem nieco wcześniej w tekście dzieła *O duszy*: „Co się tyczy trudności [stąd pochodzącej, że] uleganie działaniu zakłada element wspólny [ulegającemu działaniu i przyczynie działającej], to już wyżej wyjaśniliśmy, że rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane”. Arystoteles, *O duszy*, III, 4 (429b-430a), s. 125.

¹⁶ Arystoteles mówi o tej kwestii wyraźnie kilka zdań wcześniej: „w rzeczach materialnych nie ma rozumu, ponieważ rozum jest potencjalnością wolną od materii”. *O duszy*, III, 4 (430a), s. 126.

¹⁷ Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, s. 234.

słownych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć¹⁸.

Takie wyjaśnienie rzuca światło na zdanie Arystotelesa, który mówi, że „bez rozumu biernego nic nie jest w stanie niczego poznać”. Intelekt bierny oznaczałby zarówno działanie zmysłu wspólnego, wyobraźni, a także pamięci, które formując wyobrażenie służą pomocą intelektowi możliwościowemu i czynnemu do własnego działania. Te dwie interpretacje nie stoją ze sobą w sprzeczności właśnie o tyle, o ile nie zostaną przecistawione sobie i oddzielone od siebie akty intelektów. Wyakcentowanie roli intelektu czynnego może spowodować utożsamienie intelektu możliwościowego z biernym, a przeakcentowanie roli intelektu możliwościowego, doprowadzone do eliminacji intelektu czynnego z procesu poznawania, może przywrócić platoński dualizm sfer poznania zmysłowego i intelektualnego.

Arystotelesowskie twierdzenia zostały skomplikowane przez jego komentatorów próbujących ustalić sens sformułowań autora traktatu *O duszy*. Kwestią sporną stały się rozwijania Aleksandra z Afrodyzji (intelekt materialny-fizyczny, intelekt nabyty, wytwórczy) oraz Temistiusza, którzy wprowadzili różne – właściwie przeciwe – interpretacje (intelekt możliwościowy, intelekt spekulatywny). Ze względu na poszukiwania znaczenia intelektu biernego u Akwinaty, można wskazać interesujące fragmenty w jego teksthach, referujące koncepcje intelektu u tych dwóch autorów oraz stanowisko Awerroesa w tej sprawie.

a) Aleksander z Afrodyzji (II/III w.) wyróżnił trzy rodzaje intelektów: intelekt materialny (fizyczny), który jest czystą możliwością do poznania wszystkich rzeczy (*intellectus ma-*

terialis), intelekt nabyty (*intellectus adeptus/in effectu*) oraz intelekt czynny lub wytwórczy (*intellectus agens*)¹⁹. Utożsamienie przez Aleksandra intelektu możliwościowego z materialnym sprawiło, że nie uzyskał on statusu niezniszczalności i nieśmiertelności. W konsekwencji intelekt czynny zyskał status oddzielnego i boskiego. Intelekt możliwościowy bowiem jest własnością każdego człowieka, tzw. *vis cogitativa*, i ginie w chwili śmierci. Z kolei intelekt nabyty jest połączeniem, czyli kontynuacją, obu poprzednich w poznaniu prawd wiecznych (*adeptus*). Intelekt czynny jest różny od człowieka i tożsam z Bogiem, jest najwyższym światłem umożliwiającym poznanie intelektualne. Nowością w stosunku do Arystotelesa poza uznaniem Intelektu Czynnego jako odrębnej bytowości jest wprowadzenie intelektu nabytego (usprawnionego), który tłumaczy połączenie się Intelektu Czynnego z intelektem materialnym. Ten ostatni dopiero pod wpływem najwyższej formy intelektualnie poznawalnej, zostaje poruszony do poznawania dlatego, że jest ona formą poznawaną jako przyczyna poznawania.

Jasne jest, że to, co jest w najwyższym stopniu i ze swojej natury inteligibilne, jest przyczyną poznania innych rzeczy inteligibilnych. I takim bytem będzie właśnie Intelekt wytwarzający. Jeżeli bowiem nie byłoby czegoś inteligibilnego ze swojej natury, to i żadna inna rzecz nie mogłaby stać się inteligibilna, jak to powiedziano wcześniej. We wszystkich bowiem wypadkach, w których istnieje byt mający jakąś właściwość w najwyższym stopniu, oraz inny byt, który ją ma w stopniu niższym, ten ostatni czerpie swoją właściwość od pierwszego²⁰.

¹⁸Arystoteles, *O duszy*, III, 8 (432a), s. 135–136.

¹⁹Korzystam z łacińskiego tłumaczenia tekstu Aleksandra, a więc i z łacińskiej terminologii ustalonej przez Dominika Gundisalwiego, znajdującego się w pracy: G. Thery, *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa néotique*, Kain 1926, s. 74–82.

²⁰Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 88, 24–89, 8, cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1990, s. 67–68.

Teoria oddzielnego Intelektu Czynnego wpłynęła na filozofów arabskich (Al-Farabi, Awicenna), którzy znali ją za pośrednictwem przełożonego na język arabski dziełka Aleksandra *O intelekcie*. Jednocześnie filozofowie arabscy zaadaptowali twierdzenia o Intelektie Czynnym, wiążąc go z ostatnią niebiańską inteligencją wyemanowaną z Pierwszej Przyczyny. Jego funkcja nie sprowadzała się wyłącznie do udzielania intelektualnego poznania, lecz również do zarządzania zjawiskami natury oraz do stwarzania form w bytach fizycznych²¹.

Akwinata również znał twierdzenia tego perypatetyka, który w sposób platoński zinterpretował myśl Arystotelesa. W *Summa theologiae* i w innych miejscach Tomasz przywołuje jego stanowisko w sprawie intelektu materialnego (możnościowego). Należy jednak wyłącznie podkreślić samo stwierdzenie, że intelekt możliwościowy będzie czymś, co powstaje i podlega zniszczeniu (*generabilis et corruptibilis*):

Jest to obojętne, jeśli chodzi o nasze zagadnienie, czy w tym szczęśliwym stanie intelekt możliwościowy poznaje substancje oddzielone od materii przy pomocy intelektu czynnego, jak przypuszcza sam Awerroes, czy też – jak według Averroesa twierdzić miał Aleksander – intelekt możliwościowy nigdy nie poznaje substancji oddzielonych od materii (gdyż zdaniem Aleksandra intelekt możliwościowy jest podległy zniszczeniu), lecz ważne jest to, że człowiek poznaje te substancje za pośrednictwem intelektu czynnego²².

b) Temistiusz (320-390 r.) również wyróżnia trzy rodzaje intelektów: *intellectus materialis/possibilis* – materiałny i możliwościowy, który zarazem jest niezniszczalny; *intellectus speculativus* – teoretyczny – jest złożeniem intelektu możliwościowego i czynnego oraz *intellectus agentis* – jeden i ten sam we wszystkich ludziach, który rozzielony pomiędzy jednostki jak światło rozdziela się na promienie. Jednocześnie zupełnie inaczej rozumie możliwość intelektu możliwościowego – nie jest materiałny w ten sposób, że miałby podlegać zniszczeniu. Jest materiałny w znaczeniu możliwości, która nie posiada żadnej formy ani aktualizacji. *Parafrazy* Temistiusza do dzieł Arystotelesa były znane filozofom arabskim, którzy chętnie do nich się odwoywali, uwzględniając inne niż Aleksandra podejście do zagadnienia intelektu. Stanowisko Temistiusza gwarantowało nieśmiertelność duszy, jednocześnie uwzględniając nowość w problematyce intelektu – intelekt spekulatywny²³.

Najlepiej i tutaj oddać głos Tomaszowi referującemu stanowisko Temistiusza:

Niżej obalając stanowisko niektórych, powiada: „stwierdziwszy wcześniej (mianowicie Arystoteles), że w każdej naturze coś jest materią, a coś porusza materię i ją doskonali, powiada, że i w duszy jest takie zróżnicowanie, bo jest w niej intelekt, który staje się wszystkim, i taki, który wszystko sprawia. W duszy bowiem, twierdzi, jest taki intelekt i stanowi on najszlachetniejszą część duszy”. Po czym dodaje: „ten sam fragment potwierdza, że (Arystoteles) sądził, iż intelekt czynny jest jakąś częścią nas albo z nami”. Z przytoczonych słów Temistiusza widać, że nie tylko in-

²¹Zob. Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism*, w: H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht 2011, s. 61-62.

²²S. tb., I, q. 88, a. 1, co.: „Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit, vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem”. Por. *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 1, co.; *Summa contra Gentiles*, II, 62; II, 76; III, 42; *De veritate*, q. 18, a. 5, ad 8.

²³E. Coda, *Themistius – Arabic*, w: H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, dz. cyt., s. 1261-1262.

telekt możliwościowy, ale również i czynny uważa on za część duszy, oraz że twierdził, iż tak sądził Arystoteles; a ponadto, że człowiek jest tym, czym jest, nie za sprawą duszy zmysłowej, jak niektórzy fałszywie głoszą, ale za sprawą części intelektualnej, która jest główna²⁴.

funkcję intelektu usprawnionego, a z drugiej intelektu w akcie). Intelekt nabyty (*intellectus adeptus*) jest intelektem materialnym w połączeniu ze światłem intelektu czynnego²⁶. Na koniec należy wyróżnić właśnie intelekt bierny (*intellectus passivus*), o którym w *Komentarzu wielkim do „O duszy”* Awerroes wypowida się następująco:

c) Awerroes wyróżnia właściwie pięć rodzajów intelektów, uwzględniając wyraźnie intelekt bierny (*intellectus passivus*) w swojej klasyfikacji. Pierwszym jest intelekt czynny – „ten, który czyni wszystko (*quod est omnia facere*)”, który jest jednocześnie oderwany, wieczny i niezniszczalny. Jego działanie polega na przyczynowaniu sprawczym ludzkiego poznania – przez przekazywanie form poznawczych oraz aktualizowanie intelektu możliwościowego²⁵. Kolejny jest intelekt możliwościowy/materialny – „ten, który staje się wszystkim (*quod est omnia fieri*)” on również ma status oderwanego, oddzielnego. Dalej Awerroes wyróżnia intelekt teoretyczny – w akcie (*intellectus speculativus*) jest on intelektem materialnym w akcie poznania form intelektualnych (z jednej strony wyraża zatem

Władza myślenia nie jest intelektem materialnym [...] lecz jest szczegółową władzą materialną [...] Nie powinno się mówić, że władza myślenia zestawia jednostkowe przedmioty intelektualne [...] Myślenie bowiem nie jest niczym innym jak rozróżnianiem jednostkowych przedmiotów intelektualnych i przedstawianiem ich w akcie, jakby były obecne dla zmysłów. I dlatego kiedy przedmioty jednostkowe są obecne dla zmysłów, wtedy nie ma myślenia a pozostałe działanie intelektu w tych przedmiotach. Z tego jest jasne, że działanie intelektu jest inne niż działanie władzy myślenia, którą Arystoteles nazywa intelektem biernym, i mówi o niej, że powstaje wraz z urodzeniem i jest zniszczalna [...] ponieważ posiada określony organ ciała, miałowicie środkową komorę mózgu; i człowiek powstaje i ginie wraz z tą władzą²⁷.

²⁴De unitate intellectu, c. 2, 51-52: „Et postea reprobans quorundam opinionem dicit: *cum praedixisset* (scil. Aristoteles) *in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam.* Et post pauca dicit: *ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat* (scil. Aristoteles) *aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos.* Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse; et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori”.

²⁵Jak sugeruje H. A. Davidson, jego funkcja związana jest ze sferą bardziej ontologiczną – jego działanie również polega na przyczynowaniu istnienia. Zob. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York–Oxford 1992, s. 232-257.

²⁶Zob. D. L. Black, *Psychology: soul and intellect*, w: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson, R. C. Tylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 317-318.

²⁷Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, c. 33, w: *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. VI, 1, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Massachusetts 1953, s. 476-477: „Virtus cogitativa non est intellectus materialis [...] sed est virtus particularis materialis [...] Non debet aliquis dicere quod virtus cogitativa componit intelligibilia singulare [...] Cogitatio enim non est, nisi in distinguendo individuum illorum intelligibilium et praesentare ea in actu, quasi essent apud sensum. Et ideo, quando fuerint praesentia apud sensum, tunc >>>

Intelekt bierny jest władzą podlegającą zmianie substancialnej – powstaje wraz z człowiekiem i zostaje zniszczony w chwili śmierci, a to ze względu na jego strukturalne połączenie z organem cielesnym. Działanie tej władzy, o której miał mówić Arystoteles, nie będzie inne niż działanie *vis cogitativa*, o której autor ten już nie wspominał, ale wprowadziła ją tradycja arystotelesowska, umieszczając wśród zmysłów wewnętrznych. Nie można tej władzy utożsamić z intelektem materialnym ze względu na szczegółowość materialną zapewnianą przez tę władzę. Związanego jest to również z powiązaniem intelektu biernego z jedną z części mózgu, o czym również wspomina Awerroes. W innym fragmencie Awerroes wprost pisze, że „należy przez władzę intelektu biernego rozumieć formy wyobraźni, za pomocą których działa władza myślenia w człowieku”²⁸. Wygląda więc na to, że nie wahałby się on nazwać intelektu biernego formami w wyobraźni, o ile są one rozważane aktualnie przez władzę osądu myślowego.

Warto tutaj odnotować fakt, że jeden z czołowych aweroistów paryskich – Siger z Brabancji – również używa tego określenia, postępując w ślad za Awerroesem i jego komentarzem. On z kolei wskazuje, że należy rozumieć intelekt bierny albo jako wyobraźnię, albo jako sprawność w przygotowywaniu wyobrażeń dla łatwiejszego odbierania wpływ-

wu intelektu czynnego. Oto tekst poświadczający funkcjonowanie tej terminologii w środowisku paryskim XIII wieku, wśród właśnie aweroistów:

Twierdzę więc, że do naszego poznania potrzebne jest przyjmowanie ogólnych, abstrakcyjnych przedmiotów poznania wraz z tworzeniem ich oraz abstrahowaniem tego, co wcześniej było intencjami wyobrażonymi. Dwa pierwsze – przyjmowanie przedmiotów poznania wraz z ich wytwarzaniem – wystellarzą do zaistnienia natury intelektu w sobie, trzecie natomiast, czyli abstrahowanie przedmiotów poznania, które wcześniej były intencjami wyobrażonymi, jest potrzebne dla połączenia się intelektu z nami. Nie może się on bowiem łączyć z nami za ich pośrednictwem. To poświadczają Awerroes w słowach: przyczyną tego, co się wydaje, jest ćwiczenie się i posługiwanie władzą, którą jest wyobraźnia. Arystoteles natomiast nazywał tę władzę intelektem biernym²⁹.

cadet cogitatio, et remanebit actio intellectus in eis. Et ex hoc declarabitur quod actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocat intellectum possibilem, et dixit eam esse generabilem et corruptibilem [...] cum habeat instrumentum terminatum, scilicet medium ventriculum cerebri; et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem”.

²⁸Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, c. 20, w: *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. VI, 1, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Massachusetts 1953, s. 449: „Et intendebat hic per intellectum possibilem formas ymaginacionis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini”.

²⁹Siger z Brabancji, *Quaestiones in III de Anima*, q. 14 in op.: „Dico ergo, quod ad intelligere nostrum requiritur receptio intelligibilium abstractorum universalium cum factione eorum et etiam abstractio eorumdem, cum prius fuerunt intentiones imaginatae. Duo prima, scilicet receptio intelligibilium cum factione eorum, possunt sufficere ad naturam intellectus in se; sed tertium, scilicet abstractio intelligibilium, cum prius fuerunt intentiones imaginatae, requiritur propter continuitatem intellectus nobiscum. Non enim posser copulari nobiscum, nisi essent intentiones imaginatae. Cum enim se habebat in potentia ad illas, per illas copulatur nobiscum. Hoc vult attestari Averroes, cum dicit: causa huius, quod appetet, est exercitum et usus virtutis, quae est imaginatio. Aristoteles autem hanc virtutem vocavit intellectum passivum”.

2. Intelekt bierny pryncipum gatunkowości człowieka – Tomasz z Akwinu kontra Awerroes

Akwinata w *Summa contra Gentiles* skierował bardzo wiele argumentów przeciwko Awerroesowi uzasadniającemu tezę, że intelekt bierny jest istotą człowieka. Najpierw bardzo skrupulatnie przedstawił twierdzenie Awerroesa, by następnie licznymi zarzutami nie tyle uzasadnić jakieś inne pryncipum (choć z pewnością będzie nim intelekt możliwościowy), ile obalić stanowisko Komentatora, wykazując jego błędy. Tomasz mówi:

„widać wyraźnie, że powyższe argumenty są fałszywe i że ich nadużyto”³⁰.

W *Summa contra Gentiles*³¹ odnaleźć można bardzo pieczołowicie zreferowane stanowisko Awerroesa na temat intelektu bierskiego. Akwinata w następujący sposób wylicza najważniejsze tezy Komentatora na ten temat:

i) człowiek różni się od zwierząt przez intelekt, który w tekście *O duszy* Arystotelesa został nazwany intelektem biersnym:

- a) intelekt bierny jest identyczny z władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*),
- b) intelekt bierny jest czymś właściwym dla człowieka, gdyż zwierzęta w to miejsce mają naturalną władzę osądu (*vis aestimativa*),

c) funkcją tej władzy jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych, porównywanie ich między sobą (*ratio particularis*), podobnie jak intelekt możliwościowy rozróżnia i porównuje ujęcia ogólne;

2) wymienione władze wraz z pamięcią i wyobraźnią spełniają funkcję przygotowywania wyobrażenia (*phantasma*), by mogło ono przyjąć działanie intelektu czynnego:

a) intelekt bierny jest pewną umiejętnością przygotowującą materię dla przyczyny sprawczej poznania – jest to przyczyną użyskania miana intelektu,

b) posiada organ w mózgu;

3) jakość intelektu bierskiego decyduje o różnicach między ludźmi w zdolnościach poznawczych,

4) jej używanie i wyćwiczenie wywołuje powstanie sprawności wiedzy,

5) intelekt bierny posiada dziecko zanim zacznie poznawać intelektualnie, gdyż decyduje on o jego przynależności do gatunku ludzkiego.

Akwinata wprost nie zgadza się, aby o przynależności gatunkowej człowieka decydowała władza osądu myślowego – intelekt bierny (*intellectus passivus*). Pryncipum przynależności musi być w duszy i w stosunku do działania musi być aktem pierwszym (działanie już będzie aktem drugim). Przykładem

³⁰ *Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 2: „Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter appareret”.

³¹ Zob. tamże, II, 60, n. 1: „Dicit enim predictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmatata ut recipient actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo predicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest pueru, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligatur”.

potwierdzającym takie stanowisko jest relacja wiedzy do rozważania, w której aktem pierwszym będzie *consideratio*, aktem zaś drugim – *scientia*. Podobnie można za pomocą tej relacji opisać stosunek intelektu możliwościowego (akt pierwszy) do poznania intelektualnego (akt drugi). Ale nie może być tak, by intelekt bierny był aktem pierwszym w stosunku do poznania intelektualnego, które miałyby być wtedy aktem drugim. Intelekt bierny doznaje poruszeń i jest zmieszany z ciałem (*passibile et mixtum corpori*). Nawet jeśli człowiek dzięki tej władzy (rozum bierny jest identyczny z *vis cogitativa*) różni się od zwierząt, to jednak nie decyduje ona o przynależności do gatunku istot rozumnych³².

Kolejny argument, jaki zostaje przedłożony przez Akwinatę, związany jest z porządkiem i zależnością ontyczną władz duszy. Tego, co jest właściwe dla życia zmysłowego, nie można przypisywać wyższemu rodzajowi aktywności. Doskonałość wyższego poziomu nie zależy od doskonałości poziomu niższego, sama w sobie zawiera aktualność, od której zależy realizacja potencjalności na poziomie niższym. Poznanie niezależnie od tego, czy jest zwierzęce czy ludzkie, domaga się stopniowania i wyjaśnienia za pomocą kategorii doskonałości. Poznanie intelektualne jako odmiana poznania jako takiego (nabywanie form innych niż ta, którą posiada

poznający) świadczy o doskonałości, tak jak samo poznanie jest doskonałością w stosunku do innych form przyjmowania czy przyjawiania czegokolwiek³³.

Człowiek nie żyje życiem sobie właściwym mocą powyższej władzy osądu myślowego³⁴.

Intelekt możliwościowy zaś zależy od wyobrażeń i w związku z tym nie jest substancją doskonalszą od samego człowieka. Korzystając z analogii między aktem pierwszym a aktem drugim należałoby określić intelekt możliwościowy jako akt pierwszy w stosunku do samego poznawania, które zależy od działań zmysłowych.

Jako kolejny punkt charakteryzujący intelekt bierny pojawia się stwierdzenie Tomasza o tym, że intelekt bierny poznaje wyłącznie przedmioty jednostkowe (w ich szczegółowości). Jeśli teraz miałby być podstawowym pryncipium człowieka, musiałby poruszać wolę oraz jego samego. Jest to niemożliwe, gdyż wolę porusza wyłącznie ujęcie powszechnie (*universalis*), do którego odebrania zdolny jest wyłącznie intelekt możliwościowy³⁵. To nie wyklucza działania intelektu bierskiego z zastrzeżeniem, że jego funkcja byłaby pośrednicząca, a zatem i pośrednia w poruszaniu dążenia intelektualnego woli. Tak

³²Zob. *Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 2: „Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II de anima. Actus autem primum in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur inventur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quee comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis inquantum est homo, ut Aristoteles dicit, in I Ethicorum. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse impossibile et non mixtum corpori, ut philosophus probat; cuius contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat”.

³³Zob. *S. th.*, I, q. 14, a. 1, co.

³⁴*Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 3: „Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam”.

³⁵Tamże, II, 60, n. 4: „Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi [...]”.

więc to intelekt możliwościowy jest w człowieku pryncypium najbardziej formalnym i najszlachetniejszym (*est dignissimum et formalissimum in ipso*). I tylko w takim kontekście można powiedzieć, że człowiek nie jest istotą, która jak zwierzęta jest doprowadzana do działania, lecz działa sam i sam jest sprawcą swoich czynów.

Sformułowanie Awerroesa, jakoby intelekt bierny był racją określającą gatunkowość człowieka, związana jest z tym, że w równym stopniu decyduje o tym wyobraźnia. Według Awerroesa wyobrażenia w dziecku są umysłowo poznawalne w możliwości. I w związku z tym dzięki nim intelekt możliwościowy może wchodzić w łączność tak samo z człowiekiem dorosłym jak i z dzieckiem. Sformułowanie, że intelekt możliwościowy może wchodzić w łączność oznaczałoby, że intelekt możliwościowy nie jest związany z dzieckiem. Akwinata stwierdza, że wyobrażenia nie nadają gatunkowego charakteru człowiekowi, raczej wynikają z czynności człowieka. Dwojako przecież można rozumieć możliwość – jako możliwość powodującą działanie (intelekt możliwościowy) oraz jako możliwość powodującą doznawanie (intelekt bierny i wyobraźnia)³⁶. Poznawanie intelektualne łączy te dwa elementy – jest możliwością do doznawania. Z samej możliwości do działania nie wynika bowiem możliwość do doznawania. Wyobraźnia, wyobrażenia, a więc i intelekt bierny, nie determinują gatunkowości człowieka, raczej wynikają z jego działań. Inaczej mówiąc, z racji posiadania wyobraźni i wyobrażeń nie wynika możliwość pojmowania intelektualnego.

Intelekt bierny nie jest tym, na którym miałaby budować się sprawność wiedzy. Wie-

dza dotyczy zawsze ogólnych form poznawczych, przez które poznający upodabnia się do rzeczy poznawanej (można to nazwać przyzwaniem wiedzy) i przysługuje to wyłącznie intelektowi możliwościowemu. Sprawność wiedzy aktualizuje się w akcie intelektu, jakim jest rozważanie (*consideratio*). Jednak nie może aktualizować się wiedza w intelekcie nazywanym biernym ze względu na to, że jest on nierozerwalnie związany z organem cielesnym. Ogólne formy poznawcze (*species universales*) nie mogą być w intelekcie biernym, który posiada narząd zmysłowy. Błędem jest stwierdzenie, że wiedza, której podmiotem jest intelekt możliwościowy jest aktualizowana przez podmiot, który jest cielesny. Podmiot wiedzy i sprawności muszą mieć wspólne podłożę³⁷.

Podobnie jak ze sprawnością wiedzy wygląda sprawa z intelektem usprawnionym (*intellectus in habitu*), którym nie będzie intelekt bierny. Intelekt usprawniony jest skutkiem działania intelektu czynnego, na co z pewnością wyraziłby zgodę Awerroes. Jednak efektem działania intelektu czynnego są przedmioty intelektualne w akcie (*intelligibilia in actu*), które odebrać (doznać) może wyłącznie intelekt możliwościowy. Oczywiście według Akwinaty nie ma różnicy między intelektem usprawnionym a sprawnością w akcie, w związku z czym obydwa argumenty związane są ze sobą, przez co uzyskują powojną moc argumentacyjną.

Dalsza argumentacja wskazuje właściwie na to, że Tomasz z Akwinu w pewnym stopniu dał się ponieść emocjom. Tak jak w *De unitate intellectus* Akwinata nie wahając się wyrazić zdenerwowania³⁸, tak tutaj odbie-

³⁶ *Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 8: „Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur”.

³⁷ Zob. tamże, II, 60, n. 12: „Habitus est quo quis operatur cum voluerit. Oportet igitur eiusdem esse habitum, et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicuius. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo sed in intellectu possibili”.

³⁸ Zob. *De unitate intellectus*, 5: „Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec >>>

gając od tematu przechodzi do wykazywania błędów w stanowisku Averroesa na temat intelektu możliwościowego. Temat intelektu biernego zostaje odstawiony na bok, a Akwinata

wykazuje niemożliwość przyjęcia jednego wspólnego i substancialnie oddzielnego od duszy intelektu możliwościowego.

3. Tomaszowe określenie intelektu biernego (*intellectus passivus*)

Aby właściwie odczytać i zrozumieć sens Tomaszowego określenia intelektu biernego, należy najpierw wskazać, w jaki sposób Akwinata rozumie określenie *passio (pati)*. W tym punkcie bowiem analizy językowe, pozostałe w obszarze wyjaśnień metafizycznych, pozwalają na doprecyzowanie problemu „bierości” i „możliwości”. Rozważając akty intelektu możliwościowego w *Summa theologiae* Tomasz stawia kwestię dotyczącą tego, czy intelekt jest władzą bierną, co należy rozumieć w kontekście odpowiedzi, jako pytanie o to, czy jest władzą doznającą (*passivum*).

Pierwsze znaczenie bierości, „najścisłej-sze” (*propriissime*) wyraża utratę czegoś (*remotio aliquid*), co jest właściwe dla natury tej rzeczy, bądź utratę tego, ku czemu z natury swojej się kieruje. Doznanie (*pati*) w takim kontekście oznaczające usuwanie elementu natury (chłód dla ognia; choroba dla osoby zdrowej) nie będzie charakteryzowało działania poznawczego, które nie może być wbrew naturze podmiotu poznającego. Drugie znaczenie bierości, mniej ścisłe (*minus proprie*), będzie wyrażać każdą utratę, każde pozbywanie się czegoś, co dana rzecz posiada. Każdy przedmiot, który podlega przemianie bądź ruchowi będzie w tym punkcie bierny. W takim znaczeniu można zastanawiać się nad bierością poznania zmysłowego, nie tyl-

ko dlatego, że Tomasz o tym nie mówi, wykluczając takie rozumienie dla poznania intelektualnego. Dla tego ostatniego będzie przysługiwać najbardziej ogólne znaczenie (*communiter*) bierości:

jest bierne, tylko dzięki temu, że przedmiot będący w możliwości do czegoś przyjmuje to coś, do czego był w możliwości, niczego się przy tym nie pozbywając³⁹.

Jedynie w tym najszerzym znaczeniu bierość można powiązać z możliwością, w ten sposób bowiem wszystko, co przechodzi z możliwości w akt będzie bierne.

Widoczny tutaj stopień nieścisłości wyrażania pozwala na mówienie o poznaniu intelektualnym, które jest „bierne”. Intelekt możliwościowy jest bierny w ten sposób, że jest w możliwości, z której może przejść w akt dzięki swojemu właściwemu przedmiotowi. Jednak nie oznacza to ani ścisłego, ani mniej ścisłego wyrażenia bierości. Intelekt nie przestaje być w możliwości w momencie poznania związanego z rozumieniem. Przechodzi raczej w specyficzny stan nazywany *intellectus in actu*, pozostając nadal intelektem możliwościowym. Nie traci niczego ze swojej natury, co sugerowało pierwsze znaczenie bierości i jednocześnie niczego się nie pozbywa,

quea scipissimum aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet”.

³⁹ S. th., I, q. 79, a. 2, co.: „[...] dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur”.

usprawniając się w swoim działaniu, co określa kolejny jego stan – *intellectus in habitu*. Jest to zresztą doskonale widoczne w tym, że akt poznania intelektualnego nie wyraża tylko zmiany czy ruchu, ale oznacza zmianę o wiele istotniejszą. Intelekt możliwościowy nie tylko doznał zmiany, ale rzeczywiście zmienił swój status ontyczny z możliwości do poznawania na poznawanie w akcie⁴⁰.

Akwinata w kwestii dotyczącej bierności intelektu możliwościowego wyłącznie w odpowiedzi na zarzut drugi podejmuje kwestię intelektu biernego. Zarzut dotyczy oczywiście zdania pochodzącego z dzieła *O duszy* Arystotelesa o tym, że intelekt jeśli jest bierny, jest zniszczalny. Tomasz odpowiadając wskazuje, że można wyróżnić trzy zasadnicze sposoby rozumienia tego problemu:

1) Intelekt bierny jest identyczny z pożądaniem zmysłowskim (*appetitus sensitivus*) będącym podstawą działania uczuć (*passiones animae*). Chociaż Tomasz nie wskazuje tego, kto głosił takie twierdzenie (*secundum quosdam*), to wskazuje, jakie byłoby jego hermeneutyczne uzasadnienie. Sfera pożądawcza przez Arystotelesa została nazwana w innym dziele (*Etyka nikomachejska*) „rozumną przez

uczestnictwo”, a więc przez to, że podlega i jest posłuszna rozumowi. Intelekt możliwościowy, o którym Arystoteles mówił w trakcie *O duszy*, sprawowałby kontrolną funkcję wobec działań odbierających jego wpływ, a przez to uzyskujących status działań rozumnych. Za pomocą takich sformułowań jasne staje się twierdzenie Arystotelesa o tym, że intelekt bierny, a więc sfera uczuć posłuszna rozumowi mimo wszystko jest zniszczalna⁴¹. Tomasz takie rozumienie intelektu biernego podtrzymuje w swoim komentarzu do Arystotelesowskiego dziełka *O duszy* właśnie w tym fragmencie, w którym pojawia się to słynne zdanie *passivus vero intellectus corruptibilis est*⁴².

2) Intelekt bierny jest identyczny z władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*), czyli rozumem szczegółowym (*ratio particularis*). Ze względu na to, że jest to władza posługująca się organem fizycznym i sytuującą się w mózgu, może być identyczna z intelektem, który przez Arystotelesa został określony jako zniszczalny. Zresztą zgadza się to z dwoma pierwszymi znaczeniami bierności, by odpoływały temu, co materialne. Jak się wydaje Tomasz to stanowisko podtrzymuje, co jest

⁴⁰ S. *tb.*, I, q. 79, a. 2, co.: „Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste appetet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva”.

⁴¹ S. *tb.*, I, q. 79, a. 2, ad 2: „Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi”. Por. *De spiritualibus creaturis*, a. 9 co. „Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem ponit philosophus ultimam hominis felicitatem in X Ethic. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aliqualiter ratione; cum haie vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in III de anima probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroës fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse”.

⁴² *Sententia De anima*, lib. 3 l. 10 n. 18: „Passivus vero intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine predictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo Ethicorum. Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicetur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere”.

potwierdzone przez inne fragmenty jego tek-
stów⁴³.

3) Intelekt bierny jest identyczny z trze-
ma zmysłami wewnętrznyimi, a więc nie tyl-
ko z władzą osądu myślowego, lecz również
z wyobraźnią i pamięcią⁴⁴. Choć to stwier-
dzenie pojawia się nie w *Summa theologiae*,
ale w *Summa contra Gentiles*, należy je tutaj
przywołać dla pełnego obrazu poruszanej pro-
blematyki. Kontekst, w jakim się pojawiło,
został już przedstawiony, gdyż wyrażał spór
o zasadę gatunkowości człowieka – czy decy-
duje o niej intelekt możliwościowy, czy intelekt
bierny, a więc zespół zmysłów wewnętrznych⁴⁵.
Fragment ten nawet można zinterpretować

w ten sposób, że jakość tej władzy, a więc
usprawnienie zmysłów wewnętrznych zgod-
nie ze stanowiskiem Awerroesa miałoby de-
cydować o jednostkowości człowieka.

Jak się wydaje, Akwinata najczęściej pod-
trzymuje zdanie, że intelekt bierny – o którym
mówiął Arystoteles – jest zniszczalny i jest
identyczny z władzą osądu myślowego⁴⁶. Ta-
kie utożsamienie jest możliwe ze względu na
to, że posługuje się on organem cielesnym,
a co za tym idzie, obraca się i wokół tego, co
jednostkowe i temu podlega, a w konsekwencji
może zostać zniszczony⁴⁷. Jest to tym bar-
dziej ciekawe, że jest wyrazem twórczej inter-

⁴³ *S. th.*, I, q. 79, a. 2, ad 2: „Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus aliquius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis”. Zob. *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 1, a. 1, ad 3: „Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet medium cellulam capitatis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmibus abstrahere non indigebit”. Zob. *S. th.*, I-II, q. 51, a. 3, co.

⁴⁴ Akwinata w niektórych swoich dziełach zmysły wewnętrzne nazywa po prostu wyobraźnią (*phantasia*) mając na uwadze wyobraźnię (*imaginatio*), władzę osądu myślowego – rozum szczegółowy (*vis cogitativa – ratio particularis*) oraz pamięć (*memoria*). Zob. *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 10 n. 13: „Nec differt utrum singularia sint sensibilia vel intelligibilia. Singularia quidem sensibilia sunt sicut circuli aerei et lignei. Intelligibilia singularia sunt sicut circuli mathematici. Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio *De anima: intellectus passivus corruptibilis est*”. Zob. *Summa contra Gentiles*, II, 80: „Indigit etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmatu ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima; et quod nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. Et propter hoc dicit, in I de anima, quod *intelligere hominis corruptum quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu”.

⁴⁵ *Summa contra Gentiles*, II, 60: „Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmatu ut recipient actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo predicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitatis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum”.

⁴⁶ Właściwie w jednym miejscu wśród licznych tekstów Akwinaty można znaleźć ślad wyjaśnienia tego, skąd wzięła się u Arystotelesa nazwa intelektu na działanie, które charakteryzuje władzę zmysłową. Zob. *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 10, n. 13: „Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio de anima: *intellectus passivus corruptibilis est*”.

⁴⁷ *Q. d. de anima*, a. 13, co.: „Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. >>>

pretacji dokonanej przez Akwinatę na zdaniu Arystotelesa wbrew Awerroesowi. Nawet jeśli Tomasz pozwolił sobie na skorzystanie z koncepcji zmysłów wewnętrznych Awerroesa, dyskutując z Awicenną i nie zgadzając się z Albertem Wielkim co do ich liczby, to ze względu na inne rozumienie intelektu możliwościowego inaczej zinterpretował kwestię intelektu biernego. Władza osądu myślowego, czy też rozum szczególnowy, nie

mogą stanowić pryncypium gatunkowości człowieka, nawet jeśli mogą być utożsamione z intelektem biernym. To, co jest tak ważne dla Komentatora ze względu na możliwość jednocienia się ze wspólnym intelektem możliwościowym, dla Tomasza ma znaczenie zupełnie drugorzędne ze względu na intelekt możliwościowy, który nie jest jeden dla wszystkich ludzi.

4. Podsumowanie: porównanie intelektu biernego i intelektu możliwościowego

Twierdzenie, że intelekt bierny jest identyczny z władzą osądu myślowego, nazywaną rozumem szczególnym, w sposób zdecydowany odcina jakiekolwiek próby utożsamienia tej możliwości duszy z władzami intelektualnymi. Pozostaje jednak pytanie o właściwe, metafizyczne odróżnienie tych władz oraz ewentualne wskazanie na funkcjonalne ich powiązanie.

Koncepcji intelektu możliwościowego w ujęciu Akwinaty poświęcono wiele studiów, na których omówienie nie ma tu miejsca. Nie wydaje się nadto, aby dla ukazania specyfiki intelektu biernego właściwym postępowaniem było porównywanie tych dwóch władz; raczej należy scharakteryzować władzę *vis cogitativa (ratio particularis)* za pomocą sformułowań Tomasza, by w tym

świecie ukazać wyjątkowość intelektu możliwościowego.

Określenie władzy poznawczej może dokonać się najpierw przez wskazanie jej aktów, a następnie jej przedmiotu. Każda władza (możność) przyporządkowana jest do celu, jakim jest jej przedmiot i dzięki temu jest zdolna do spełniania takiego a nie innego aktu⁴⁸. W teksthach Tomasza da się znaleźć wiele sformułowań, z których można wydobyć następującą „aktową” charakterystykę władzy osądu myślowego czy rozumu szczególnego, a więc i intelektu biernego:

- a) *Apprehensio (sensibilia insensatae)* – przyjmowanie przedmiotów nie odebranych przez zmysły zewnętrzne. Takie działanie

Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus". Por. *Q. d. de anima*, a. 6, ad 11.

⁴⁸Zob. *De veritate*, q. 15, a. 2, co.: „Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX *Metaph.*; unde unaquaque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicenteruntur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus, ut patet in V *Phys.*, oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit”.

przysługuje jej o tyle, o ile mowa jest o *vis aestimativa*, a więc władzy dokonującej ocen zmysłowych⁴⁹. Władza ta ze względu na formalną obecność intelektu w człowieku nie działa instynktownie jak w zwierzętach.

b) *Aestimatio (recta)* – dokonywanie słusznej oceny. Akwinata mówiąc o tej problematyce w *Summa theologiae* wypowiada następujące zdanie:

trafne zdawanie sobie sprawy (*recta aestimatio*) z celów poszczególnych jest zarówno rozumieniem (*intellectus*), a to z uwagi na przedmiot, którym jest zasada, jak i zmysłem, mianowicie z uwagi na konkretność przedmiotu⁵⁰.

Tę konkretność ludzkiemu poznaniu zapewnia intelekt bierny.

c) *Collatio* – łączenie, zestawianie, przyporządkowanie (*confero*).

Dlatego tę władzę, którą u innych zwierząt nazywamy naturalną władzą osądu, u człowieka określamy jako władzę osądu myślowego, która dochodzi do tego rodzaju intencji drogą pewnych zestawień. Stąd nazywają ją też rozumem szczegółowym, któremu medycyna wyznacza określony narząd, mianowicie środkową część głowy; zestawia on bowiem ujęcia szczegółowe, podobnie

jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ujęcia powszechnie⁵¹.

Ten charakterystyczny akt będzie świadczyć o wyjątkowości działania tej władzy, a to z tego względu, że ujmuje swój przedmiot, jakim jest zmysłowy przedmiot jednostkowy w perspektywie wspólnej jemu i innym natury (*sub natura communi*).

d) *Discursio* – rozumowanie, będące przechodzeniem od ogólnej przesłanki do szczegółowego wniosku. Będzie to wyraz działania intelektu poprzez tę władzę.

Sąd ogólny umysłu dotyczący przedmiotów działania można bowiem stosować do poszczególnego działania tylko dzięki władzy pośredniczącej, która ujmuje to, co jednostkowe. Jak wynika więc z tego, co czytamy w III księdze *O duszy*, powstanie wtedy sylogizm, w którym przesłanką większą będzie powszechnik, czyli sąd umysłu, mniejszą coś jednostkowego, czym jest ujęcie rzeczy w rozumie szczegółowym, wnioskiem zaś wybór jednostkowego działania⁵².

e) *Cogitatio* – zastanawianie się, myślenie jako akt bardziej dyskursywny niż intuicyjny.

⁴⁹Nawet jeśli jest to akt właściwy dla wszystkich władz zmysłowych, to *sensibilia insensata* czynią z *apprehensionis* coś charakterystycznego dla tej wyłącznie władzy. Wśród takich ujęć, o których wspomina Akwinata, trzeba wymienić następujące: 1) korzyść (*utilitas*); 2) udogodnienie (*commoditas*); 3) zgodność – odpowiedniość (*convenientia*); 4) przyjemność (*delectatio*); 5) szkodliwość (*nocivitas*); szkoda (*nocumentum*); 6) wrogość (*inimicitia*); 7) niedopowiedniość (*inconvenientia*); 8) przykrość (*contristatio*); 9) przyjacielskość (*amicitia*); 10) wrogość (*odium*). Por. *S. th.*, I, q. 78, a. 4, co.

⁵⁰Zob. *S. th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, in quantum est alicuius principii; et sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus”.

⁵¹Zob. *S. th.*, I, q. 78, a. 4, co.: „Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet medium partem capitatis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”.

⁵²*De veritate*, q. 10 a. 5, co.: „Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est posibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam medianam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima”.

Myślenie zakłada pewne dociekanie, nazywa się bowiem myślenie (*cogitare*) jakby współdziałaniem (*coagitare*), to znaczy rozpatrywaniem i zestawianiem jednego z drugim⁵³.

Na podstawie tych wszystkich działań charakterystycznych dla władzy osądu myślowego (rozumu szczególnego), czyli intelektu biernego, wyciągnąć można kilka opozycyjnych wniosków ukazujących działanie intelektu (zarówno możliwościowego, jak i czynnego).

Wśród władz zmysłowych z tego wzgledu, że zmysłowe przedmioty istnieją aktualnie poza przedmiotem poznającym, nie znajdzie się żaden zmysł czynny. Dla uwypuklenia tego twierdzenia należy podkreślić, że wszystkie władze wegetatywne (odżywca, wzrostu, powstawania) są czynne, gdyż od nich w zupełności zależy zarówno zachowanie ciała w odpowiednich właściwościach ilościowych, jak i wzrost samego organizmu. Z kolei we władzach intelektualnych występuje i element czynny, i bierny (w bardzo szerokim znaczeniu). Związane jest to z Tomaszowym uzasadnieniem, wyrażającym przyjęcie intelektu czynnego. Ponieważ formy intelektualne występujące w materii nie są aktualnie poznawalne, a są poznawalne w możliwości, należy uznać funkcjonowanie czynnika aktualizującego, który właśnie jako *agens* daje moc przechodzenia z możliwości w akt. Poznanie zmysłowe jest aktualizowane przez przedmiot zmysłowy, który jest zmysłowy w akcji. Z tego wzgledu w intelektie biernym następuje recepcja dokładnie taka, jak na poziomie właściwym dla zmysłów (*apprehensio*). Tymczasem intelekt możliwościowy poznając swój przedmiot jest przeprowadzany w stan aktualnego poznania przez czynnik aktualizujący. Poznaje przedmiot, jednak dzięki intelekto-

wi czynnemu, działającemu w akcie poznania w obrębie wyobrażeń. Intelekt możliwościowy dzięki abstrakcji uzyskuje – *apprehensio* – rozumienie tego, czym rzecz jest (*simplex apprehensio*). Intelekt możliwościowy poznaje *quidditas* rzeczy, a nie tylko doznaje jakości zmysłowych przedmiotu. W przypadku poznania niewyraźnego, którego kresem jest intelekt możliwościowy (jest on zresztą kresem wszelkiego poznania intelektualnego), dokonuje się to jednak w taki sposób, że nie uzyskuje on pojęcia, a jedynie poznaje – rozumie swój przedmiot w pewnej ogólności. Mamy wtedy do czynienia z recepcją treści intelektualnych, jednak z niezupełną aktualizacją intelektu możliwościowego. Tomasz wyraża to za pomocą przykładu:

poznawać zwierzę w sposób niewyraźny, to tyle, co poznawać zwierzę jako zwierzę, poznawać je natomiast wyraźnie to tyle, co poznawać je jako rozumne lub bezrozumne, więc jako człowieka lub jako lwa⁵⁴.

Poznanie niewyraźne jako „etap” między brakiem poznania a zupełnym aktem poznania – wiedzą, wyraża kontakt z rzeczywistością obiektywnie istniejącą, wskazuje na spotkanie z bytem jako coś uprzedniego przed wiedzą i analizą tego poznania. Jego wykluczenie uniemożliwia realistyczny sposób mówienia o poznaniu.

Różnicę w działaniu intelektu biernego i możliwościowego można dostrzec, gdy przedstawi się funkcje: *discursio*, *aestimatio*, *collatio* w tle aktów intelektu – *ratiocinatio*, *iudicio*. Choć widoczne jest w tych aktach intelektu współdziałanie intelektu czynnego z możliwościowym, to w żaden sposób nie można zestawić dyskursu przeprowadzanego przez intelekt bierny (*ratio particularis*) z działaniem,

⁵³ *De veritate*, q. 14, a. 1, arg. 2: „[...] cogitatio inquisitionem quamdam importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discutere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removet a fidei ratione”.

⁵⁴ *S. th.*, I, q. 85, a. 3, co.: „Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationalis, quod est cognoscere hominem vel leonem”.

przechodzeniem od jednego do drugiego, z przejściem od skutku do przyczyny, wyrażającego w tym przypadku funkcję intelektu, który zyskał nazwę rozumu (*ratio*). Podobnie wydawania sądów twierdzących i przeczących o poznanej rzeczywistości (*compositio et divisio*) w żaden sposób nie można utożsamić ze zmysłową oceną wartościującą rzeczywistość wyłącznie zmysłową. Sąd intelektu powstający dzięki udziałowi intelektu czynnego, albo łączy rzeczywistość poznawaną z intelektem możliwościowym, albo też ją oddziela, wydając sąd przeczący. Ze względu na to, że prawda polega na pewnym zrównaniu intelektu i rzeczy, to właśnie w intelektie należy doszukiwać się prawdy, i to w intelektie łączącym i dzielącym⁵⁵.

W związku z zestawieniem władz intelektu bierskiego i intelektu możliwościowego pozostaje do zauważenia jeszcze jedna kwestia. Akwinata właściwie nierozerwalnie wiąże ze sobą intelekt możliwościowy i czynny. Zestawianie intelektu bierskiego z intelektem możliwościowym musi więc wiązać się z uwzględnieniem obok możliwościowego władzy, która zdaniem Akwinaty umożliwia przyjęcie właściwego przedmiotu przez ten intelekt. To z kolei wiąże się z rozstrzygnięciem niezwykle istotnym w refleksji teorii poznawczej.

Była już mowa o tym, że władze zmysłowe są bierne w stosunku do swojego przed-

miotu, gdyż to on (*sensibile*) zachowuje się jako przyczyna poruszająca, oddziałyująca, wywierająca wpływ. W takim kontekście zespół zmysłów wewnętrznych we właściwym sensie może zostać nazwany „intelektem bierskim” – ze względu na swą radykalną recepcywność i właściwą bierność. Jeśli zaś chodzi o władze intelektualne, to wśród nich można wyróżnić władzę bierną, ale również władzę czynną. W tym kontekście właściwie należałoby mówić raczej o możliwości biernej i możliwości czynnej (*potentia passiva* i *potentia activa*). Tego odróżnienia nie należy rozumieć bezpośrednio jako możliwości-władzy do doznawania i działania, gdyż każda możliwość-władza wyraża się w aktualizacji, a więc w działaniu⁵⁶. Tutaj bardziej zaakcentowana jest relacja możliwości-władzy do przedmiotu. Jeśli przedmiot doznaje działania i zmiany pod wpływem możliwości-władzy, to jest możliwością czynną. I odwrotnie jeśli przedmiot zachowuje się jako działający i poruszający możliwość-władzę, to jest ona bierna. Przedmiot poznania intelektualnego przechodzi z możliwości do aktu wyłącznie pod wpływem władzy czynnej – intelektu czynnego. Ten sam przedmiot będąc już zaktualizowanym przedmiotem poznania intelektualnego wpływa na to, że intelekt możliwościowy przechodzi z możliwości do aktu. Intelekt możliwościowy w takiej sytuacji jest władzą bierną⁵⁷. Intelekt czynny jest możliwością-władzą

⁵⁵Zob. *De veritate*, q. 1, a. 3, co.

⁵⁶Zob. *Quaestio d. de anima*, a. 19, co.: „Manifestum est autem quod subiectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subiectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subiectum potentiae quod est subiectum actionis vel passionis, cuius potentia est principium”.

⁵⁷*De veritate*, q. 16, a. 1, ad 13: „Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et sunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva”.

czynną dlatego, że przedmiot intelektualny staje się niejako celem jej działania⁵⁸, a cel ten wyraża się we wprowadzeniu go w akt⁵⁹.

Nawet jeżeli intelekt bierny i intelekt możliwościowy są możliwościami-władzami biernymi, to jednak ich działanie jest odmienne ze względu na odmienne ontyczne uzasadnienie. Przedmiot intelektu biernego istnieje w otaczającym nas świecie – jest to rzeczywistość zmysłowa, która jest ujmowana przez zmysły zewnętrzne oraz wewnętrzne. Przedmiot ten istnieje jako poznawalny w otaczającym nas świecie. Zupełnie inaczej sprawa ma się z intelektem możliwościowym, który „ujmuje coś jednego w wielu i o wielu rzeczach”, a więc coś, co samodzielnie nie istnieje w świecie. Przedmiot intelektu możliwościowego istnieje w możliwości w rzeczywistości zmysłowej, a pobudza intelekt jako ten, który jest w akcie dzięki władzy intelektu czynnego. Ich odróżnienie oczywiście nie jest czysto funkcjonalne i hipotetyczne, jak sugerują niektórzy tomisi, lecz – jak to konsekwentnie pojawia się u Akwinaty – jest to odróżnienie przedmiotowe. Przedmiotem

intelektu czynnego jest to, co jest intelektualnie poznawalne w możliwości, przedmiotem intelektu możliwościowego jest to, co jest intelektualnie poznawalne w akcie⁶⁰.

Intelekt bierny jest możliwością-władzą bieraną w stosunku do rzeczywistości zmysłowej będącej jej przedmiotem i której całkowicie podlega (forma jednostkowa). Intelekt bierny ze względu na swój czynny przedmiot nie potrzebuje władzy czynnej. Intelekt możliwościowy również jest możliwością-władzą bieraną w stosunku do rzeczywistości intelektualnej, której odpowiednio podlega (forma ogólna). Jednak żeby można było mówić o poznaniu intelektualnym przez konkretnego – jednostkowego człowieka, należy przyjąć działanie władzy czynnej, która pozwala na poznawanie tego, co jest intelektualne w tym, co zmysłowe. Z tego względu właściwym określeniem intelektu, który nie partycypuje w rzeczywistości intelektualnej, lecz otrzymuje ją z poznania zmysłowego przy wykorzystaniu intelektu czynnego, jest wskazanie, że jest on intelektem możliwościowym właśnie⁶¹.

⁵⁸Zob. *Quaestio d. de anima*, a. 13, co.: „Dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde opertet quod per actum definitur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificantur potentiae. Actus autem ex obiectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, obiecta sunt ut fines”.

⁵⁹Zob. *S. th.*, I, q. 79, a. 7, co. Tomasz wskazuje nawet, że władza czynna ustosunkowuje się do swojego przedmiotu jak byt w akcie do bytu w możliwości, odwrotnie do władzy biernej, która jest bytem w możliwości w stosunku do bytu w akcie.

⁶⁰Zob. *Quaestio d. de anima*, a. 4, co.; por. *S. th.*, I, q. 79, a. 3, co.

⁶¹Wydaje się, że przykład problematyki związanej z pojęciem intelektu biernego może stanowić wobec wciąż pojawiających się pytań o wartość i potrzebę uprawiania historii filozofii w filozofii, uzasadnienie odpowiedzi pozytywnej. Można to uwypuklić trzema punktami określającymi samą historię filozofii i jej zadanie na przyszłość:

1) To historia filozofii ma pilnować ścisłości wyrażania się w języku filozoficznym, a nie koniecznie filozofia analityczna, która unika i nie może dopuszczać do unikania w filozofii perspektywy historycznej.

2) Bez historii filozofii filozof nie może właściwie stawiać problemów filozoficznych, gdyż stanowi ona dla filozofa swoistą pojęty warsztat.

3) To historia filozofii może badać właściwie bądź niewłaściwie wyrowadzone konsekwencje z przyjętych założeń w różnych dziedzinach filozoficznych.

Do wymienionych punktów dodać można punkt bardziej życzeniowy: by dzięki historii filozofii można było uzyskać stan, w którym człowiek miłujący filozofię nie będzie bezkrytycznie gromadnie kroczył uczęszczanymi błędymi ścieżkami. Zob. M. Gogacz, *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 404-405.

PASSIVE INTELLECT AND POTENTIAL INTELLECT ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

Keywords: passive intellect, potential intellect, peripatetic epistemological tradition, Thomas Aquinas

The article is an attempt to respond the following questions: is there a difference between operations of potential and passive intellect? Or is there only a terminological difference between them? Could one call the potential intellect passive one? Are there any questions, statements or opinions in the history of philosophy which separate potential

from passive intellect? The passivity of potential intellect is not a problem here, because its nature and its act is to be in the state of potency towards its object. The subject of analysis tends to define technical terms *intellectus passivus* and to reach philosophical implications resulting from it.

Koncepcja transcendentaliów a teoria teologii według Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, transcendentalia, metodologia teologii

Poniżej będę się starał ukazać filozoficzne podstawy wersji *sacra doctrina*, zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu w jego komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda¹. Wiadomo, że systematyzuje on rozważania teologiczne, tak jak i inni współcześni mu teologowie, poprzez wykorzystanie w głównej mierze systemu pojęciowego i metodologii Arystotelesa. Istotnym aspektem omówienia jego ujęcia będzie zatem ukazanie relacji pomiędzy *sacra doctrina* i pozostałymi naukami, a zwłaszcza filozofią.

Dla uwyróżnienia jego stanowiska omówione zostaną niektóre wątki znajdujące się w propozycjach innych scholastyków, przede wszystkim Bonawentury i Alberta Wielkiego. Rozważania te mają być wstępem do realizacji głównego celu tej pracy. Chcę mianowicie

uzasadnić tezę, która jest odpowiedzią na następujące pytanie: dlaczego Tomasz w pierwszej kwestii swojego komentarza wydziela nie cztery artykuły, jak mogłaby to sugerować arystotelesowska klasyfikacja istotowych przyczyn, lecz pięć?

I. Przedmiot teologii w Tomaszowym komentarzu do *Sentencji*

Tomasz z Akwinu formułuje koncepcję teologii konkurencyjną w stosunku do większości funkcjonujących podczas jej modeli. Niektóre z tych propozycji, a właściwie ich

elementy, wydają się jej bliższe. Jest tak np. u Rolanda z Cremony (*Summa*), przedstawiającego koncepcję teologii jako nauki (*scientia*), a nie jako tylko mądrości (*sapientia*);

A d a m G ó r n i a k – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

¹Tomasz z Akwinu, *In quattuor libros Sententiarum*, w: *Opera omnia*, ed. R. Busa, , t. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

u Hugona z Saint-Cher (*Commentarius in pri-mum librum Sententiarum*), podejmującego zagadnienie naukowego charakteru dyskursu teologicznego; u Odona Rigaldiego (*Lettura super quattuor libros Sententiarum*), który uznał, że przedmiotem teologii jest wprost Bóg, co zarazem – zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa – gwarantuje jej jednośc, a także zasadność podziału nauk wyłącznie na teoretyczne i praktyczne; wreszcie u Alberta Wielkiego (*Commentarii in quatuor libros Sen-tentiarum*), który twierdzi, że specjalnym przedmiotem teologii jest Bóg, *Alpha et Ome-ga, principium et finis* wszystkich rzeczy, a za-tem że każda teza teologiczna coś o Bogu mó-wi wprost albo *implicite*². Nie zmienia to jednak faktu, że powiązany z recepcją Arystotelesa, a w szczególności z jego koncepcją nauki, projekt Tomasza właściwie zrywa z ujęciami tradycyjnymi, przyznającymi teologii status nauki w większym lub mniejszym stopniu praktycznej³. Wypada zaznaczyć, iż gruntowny namysł nad spuścizną Arystotelesa, znaczony niezwykle rzetelnymi komentarzami do jego licznych dzieł, przypada jednak na okres późniejszy, tj. na lata 1267–1273, i był związanym z tzw. kryzysem aweroistycznym na Uniwersytecie Paryskim⁴. Niemniej już *Komentarz do Sentencji* ujawnia pogłębioną, przynajmniej w jakimś stopniu, znajomość metodologii *Organonu*. Mówiąc o źródłach koncepcji Tomasza, należy także wspomnieć o Boeckusowych *De Trinitate* i *De hebdoma-dibus*.

W prologu do *In quattuor libros Sen-tentiarum* Tomasz w pojedynczej kwestii wydzie-la pięć problemów związanych ze statusem sa-

cra doctrina. Są to: 1) konieczność teologii dla człowieka, 2) jej jednośc, 3) jej spekulatywny czy praktyczny charakter, 4) jej przedmiot, oraz 5) właściwa dla niej metoda badawcza.

W odpowiedzi na pierwszy problem Tomasz przypomina, że większość myślicieli uważa, iż celem tym jest kontemplacja Boga⁵. Ma ona formę filozoficzną bądź mistyczną. Pierwsza jest aktem intelektualnego i połączonego z podziwem poznania Boga jako opatrznosciowego stwórcy świata. Wywie-dziona z poznania stworzeń jest spełnieniem dążen filozofii i na jej osiągnięciu polega do-cesna (*in statu viae*) szczęśliwość. Doskonałą formą aktu kontemplacji jest ta, której przedmiotem jest bezpośrednio sama Boża istota, jednak jej pełna dostępność jest obie-cana ludziom dopiero w niebiańskiej ojczyźnie (*in patria*). Toteż w obecnym stanie czło-wiek musi się zadowolić inną formą kontemplacji i takie właśnie poznanie, twier-dzi Tomasz, oferuje *sacra doctrina*. Co praw-dą kontemplacja teologiczna zachowuje swoje nadnaturalne uprzedmiotowienie, gdyż jest nim Trójca Święta, jako źródło i cel przyro-dzonego i nadprzyrodzonego porządku, a jej epistemicznym powodem jest Boże natchnie-nie, dostępne człowiekowi dzięki wierze w Objawienie, ale sposób jej realizacji jest ty-powy dla naturalnych ludzkich zdolności po-znawczych. Zdaniem Tomasza kontemplacja ta jest jednym ze środków umacniania wiary, pociechy przy trudach jej zgłębiania i zachęty do urzeczywistniania religijnego powoła-nia. Płynie stąd niewątpliwa konieczność wiedzy teologicznej dla wyznawców chrześci-jaństwa. Posiada ona zatem wyróżnione miej-

²Por. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków 2002, s. 53–84.

³Por. tamże, s. 106–116.

⁴Por. F. van Steenberghe, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain–Paris, 1977; tenże, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 355–412; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977; J. F. Wippel, *The Condemnations of 1270 and 1277*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 7 (1977), s. 169–201; *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Hrsg. J. A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer, Berlin–New York 2001, s. 359–389.

⁵Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, prol., 1, 1, co.

sce w obszarze ludzkiej wiedzy. Jest jakby najbardziej podstawowa (*tamquam principalis*), gdyż rozważa ostateczny cel człowieczej egzystencji, i dlatego zasadnie *imperat omnibus aliis scientiis*⁶. Wiąże się z tym służebność pozostałych nauk względem teologii⁷. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie przez Tomasza, iż „teologia powinna zarządać wszystkimi innymi naukami i korzystać z ich ustaleń”⁸. Jak widać, według niego wykonywanie profesji mistrza *in sacra doctrina* nie tylko daje przywilej kontroli i związanej z tym oceny poczynań specjalistów w innych dziedzinach, ale wprost zobowiązuje do wszechstronnego wykorzystania rezultatów prowadzonych przez nich badań.

Czy jednak posługiwanie się wieloma gatunkami wiedzy, np. filozofią, astronomią, gramatyką, logiką, naukami biologicznymi czy medycznymi, nie burzy metodologicznej jednolitości *sacra doctrina*? Owa jednolitość jest przecież ważnym wymogiem aristotelesowskiego paradygmatu poznania naukowego. Wydaje się, że zgodnie z nim należałoby wyodrębnić dyscypliny badawcze, które by traktowały osobno o Bogu, o stworzeniach, o łasce, o sakramentach, o Chrystusie itp. Zasadą podziału wiedzy jest bowiem odmienność dziedziny przedmiotowej, którą studiuują poszczególne nauki. Oprócz tego występuje bardziej zasadnicza trudność: Stwórcy i stworzeń nie sposób zakwalifikować do jednego rodzaju przedmiotów. Bóg jest bowiem bytem absolutnie ontycznie niezłożonym i bezwzględnie nieuwarunkowanym, natomiast wszystkie inne byty są *composita*, a ich zaistnienie jest *ab alio*. Jak to wykazał Arystoteles, jedność nauki jest wszakże ufundowana na jedności jej przedmiotu (*subiectum*), a zatem wykluczone jest badanie

bytu Boskiego i innych substancji w ramach tej samej nauki⁹.

W odpowiedzi na te zastrzeżenia Tomasz stwierdza, iż jedność *sacra doctrina* wspiera się na jej prymarnym źródle, jakim jest Boski intelekt, który przecież dysponuje wyraźnym poznaniem wszystkich rzeczy (*omnium rerum cognitionem habet distincte*)¹⁰. To z Jego objawionej wiedzy czerpie ona swoje zasady-aksjomaty, a są nimi artykuły wiary. Jeśli zatem teolog rozważa określona cnotę, to nie czyni tego mając na względzie jej naturalną istotę, ale właśnie w oparciu o dane objawione rozpatruje ją jako spowodowaną w nas, i to bez naszej pomocy, przez samego Boga. Toteż mimo że teologia obejmuje zakresem rozmaite dziedziny i zajmuje się różnorodnymi przedmiotami, to ze względu na *ordo discipline*, a zatem ze względu na swój skład oraz na swoją strukturę, pozostaje jednorodną wiedzą¹¹.

Natomiast na drugi problem Tomasz odpowiada, że w dziedzinie teologii nie traktujemy Stwórcy i stworzeń jako należących do tego samego rodzaju w znaczeniu logicznym, ale w sensie wspólności analogicznej (*communitas analogiae*). Polega ona na tym, iż odmienne składniki przedmioty czy zjawiska łączy proporcjonalna realizacja jakieś doskonałości, albo rację tegoż podobieństwa jest związek przyczynowo-skutkowy. Zdaniem Tomasza ta pierwsza występuje choćby między substancją a przypadłością czy aktem a możliwością, ponieważ w obydwu znajdujemy odniesienie do pojęcia bytu, takie jednak odniesienie, iż nie niweczy ono istotnych różnic pomiędzy elementami. Druga polega zaś na tym, że skutek swoje *esse et ratio* przyjmuje od innego bytu, który jest jego przyczyną. I tylko taka wspólność, z mocą podkreśla

⁶Tamże, ad 3.

⁷Tamże, co.: „quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis”.

⁸Tamże.

⁹Tamże, 1, 2, quod non 1-3.

¹⁰Tamże, 1, 2, co.

¹¹Tamże, ad 3.

Akwinata, występuje pomiędzy Stwórcą i stworzeniami. Są one bytami, gdyż swoje istnienie (*esse*) otrzymały od pierwszego Bytu. Dlatego też w języku teologii termin „*byt*” znaczy tyle, co „naśladowujący Byt pierwszy”. Podobnie i inne terminy, np. piękno, mądrość lub sprawiedliwość, w ramach dyskursu teologicznego posiadają sens współznaczający byt pierwszy¹², albo jak to później określi *ens divinum*, który oznacza albo samego Boga, albo rzeczy, które pochodzą od Boga lub do Niego się odnoszą¹³.

W artykule trzecim Tomasz prowadzi rozważania dotyczące swoistości i autonomiczności *sacra doctrina*. Twierdzi on, iż teologię słusznie uważa się za mądrość, ponieważ rozważa ona najwyższe przyczyny¹⁴, i dodaje, że tytuł mądrości należy się jej bardziej zasadnie niż metafizyce, którą też można nazywać „boską”. Jednak w teologii nie tylko byt Boży jest obiektem jej dociekań, co w pewnym sensie jest również udziałem metafizyki, ale także i sposób uzyskiwania informacji jest „boski”. Pochodzi on bezpośrednio z natchnienia Bożego, które z wiarą przyjmujemy, podczas gdy badania metafizyczne opierają swoją znajomość ostatecznych przyczyn na racjach wywiedzionych z poznania skutków tychże przyczyn¹⁵.

W tym samym artykule Tomasz rozwiewa wszelkie wątpliwości odnośnie do naukowego statusu tej wiedzy. Mogą się one nasuwać w związku z tym, że jej zasady nie są znane w sposób bezpośredni każdemu, że zatem nie są to *propositiones per se notae*, lecz je-

dynie dla osób wierzących. Jest to poważny błąd metodologiczny, skoro teologia swoje wywody, a mają one przecież być racjonalne, opiera na wierze, która przekracza porządek i zdolności rozumu. Oprócz tego jej charakterowi naukowemu zdaje się przeczyć to, iż rozprawia ona o poszczególnych rzeczach, zjawiskach i konkretnych wydarzeniach historycznych, a nie są to warunki naukowości, jakie zalecał Arystoteles.

Na te obiekcje Tomasz odpowiada, że teologia jest nauką także w znaczeniu, jakie jej nadał Filozof. Oto bowiem wszelką naukową wiedzę znamionują dwa wymogi, do których wypełnienia muszą zmierzać wszystkie czynności poznawcze podejmowane w danej dziedzinie, a mianowicie pewność oraz to, że jest ona uporządkowanym zbiorem sądów. Owe sądy, wyrażone w postaci zdań lub ich układów, opierają się głównie na przyjmowanych w niej aksjomatach. I teologia właśnie ma zagwarantowaną pewność o tyle, że nie zajmuje się tym, co przygodne, ale rozpatruje to, co konieczne dla zbawienia człowieka. Po drugie, wszystkie jej tezy w jakiś sposób uwzględniają twierdzenia bazowe, którymi są – powtórzmy to raz jeszcze – artykuły wiary. Chociaż nie są one dla teologa *principia per se notae*, to jednak są one takimi *in scientia Dei*. A ponieważ z tej Boskiej wiedzy teologia czerpie swoje zasady, to dziedziczy od niej wymaganą pewność i tym samym ma ona pełnoprawny status nauki, jakkolwiek jest to *scientia quasi subalternata divinæ scientiae a qua accepit principia sua*¹⁶.

¹²Tamże, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliquae partimenta aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur”.

¹³Tamże, a. 4, co.

¹⁴Tamże, prol., 1, 3 co.: „dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum”.

¹⁵Tamże.

¹⁶Tamże. Wypada zaznaczyć, że ten fragment Tomaszowego komentarza znajduje się w wersji wydanej przez P. Mandonneta (ks. I-II) w dwóch tomach w Paryżu w 1929 roku. Został on pominięty w innych wersjach, zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 439-440.

Wynika z tego zdecydowane stanowisko Akwinaty w kwestii charakteru nauki teologicznej. Według niego głównym i ostatecznym celem *sacra doctrina* nie jest jedynie uzyskanie przez człowieka wiedzy o Bogu, ale Jego kontemplacja jako „pierwszej prawdy w ojczyźnie”. Nie wyklucza to jej praktycznych walorów, skoro dochodzimy do tegoż celu oczyszczeni moralnie dzięki spełnianiu dobrych uczynków. Toteż ta nauka jest w pewnym sensie zarówno praktyczna, bo doskonali człowieka we słuszym działaniu (*in operatione recta*), jak i spekulatywna, gdyż usprawnia go do kontemplacji. Trzeba jednak pamiętać, podkreśla Tomasz, iż taka spójność tych dwóch momentów, że są one identyczne, jest urzeczywistniona w pełni jedynie w źródłowej zasadzie tej nauki, czyli w samej Boskiej mądrości, natomiast w dostępnej nam formie jej tożsamość ziszcza się wyłącznie poprzez podporządkowanie praktyki względem teorii. Jest to więc jednolitość niepełna, acz zachowuje ona spoistość, bo ukonstytuowana jest przez odniesienie do tego samego celu¹⁷.

Jest to niejako zapowiedź rozwijań prowadzonych w artykule czwartym, w którym Tomasz stawia pytanie: co jest przedmiotem *sacra doctrina*? Utrzymuje on stanowczo, że za przedmiot teologii należy uznać Boga, na co, jak mówi, wskazuje nawet sama nazwa tej nauki – teologia, sugerująca właśnie dyskurs o Bogu (*quasi sermo de Deo*). Tym samym odsuwa on inne ujęcia, zarówno te już wówczas tradycyjne, np. Augustyna, powtórzone przez Piotra Lombarda (o rzeczach i znakach), oraz Hugona ze Świętego Wiktora (o dziełach odnowy), jak i współczesnych mu autorów (*quidam*) podążających szlakiem wytyczonym przez te *auctoritates* lub doń zbliżonych¹⁸.

Właściwa odpowiedź Tomasza jest zaś następująca. Otóż wskazuje on na Boga jako *subiectum* tej wiedzy. Jak się wydaje, zabezpiecza to obiektywny charakter teologii, a to dla tego, że ów przedmiot jest niezależny od podmiotu, czyli że nie jest on zrelatywizowany do jego aktów poznawczych, a przynajmniej nie zasadniczo¹⁹. Jednak Tomasz nie zaprzecza temu, iż można podać inne, niejako pochodne względem powyższego, i dopuszczałe określenia przedmiotu *sacra doctrina*. Ujmują one jednak ów przedmiot nie jako taki (*in se*), lecz w jakimś kontekście (*in ordine ad aliud*): czy to w odniesieniu do rezultatów jego poznawania, czy narzędzi dyskursu, jego celu bądź w perspektywie praktycznej. Za innymi wolno nam wówczas uznać za ten przedmiot rzeczy i znaki (*res et signa*), o ile są rozpatrywane jako coś powiązane z Bogiem (*in quantum sunt quaedam divina*) lub Chrystusem, ponieważ łączy On w sobie boską i ludzką naturę, albo stworzoną i niestworzoną, a zarazem jest głową, która scala pozostałe członki (*totum Christum, id est caput et membra*). Do tych kategorii, w szerokim sensie zawartych w przedmiocie (*sub subiectum*) teologii, można bowiem sprowadzić wszelkie jej twierdzenia. Jak chcą niektórzy autorzy, za przedmiot teologii można też uznać *credibile*, ponieważ pozwala to na odróżnienie jej od pozostałych nauk, przez to mianowicie, że wywodzi się ona z inspiracji wiary. Dozwolone jest także określenie teologii jako nauki o dziełach odnowy (*opera restaurationis*), gdyż jest ona w całości nastawiona na to, by jej adresaci i użytkownicy osiągali stosowne skutki Wcielenia, dzięki któremu uprzednio ontycznie i moralnie uszkodzona ludzka natura została naprawiona²⁰. Toteż ustępuje on nieco i stwierdza, iż „jeśli chcemy znaleźć określenie przedmiotu,

¹⁷Tomasz z Akwinu, dz. cyt., 1, 3, co.

¹⁸Szeroki przegląd poglądów scholastyków w tej kwestii podaje M. Olszewski, dz. cyt.

¹⁹Por. J. P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 22–27.

²⁰Tomasz z Akwinu, dz. cyt., 1, 4 co.

który obejmuje wszystkie dotychczas wymienione, powinniśmy powiedzieć, że przedmiotem tej nauki jest byt boski poznawalny za pośrednictwem natchnienia²¹. Właściwym i zasadniczym tematem teologii jest nawet nie zbawienie, ale pozostaje nim *ens divinum*, a to znaczy, że albo jest nim sam Bóg, albo byty stworzone, wszakże o tyle tylko, o ile pochodzą one od Boga lub prowadzą do Niego, a więc umożliwiają bardziej wszechstronne zrozumienie Jego natury, uwyróżnienie Jego wyjątkowej pozycji ontycznej oraz znaczenia w ludzkiej egzystencji²².

By takie zadanie zrealizować, należy posłużyć się odpowiednią metodą, i to właśnie rozważa Tomasz w ostatnim artykule *Prologu*. Pyta mianowicie, czy metoda używana w *sacra doctrina* ma walor *ars*, tj. procedury metodycznej²³. W odpowiedzi najpierw przypomina, że już Arystoteles i Boecjusz dowiedli, iż metoda wykorzystywana w jakiejkolwiek nauce powinna być dostosowana do przyjętych założeń związanych z jej tematem, tj. z jej przedmiotem formalnym. Ponieważ zaś zasady wiedzy teologicznej przyjmowane są po części za pośrednictwem prorockich objawień, po części poprzez błagalne modlitwy, a nadto konieczną składową *sacra doctrina* jest też działalność kaznodziejska²⁴, to nie powinno dziwić, iż stosowana w niej metodyka mie-

wa także zabarwienie poetycko-retoryczne. Przekazując treści wiary (*credibilia*), duszpasterze są bowiem zobowiązani uwzględniać to, że jej zasady nie są aktualnie wprost i w pełni zrozumiałe dla ludzkiego rozumu, a co za tym idzie muszą być potwierdzane przez cuda. Toteż nauczając wiernych mają oni posługiwać się formą opisową, wykorzystując przy tym podobieństwo niektórych rzeczy cielesnych oraz konkretnych zdarzeń do rzeczywistości boskich. Ze względu na słuchaczy jest to wręcz ich powinność, a nie tylko zalecenie, skoro i w porządku naturalnego poznania nasze władze intelektualne zyskują rozumienie zasad, tj. *intellectus principiorum*, jedynie przy okazji zmysłowego znamiania się z bytami materialnymi²⁵.

Taki tryb postępowania nie koliduje, podkreśla Tomasz, z trzema głównymi zadaniami, jakie stoją przed teologiem. Po pierwsze, jest to przewyciążanie błędnych zapatrzań dogmatycznych, co nie może się obyć bez podawania rzeczowych argumentów, czasem tylko powołania się na uznany autorytet, a czasem przez dopuszczenie racji lub podobieństw branych z natury. Po drugie, *mägister in sacra doctrina* dzięki właściwej interpretacji przykazań oraz biblijnych i kościelnych przepisów prawnych ma dawać wiernym generalne pouczenia i konkretne wskazówki

²¹Tamże.

²²Tamże.

²³W kwestii nadawanego w średniowieczu sensu pojęciu „sztuki” (*ars*) warto zapoznać się z rozprawami wielu autorów, zamieszczonymi w: „*Scientia*” und „*ars*” im Hoch- und Spätmittelalter, Hrsg. I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer, Berlin–New York 1994, t. 1, s. 3–142, 307–328; t. 2, s. 739–754, 829–845, 945–1045.

²⁴Por. J. P. Torrel, dz. cyt., s. 12.

²⁵Tomasz z Akwinu, dz. cyt., a. 5, co.: „Respondeo dicendum, quod modus cuiusque scientiae debet inquire secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius, et philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelatus ex parte infundentis, ut in revelationibus prophetarum, et oratus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguitur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: Quomodo credent ei quem non audierunt? Sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionatae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilia similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum”.

moralne, a także zachęcać ich do duchowej przemiany przez udzielanie napomnień, przyominanie o starotestamentowych i ewangeliczych obietnicach czy podawanie historycznych przykładów z życia kapłanów, proroków i władców narodu wybranego lub apostołów, diakonów i świętych Kościoła. Trzecim wymiarem misji teologa, wymiarem najbardziej

pozytywnym, jest prowadzenie słuchaczy lub czytelników do kontemplacji prawdy ujawnionej w Piśmie Świętym, uwyróżnianej także poprzez wydatną znajomość i rozwiniętą interpretację oryginalnych pism Ojców i Doktorów Kościoła oraz *Księgi Sentencji* autorstwa Piotra Lombarda, „które są jakby z nich odlane”²⁶.

2. Natura teologii w Komentarzu do Sentencji św. Bonawentury

Zgodnie z zapowiedzianą na wstępie procedurą chcę teraz pokrótkce omówić zawartość problemową kwestii dotyczącej natury teologii w komentarzach do *Sentencji Lombarda* autorstwa Bonawentury i Alberta Wielkiego²⁷.

Bonawentury wizja teologii scala bowiem i pogłębia wątki charakterystyczne dla franciszkańskich mistrzów teologii działających w pierwszej połowie XIII wieku²⁸, a zarazem jest w pewien sposób syntetycznym ujęciem motywów typowych dla arystotelizmu neoplatonizującego z tego samego okresu²⁹.

Charakteryzując metodologiczną strukturę teologii, Bonawentura odwołuje się do arystotelesowskich konceptów czterech przyczyn: materialnej, formalnej, celowej i sprawczej. Jest on przekonany, iż w taki właśnie sposób najlepiej można opisać istotę teologii: jej przedmiot, metodę, cel i autorstwo.

Swoje rozważania rozpoczyna Bonawentura od odpowiedzi na pytanie o przedmiot

(*materia quodve subiectum*) teologii³⁰. Otóż jego zdaniem przez przedmiot jakiekolwiek nauki można rozumieć to, co jest źródłową zasadą, do której rzeczowo i myślowo sprowadzają się wszelkie zarówno typowe, jak i swoiste obiekty rozważane w danej nauce, a zatem coś ontycznie lub teoretycznie najpierwotniejszego w ramach całej określonej sfery bytowej lub poznawczej. I taki przedmiot nosi miano przedmiotu źródłowego (*subiectum radicale*). Za przedmiot jakiejś nauki można też uznać to, co stanowi kompletną i wewnętrznie zespoloną całość, do której dają się sprowadzić przynależne danej nauce kategorie i klasy rzeczy oraz poszczególne byty, i to nie tylko na zasadzie podobieństwa struktury, ale także na mocy relacyjnego zjednoczenia i odpowiedniego przyporządkowania do tego przedmiotu. Jako taki pełni on zatem rolę przedmiotu wzorcowego, a Bonawentura określa go jako przedmiot jed-

²⁶Tamże.

²⁷Bonawentura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Episc. Parisiensis*, w: *Opera omnia*, studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, t. I-II, Quaracchi 1882-1885; Albert Wielki, *Commentarii in Sententiarum*, w: *Opera omnia*, t. XXV, 1, Parisii 1893.

Por. J. G. Bougerol, *Introduction à l'Étude de saint Bonaventure*, Strasbourg 1961, s. 148-158. Na temat dorobku intelektualnego Bonawentury por. np. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1938; Święty Bonawentura: życie i myśl, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976; L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 3, Warszawa 1980, s. 264-390.

²⁸O metateologii św. Bonawentury por. np. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 86-90.

²⁹Taką diagnozę jednego z głównych nurtów filozoficznych w trzynastowiecznej scholastyce daje F. van Steenberghe, *Filozofia w wieku XIII*, Lublin 2005, s. 217-234.

³⁰Na temat rozumienia terminu *subiectum* przez scholastyków zob. np. J. P. Torrell, dz. cyt., s. 22-24.

noczący (*subiectum integrale*). Przedmiotem danej nauki może być również to wszystko, co jest celem dociekań w wyznaczonej dziedzinie. Mówiąc wówczas o przedmiocie powszechnym (*subiectum universale*)³¹.

Tak samo należy wedle franciszkańskiego mistrza postępować w dziedzinie teologii: jej źródłowym przedmiotem jest sam Bóg. Jej „przedmiotem jednocożącym jest Chrystus, ponieważ łączy w sobie boską i ludzką naturę, albo stworzoną i niestworzoną”, a zarazem jest głową, która scala pozostałe członki. Natomiast jej przedmiotem powszechnym są *res vel signum; et vocatur hic signum Sacramentum*, albo można za niego uznać *credibile*, czyli to, co jako wiarygodne może w pewien sposób i w jakimś stopniu być uchwytnie rozumowo³².

Druga kwestia, związana z metodologicznym statusem teologii, porusza zagadnienie *modus procedendi*, czyli odpowiedniej dla niej metody badań oraz formy wykładu. Bonawentura uważa, iż wnikiowe i rzetelne dociekanie wsparte poprawnymi rozumowaniami, ze względu na ich poznawczą efektywność, a także moralną stosowność, są wcale pełni zharmonizowane tak z przedmiotem tejże nauki, jak i z jej celem. Na czoło wybija się zwłaszcza cel rozważań teologicznych, a jest nim nauczanie wiary. Wedle Bonawentury skuteczność takiej procedury polega na jej właściwym dostosowaniu do trzech rodzajów ludzi: po pierwsze, adwersarzy chrześcijaństwa, po drugie, chwiejnych w wierze lub nie w pełni przekonanych, i po trzecie, już przesiadczonych o jej słuszności³³.

Z tymi uwagami wiąże się bezpośrednio kwestia, czy teologia zmierza do kontemplacji, czy też jest nakierowana na to, by wierni stawali się dobrymi ludźmi dzięki jej poucze-

niom. W swojej wykładni Bonawentura przypomina, że każda nauka wzięta jako czynność, czyli jako *ars*, posiada istotne przyporządkowanie do naszego intelektu. Posiada on zaś trzy ukierunkowania, a mianowicie samego siebie, sferę uczuciowo-afektywną oraz świat zewnętrznny. I właśnie dzięki nauce rozumianej w sensie czynnościowym zyskuje on stosowne zdolności. Są to: kontemplacja, związana ze *scientia speculativa*; roz tropność (*prudentia*), która kieruje nam postępowaniem i sprawia, że stajemy się dobrzy, powiązana z wiedzą praktyczną, czyli moralno-ascetyczną; mądrość, która sytuuje się pomiędzy czystą spekulatywnością i praktycznością, zarazem niejako je obejmując i scalając³⁴.

Zdaniem Bonawentury teologia jest właśnie wiedzą typu mądrościowego. Wspomaga ona intelektualnie wiarę, która aktywizuje całą płaszczyznę umysłowego i psychiczno-cielesnego pożądania (*affectus*) do umiłowania poznanego przedmiotu. Nie ma ona zatem jedynie charakteru praktycznego w znaczeniu nauki o umiejętności czynienia czegoś lub wywiczenia się w czymś, lecz jej funkcja jest praktyczna o tyle, o ile jej ustalenia nie tylko normują nasze działania moralne, ale przede wszystkim przyczyniają się do doskonalenia duszy. Jednak Bonawentura nie kwestionuje jej wymiaru teoretycznego i ostecznie stwierdza, iż *scientia theologica est habitus affectivus et medius inter speculativum et practicum, et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalius, ut boni fiamus*³⁵.

Uzupełnieniem problemów powiązanych ze *Wstępem do Sentencji* jest *quaestio IV*. Bonawentura poświęcił ją zagadnieniu autorstwa tych ksiąg. Oczywiście nie budzi żadnych

³¹ Swoje wywody Bonawentura ilustruje praktyką, jaką stosują przedstawiciele sztuk wyzwolonych, tj. gramatycy i geometrzy. Por. Bonawentura, dz. cyt., prooem., I, co., dz. cyt., t. I, s. 7.

³² Tamże.

³³ Tamże, q. 2, co., s. 11.

³⁴ Tamże, q. 3, co., s. 13.

³⁵ Tamże, concl., s. 13.

wątpliwości, kto opracował ów zbiór. Jest nim przecież *Parisiense Episcopus Magister Petrus Lombardus*. Jednak jak już spostrzegł Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, nie każdą osobę, która wypowiada się zgodnie z zasadami gramatyki, bądź taką, która umiejętnie gra na jakimś instrumencie muzycznym, można uznać za znawcę gramatyki czy teoretyka muzyki³⁶. A Mistrz Piotr właśnie deklaruje, iż obmyślił i realizował swoje dzieło, czerpiąc maksymi i przykłady z doktryn starożytnych Ojców i innych Doktorów Kościoła. Nie jest ono zatem autentyczne, a to właściwie podważa jego sprawstwo *Quatuor Libros Sententiarum*. Co więcej, należy pamiętać również o tym, że według św. Augustyna tylko Chrystus jest autentycznym nauczycielem, czyli autorem całej dostępnej dla nas *sacra doctrina*³⁷.

Odpowiedź Bonawentury na te wątpliwości jest następująca: „Należy wiedzieć, że są cztery sposoby pisania dzieł. Jeden przepisuje cudze dzieło, nic do niego nie dodając ani nie zmieniając. Nosi on nazwę «kopisty» (*scriptor*). Inny przepisuje cudzy tekst i czymś go uzupełnia, lecz nie od siebie samego, lecz zapożyczonym od innych. Nazywamy go «odpisywaczem» (*compilator*). Inny zapisuje poniekąd obce i swoje, ale jakby przede wszystkim obce, a to, co jego własne, jest uwyrażniającym dodatkiem. Tego obdarzamy mianem «objaśnicią» (*commentator*). Jeszcze inny pisze zarówno swoje własne, jak i cudze, ale zasadniczo swoje, a obce jest niejako potwierdzającym dodatkiem. A o nim należy powiedzieć, że jest «twórcą» (*auctor*)”³⁸.

3. *Sacra doctrina* w Komentarzu do *Sentencji Alberta Wielkiego*

Nieco inaczej postępuje Albert Wielki w swoim *Komentarzu do Sentencji*³⁹. Co prawda i on, przystępując do określenia natury *sacra doctrina*, formułuje cztery kwestie. I podobnie jak to było u Bonawentury, dotyczą one jej przedmiotu, jedności, praktycznego bądź teoretycznego charakteru oraz używanej metody. Jednak te rozważania poprzedza kwestia dotycząca tego, jaką to konkretnie metodą należy się posłużyć, by wskazać sam przedmiot teologicznych poszukiwań i tym samym nadać im prawomocność.

Albert twierdzi, że po starannym rozważeniu dotychczas zgłaszanych propozycji za przedmiot teologii można uznać to wszystko, o czym się w niej mówi, albo tylko to, co jest najgodniejszym tematem jej rozważań. W pierwszym przypadku jest dozwolone określenie go poprzez Augustynowe znaki i ręczny jako narzędzia uzyskania zbawienia lub za Hugonem poprzez dzieła odnowy. Dopuszczalne jest także przyjęcie, iż ogólnym przedmiotem teologii jest *credibile*, czyli podstawowe prawdy wiary. W drugiej wersji

³⁶Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 4, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 109.

³⁷Bonawentura, dz. cyt., prooem., q. 4, 1-3; sed contra 1-2, s. 14. Por. Augustyn, *De magistro*, XIV, 45-46; tenże, *Expositio in Epistolam I S. Iohannes*, tract. 4.

³⁸Bonawentura, dz. cyt., prooem., q. 4, co., dz. cyt., s. 14-15. Na temat literackich form prezentacji problematyki teologicznej i filozoficznej oraz stosowanych technik dydaktycznych w wiekach średnich por. np. J. A. Aertsen, *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 115; M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, W. Seńko, Kęty 2001, s. 149-192; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 54-69.

³⁹Albert Wielki, *Commentarii in Sententiarum*, I, d. IA, a. 1-5, w: *Albertus Magnus, Opera omnia*, t. XXV, Parisiis 1893, s. 15-20.

przedmiotem tym jest byt Boży, który jest jedynym źródłem i wyłącznym celem dociekań teologicznych, i wówczas wszystkie twierdzenia teologii mówią o Nim wyraźnie bądź do myślnie⁴⁰.

Według Alberta jednolity charakter teologii jako nauki gwarantuje taki sam cel dla wszystkich podejmowanych w niej wysiłków poznawczych. Nie wątpi on, że jest nim zbawienie człowieka. Osiąga się je dzięki cnocie pobożności, która prawdziwie wyraża kult Chrystusa poprzez różnorakie praktyki religijne lub poprzez nakierowanie ludzkiego intelektu, woli i w ogóle całej jego istoty na ów zbawczy cel. Wobec tego, jak twierdzi Albert, należy ją uznać za naukę afektywną, gdyż wprawdzie rozpatruje ona prawdę o Bogu i rzeczach boskich, ale jest ona tak ściśle powiązana z dobrem, że nie można go nie uwzględnić, a wręcz należy je przedkładać nad teoretyczną poprawność. Skoro doskonały ona jednocześnie intelekt i wolę, zatem słusznie przysługuje jej miano najwyższej mądrości. Traktuje przecież o najdoskonalszym bycie, tj. o Bogu, i to w sposób najdoskonalszy, dzięki temu, że opiera się na zasadach wiary udostępnionych przez Niego samego. Dlatego zgodnie z konstatacją Arystotelesa, dodaje Albert, teologia posiada też walor nauki najbardziej wyzwolonej, gdyż swojego celu, a jest nim zbawiający człowieka Bóg, pragnie dla Niego samego, a nie ze względu na coś innego. A pozostałe nauki pełnią wobec niej rolę służebną. Toteż, żeby ocalić jej autoteliczny charakter, jej autonomię względem innych nauk oraz wyższość nad nimi, nie jest wymagana jej teoretyczność. Zapewnia to sama doniosłość jej przedmiotu. Jednak Albert sprzeciwia się również tym wszystkim, którzy poprzestają na określeniu *sacra doctrina* jako nauki praktycznej. Utrzymuje on, że skoro jej ostatecznym celem jest prawda zbawcza,

to wskazywana w niej doskonałość moralna musi być jedynie celem pośrednim. Z tego względu teologii nie da się sprowadzić do filozofii moralnej, gdyż ta ostatnia za cel ostateczny uznaje obyczajne postępowanie. Tym bardziej teologii nie można uważać za naukę podporządkowaną etyce, gdyż nie jej zawdzięcza znajomość sobie właściwych zasad i przyczyn, ale czerpie je bezpośrednio z wiary⁴¹.

Albert kończy swoje rozważania metateoretyczne uwagami na temat sposobu, w jaki należy wykładać prawdy zawarte w Piśmie Świętym i jakich użyć środków dla wykazania ich istotnego znaczenia. Podkreśla on, że każda samodzielna nauka posiada jakąś nauczelną umiejętność (*habitus*), która pozwala osiągać przyjęty w niej cel, oraz skorelowany z nią zbiór reguł wyznaczający sposób postępowania w tejże nauce. W teologii chodzi zaś o zachęcanie do korzystania z wybawiającej doktryny i umiejętnie przekonanie adwersarzy w oparciu o światło wiary (*lumen fidei*). Pierwszy cel osiąga się poprzez ujawnianie i naświetlanie poczwórnego sensu Biblii, tj. historycznego, alegorycznego, moralnego i anagogicznego. Można dodać, iż to samo głoszą Bonawentura i Tomasz z Akwinu, a także inni scholastyczni teologowie. Wszyscy nawiązują do ustaleń Hugona ze Świętego Wiktora⁴². Natomiast konieczność polemiki z przeciwnikami wiary chrześcijańskiej postuluje jej dyskursywny charakter. Trzeba mianowicie, stwierdza Albert, wykazać im prawdziwość naszej wiary oraz unaoczyć po pełnione przez nich błędy w jej rozumieniu. Realizowane jest to poprzez argumentację wykorzystującą określone autorytety bądź odwołującą się do naturalnych zdolności rozumu, bądź posługującą się porównaniem i analogią. Albert zaznacza jednak, że polemiczny dyskurs teoretyczny jest względnie konieczny, bo dopuszczalny jedynie

⁴⁰Tamże, s. 16–17.

⁴¹Tamże, s. 17–19.

⁴²Por. Hugo ze Świętego Wiktora, *De sacramentis christianaæ fidei*, prol. c. IV, (PL 176, 184–185).

jako odpowiedź na możliwe insynuacje oponentów⁴³.

Na osobną wzmiankę zasługuje artykuł pierwszy tej partii Albertowego *Komentarza*. Jest on bowiem niejako zapowiedzią oryginalnego stanowiska Tomasza z Akwinu. Otóż Albert stawia w nim kwestię: w jaki sposób należy poszukiwać przedmiotu teologii? Jest on przekonany, iż poruszając się w określonej dziedzinie wiedzy, musimy poprzestać na założeniu istnienia jej przedmiotu. Jak bowiem wynika z ustaleń Arystotelesa i Awicenny, nie są tym samym temat nauki i stawiane w niej pytania, a ten pierwszy jest właśnie zakładany. Ale Arystoteles również naucza, odpowiadając Albertowi, że są takie rodzaje wiedzy, których

zadaniem jest nauczanie przygotowawcze. To też ze względu na swój charakter powinny one nie tylko wydobyć na jaw własny przedmiot poprzez opisanie jego istoty, ale także muszą okazać jego faktyczność, zaś osobliwie wtedy, gdy ich przedmiot jest jakoś utajony. A z taką sytuacją mamy do czynienia właśnie w teologii, która jest najbardziej wzniósłą wiedzą spośród wszystkich nauk, ponieważ jej przedmiotem jest sam Bóg, a przecież nie jest on dla ludzkiego poznania bezpośrednio dostępny. Prowadzone w niej badania mają przy tym charakter dosłownie propedeutyczny, gdyż obecnie jedynie sposobią człowieka do przyszłej doskonałej kontemplacji Boga⁴⁴.

4. Oryginalność koncepcji Tomasza na tle ujęć Bonawentury i Alberta

Jeśliby zestawić zaproponowaną przez Tomasza koncepcję teologii z innymi ówcześniejszymi propozycjami, to można powiedzieć, co następuje. Zaferował on i – co godne podkreślenia – zrealizował w praktyce jako *magister in sacra pagina* wizję teologii jako nauki nastawionej pierwoszorędnie na wymiar teoretyczny. Nie podważa to jej odniesienia do tych wątków, które podejmuje teologia moralna, a nawet ascetyka, wszakże jej cel kontemplacyjny pozostaje dla Akwinaty priorytetowy⁴⁵. Swoje ujęcie teoretycznej natury teologii poprzez odniesienie do właściwego dla niej celu Tomasz wzmacnia wskazaniem na to, że za jej specyficzny przedmiot należy uznać Boga jako alfę i omegę całej rzeczywistości⁴⁶. W jego przekonaniu *ens divinum* jest także gwarantem jednolitości *sacra doctrina*,

jej naukowego charakteru, jej statusu mądrości oraz wyznacznikiem stosowanych w niej zabiegów naukotwórczych.

Można jeszcze dodać, iż ta jego kontrpropozycja w stosunku do powszechniej podówczas tendencji do preferowania praktyczno-afektywnej misji teologii bądź do także dość rozpowszechnionej dążności do nadawania jej cechy wielofunkcyjności wnosiła do katalogu obowiązkowych kwestii metodologicznych zagadnienie jej spekulatywnej, moralno-ascetycznej, a może także i mistycznej natury. Jak wiadomo, stało się to przedmiotem doktrynalnych polemik⁴⁷.

Chciałbym się wreszcie odnieść do anonsowanego na wstępie problemu: dlaczego Tomasz wydziela nie cztery artykuły, lecz pięć? Dlaczego zatem nie korzysta z atrakcyjnego

⁴³Albert Wielki, dz. cyt., s. 19–20.

⁴⁴Tamże, s. 15.

⁴⁵Por. J. P. Torrell, dz. cyt., s. 34–38.

⁴⁶Jak zauważyl M. Olszewski, dz. cyt., s. 110: „Tak skonstruowana koncepcja teoretyczności teologii stanowi scholastyczną wersję określenia natury teologii na podstawie rozwinięcia augustyńskiego pojęcia *visio*”.

⁴⁷Por. tamże, s. 117–543.

przecież i powszechnie stosowanego wśród scholastyków modelu Arystotelesa?

Sądę, iż u podstaw wywodów metodologicznych Tomasza leży wypracowana już przez niego w tym czasie, aczkolwiek może jeszcze niedopracowana, egzystencjalna teoria bytu. Wiadomo, że *Komentarz do Sentencji* powstał w latach 1252–1256, gdy Tomasz był jeszcze *baccalaureus Sententiarum*. Być może wcześniej niż on, a na pewno w tym samym przedziale czasowym, powstało *De ente et essentia*. Pisanie komentarzy do Boecjuszowych traktatów teologicznych Akwinata rozpoczęł zaś tuż po ukończeniu *Prologu do Sentencji Lombarda*, tj. po roku 1252. Do tej tezy skłania się też James A. Weisheipl, przywołując opinię Bruno Deckera z wydanego przezeń *Expositio super librum Boethii De trinitate*⁴⁸, ale nieco modyfikując jego ustalenia. Ze względu na poruszaną teraz kwestię bez wątpienia szczególnie ważny jest komentarz do *De hebdomadibus*, w którym Tomasz podejmuje wątek relacji między bytem a dobrem i jednością. *Expositio super librum Boethii De trinitate* koncentruje się zaś na analizie ludzkich możliwości poznanawczych w odniesieniu do poznania Boga, relacji między wiarą a rozumem czy poziadem nauk spekulatywnych oraz metod dyskursu teologicznego, matematycznego i tego, który jest specyficzny dla nauk o naturze. Nieco później, ale niejako równolegle, jeśli wziąć pod uwagę całość *Komentarza do Sentencji*, Tomasz prowadził dysputy poświęcone zagadnieniu prawdy, czyli *Quaestiones disputate de veritate*.

W tychże tekstach Tomasz z Akwinu w wyraźny sposób wyraża własną koncepcję

bytu. Według niego istnienie jest prymarnym aktem i w całym bycie poprzez jego istotę przejawia się w pięciu własnościach transcendentalnych: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Tak twierdzi on w pierwszym artykule pierwszej kwestii *De veritate*. A chociaż z całą pewnością fragment ten jest datowany później niż analizowana tutaj kwestia do *Prologu do Sentencji*, to nie ulega wątpliwości, że gdy Akwinata przystępował do jej opracowania, to zetknął się już z różnymi koncepcjami tzw. konwertibiliów⁴⁹. Były mu znane nie tylko propozycje Filipa Kanclerza, Aleksandra z Hales czy Bonawentury, ale także przemyślenia Awicenny i Awerroesa. Nade wszystko zetknął się on z doktryną swego mistrza Alberta, wyłożoną najpierw w traktacie *De bono* ukończonym przed 1246 rokiem, a który wraz z innymi tekstami znalazł się w jego *Summa de creaturis*. Tę tematykę Albert podejmował także w pisany w latach 1242–1248, uzupełnianym od 1246 roku a definitywnie ukończonym w roku 1249 *Komentarzu do Sentencji*, I, d. 46, a więc gdy kierował katedrą cudzoziemców na uniwersytecie w Paryżu. Traktował o niej także w *Komentarzu do Imion Boskich Dionizego Areopagity* (lata 1249–1259). Jest on zapisem wykładów prowadzonych w założonym w Kolonii w roku 1249 i kierowanym przez niego dominikańskim *studium generale*. Podstawa tego zapisu było, *nota bene, reportatio* sporządzone przez jego asystenta, tj. Tomasza z Akwinu. Do tych zagadnień odniósł się on również w rozpoczynających jego systematyczną pracę komentatorską nad *corpus aristotelicum* wykładach poświęconych objaśnianiu *Etyki nikomachejskiej* w roku następnym⁵⁰.

⁴⁸Por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 180–185; B. Decker, *Expositio super librum Boethii De trinitate*, Leyden 1955, s. 44.

⁴⁹Z obszernej literatury na temat transcendentalnych własności bytu można wskazać: J. A. Aersten, dz. cyt.; św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999; *Die Logik des Transzendentalen*, Hrsg. M. Pikavé, Berlin–New York 2003; S. T. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław 2006; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, Warszawa 2008, s. 205–297.

⁵⁰W sprawie chronologii dzieł Alberta Wielkiego zob. J. A. Weisheipl, *Life and Works of St. Albert the Great*, w: *Albertus Magnus and Sciences, Commemorative Essays*, ed. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 13–51; A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, s. 21.

W świetle tych uwag nie wydaje się zatem dziwne, iż Tomasz wykorzystał koncepcję transcendentaliów, jako własności przejawiających istnienie-akt, do sformułowania takich metodologicznych dyrektyw dyskursu teologicznego, by sprostał on wymogom narzuconym przez aristotelesowski paradygmat naukowości. Tomasz uczynił to wprawdzie dyskretnie, ale na tyle wyraźnie, że rozpoznanie tego nie powinno budzić żadnych zastrzeżeń. Nie pozostaje bowiem bez uzasadnienia, i to sięgającego najbardziej fundamentalnych opcji filozoficznych, fakt, iż Bonawentura wydzielił cztery, a Tomasz pięć pytań wstępnych w komentarzu do dzieła Piotra Lombarda.

Z łatwością można przecież zauważyc, iż Bonawentura zdawał się nie dostrzegać w pełni rangi doktryny transcendentaliów. Jednak być może był on tylko wielce ostrożny w szerszym wykorzystaniu tej koncepcji, bo niedostatecznie przemyślał tę dla niego jeszcze nowinkę intelektualną, której jednym ze źródeł była przecież myśl Awicenny. Może był przekonany, że tę problematykę dostatecznie przeanalizował jego zakonny brat Aleksander z Hales, a jemu przypada zadanie dopisania

kilku niezbędnych przyczynków. Być może uznał, że wystarczy poprzesiąć na jedynie przydatnym dopełnieniu tym wątkiem tradycyjnych ujęć o Augustyńskiej prowencji. Być może wszystkie te motywy albo tylko łącznie niektóre z nich zadecydowały o jego swoistej intelektualnej wstrzemięźliwości. A może były jeszcze jakieś inne powody. Tak czy inaczej pozostaje faktem, iż franciszkański mistrz świadomie traktował marginalnie problematykę transcendentaliów. Wprawdzie w *Komentarzu do Sentencji* w wielu miejscach wzmianka o jedności, prawdziwości i dobroci jako najłatwiej i najpierw poznawalnych najbardziej powszechnych uwarunkowaniach bytów, o ile są one śladami Boga w domenie stworzeń, jednak nie pogłębia tej konstatacji. W *Breviloquium* wykorzystanie tej koncepcji ogranicza do problemu właściwych poszczególnym Osobom Boskich własności oraz przejawów w bytach stworzonych potrójnej przyczynowości Bożej, a mianowicie sprawczej, wzorczej i celowej. Wreszcie w *Drodze umysłu do Boga* stwierdza, że byt jest dla nas poznawalny wyłącznie wraz z jego jednością, prawdą i dobrem⁵¹. Inaczej jest u Tomasza.

5. Metafizyczne źródła Tomaszowej koncepcji teologii

Przystępując do uzasadnienia wyżej przedstawionej tezy o metafizycznych źródłach Tomaszowej koncepcji teologii, wypada jeszcze zaznaczyć, iż wspomniane wyżej dyrektywy sprowadzają się do podania i uwyraźnienia właśnie przedmiotu *sacra doctrina* oraz jego metodycznego poznania. Chodzi zatem o wskazanie, jakie będą niezbędne czynności, dostosowane do systematycznego badania wytyczonego przedmiotu, oraz dla którego trzeba dobrać je właśnie tak i wedle jakich reguł należy je uporządkować, oraz

wreszcie, które z nich ponadto nadają się do wielokrotnego stosowania.

Jeśli teraz przyjrzeć się podziałowi kwestii do *Prologu Komentarza do Sentencji* Akwinaty, to trzeba stwierdzić, co następuje:

Pierwszym, rzecz jasna co do natury, a nie czasowo, gdyż transcendentalia występują zawsze wszystkie razem, przejawem istnienia-aktu, jest właśnie realność (*ens*) oraz określoność (*res*) całego bytu i jego wewnętrznych zasad. Istnienie ujawnia zatem swą moc unrealniania i aktualizowania najpierw poprzez

⁵¹Por. Bonawentura, *Commentaria...*, I, d. 3, q. 1, a. 2; *Breviloquim*, I, 6; *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3.

zapoczątkowanie bytu, przeciwstawienie go nicości, a więc – by tak rzec – ustanowienie jego obecności po stronie rzeczywistości³². Wraz ze związaną z nim istotą, ukonstytuowaną przez wewnętrzbytowe przyczyny (formę i materię) i skutki ich wzajemnej determinacji oraz przez pryncypia zewnętrzne, tzw. przyczyny celowe, współkomponuje ono w pełni samodzielny byt jednostkowy, który nie wymaga do swego bytowania żadnego innego bytu³³. Istnienie-akt oddziałuje na tak w pełni określona w sobie istotę, że Tomasz nazywa ją wręcz istotą zupełną lub w swoim porządku doskonałą (*essentia completa vel perfecta*), czyni ją czymś realnym, choć ta realność jest jednak jego własnym skutkiem³⁴. Jest to wyrazem fuzji elementu egzystencjalnego i elementu istotowego w każdym bycie stworzonym. Jego trwanie zyskuje zaś cechę konieczności w tym sensie, że jego faktyczna obecność jest współwarunkowana wspomnianym złożeniem istoty i istnienia. Stąd ontycznie konieczne, w znaczeniu tzw. konieczności względnej lub warunkowej, jest to, co zaistniałszy, nie może nie istnieć, ale zazem to coś musi istnieć właśnie we właściwy dla siebie sposób, a nie w jakiś dowolny.

Uważam, że postawione przez Tomasza pytanie o konieczność *sacra doctrina* dla człowieka jest modalną wersją pytania właśnie o realność przedmiotu teologii. Sądzę też, iż jest to nawiązanie do rozważań Alberta Wielkiego z pierwszego artykułu w pierwszej dystynkcji jego *Komentarza*. O ile jednak Albert stawia problem na płaszczyźnie ścisłe

metodologicznej, a zatem w sposób niejako bezosobowy, o tyle Tomasz łączy go wprost z ludzką egzystencją. Naturalna potrzeba wieǳy o całej rzeczywistości, a szczególnie o przeznaczeniu i sensie człowieckiego żywota, oraz pragnienie szczęśliwości swoiste pośługują konieczność stosownej do nich nauki. Jej uprawianie jest wykonalne, gdyż już samo uznanie objawienia za podstawę teologicznych dociekań zakłada realność jego Autora.

Powiązanie kwestii jedności przedmiotu teologii z transcendentalną jednością nie przysparza wątpliwości. Jeśli nie mamy do czynienia z totalną prostotą (*unum omnino simplex*), to wszelka jedność ontyczna jest całością złożoną (*compositum*) w taki sposób, że składające się na nią elementy subontyczne tworzą wewnątrz bytu hierarchię. Naczelną zasadą porządkującą taką strukturę i tym samym wyznaczającą jej jedność jest istnienie-akt. Jest to zatem jedność, która ujawnia dominującą w bycie rolę *ipsum esse*, gdyż wiąże on ze sobą i uzależnia od siebie jako pryncypium realności wszystkie bez wyjątku, choć nie wszystkie bezpośrednio, występujące w danym bycie jednostkowym jego rzeczywiste pryncypia, np. istotę, formę, materię.

Analogicznie zapatruje się Tomasz na kwestię jedności nauki teologicznej. I ona – przypomnę – posiada wedle niego uprzywilejowaną pozycję w gmachu ludzkiej wiedzy. Chociaż wszystkie nauki zachowują autonomię, to są one jednak w pewnym sensie służebne wobec filozofii, a z kolei ta jest *ancilla theologiae*. Ponadto rozmaitość dyscyplin teo-

³²Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 1 co.: „in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam tract. II *Metaph.*, cap. 1, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate”. Por. *Quaestiones disputate de veritate*, q. 1, a. 1, co.

³³Na temat przyczyn celowych zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 19–50.

³⁴Por. np. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., III, d. 5, q. 1, a. 2, co.; d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 2 ad 6. Por. A. Dela, *Les transcendentaux. Une approche et note concernant le sens de l'histoire*, Paris 1980, msps, s. 143: „c'est la fusion de l'element existentiel et de l'element essentiel dans chaque chose”. Por. też M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 24–27, 48–49, 55–56; M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, s. 135–142.

logicznych jest scalana w jedną naukę poprzez ich odniesienie do wspólnych dla nich aksjomatów, jakimi są artykuły wiary, których genezy należy upatrywać w Boskim intelekcie.

Odrębność (*aliquid*) to, jak objasnia Tomasz, inne coś (*aliud quid*). Jest to własność transcendentalna, która ujawnia, iż istnienie-akt jest taką zasadą, która urrealniając wyłącznie tę oto istotę i powodując wsobną jedność bytu, zarazem sprawia, że każdy realny i niepodzielony byt wyposażony jest w jemu tylko właściwe pryncypia i jako taki jest różny oraz oddzielony od wszystkich innych. Manifestuje on swoją ontyczną inność, osobowość i wyjątkowość bytowego obszaru swojej substancji. Co prawda ta własność podkreśla źródłową odmiennosć każdego bytu, ale nie przekreśla to zachodzącego pomiędzy bytami podobieństwa pod jakimś jednym czy wieloma aspektami.

Podobnie i *sacra doctrina* to dla Tomasza specyficzna wiedza, ale zachowuje ona cechy wspólne z innymi gałęziami ludzkiego poznania. Teologia jest bowiem zarówno nauką w sensie arystotelesowskim, jak i nauką zarazem spekulatywną i praktyczną, a także mądrością, która rozważa ostateczne przyczyny oraz prowadzi do ich zrozumienia, i to w świetle Bożego Objawienia.

Omawiając zagadnienie prawdy, Tomasz powiada o trzech dopełniających się ujęciach. Ma on na myśli prawdę transcendentalną, czyli ontyczną, prawdę teoriopoznawczą, rozumianą jako *adaequatio*, czyli swoistą równość między bytem lub jego szeroko rozumianym stanem a rozumieniem tegoż bytu, oraz prawdę wypowiedzi, która jest skutkiem i wyrazem poznania bytu, przybierając postać sądu. Te trzy sfery są sobie podporządkowane, ponieważ „skutkiem” prawdy transcendentalnej jest jej adekwatne ujęcie przez intelekt, od czego z kolei zależy prawdziwość sądu. Akwinata zdecydowanie podkreśla, że racja poznawalności rzeczy nie jest bynajmniej intelekt, który swą własną mocą odsłaniałby jej

elementy, scalał je i w ten sposób konstytuował byt jednostkowy. Intelekt jest bowiem tym, co jako „niezapisana tablica” jedynie czyta wewnątrz rzeczy, a więc tylko rejestruje w sobie jej wewnętrzną strukturę. Ową zaś rację poznawalności bytu upatruje Tomasz w jego istnieniu-akcie, który czyni byt realnym, wewnętrznie określonym i niepowtarzalnym źródłem informacji dla poznającego podmiotu. Prawda ontyczna jest więc takim sposobem bytowania rzeczy, że są one „otwarte”, dostępne poznawczo, gdyż ich bytowa wartość jest wewnętrznie i źródłowo niejako rozświetlona mocą ich aktu istnienia.

Wiemy zaś, że dla Tomasza przedmiotem, czyli tym, co dostępne w teologii, jest Bóg jako alfa i omega. Jednak nie jest On wytworem ludzkiego intelektu niczym *Deus ex machina*, ani produktem jego wyobraźni, pełniącym funkcję swego rodzaju kojącej rekompensaty za ludzką dolę i niedolę, ani nie identyfikuje się z poszczególnymi siłami natury bądź nawet z jej całością. Z całą bowiem mocą Tomasz podkreśla, iż Jego istnienie jest wprawdzie konieczne, ale Jego natura jest przez ludzki intelekt uchwytna jedynie *in aenigmate et in speculo*, a Jego istota jest dla człowieka całkowicie niedostępna poznawczo. To On sam, pozostając transcendenty wobec świata, objawia immanentną w nim obecność zarówno w sposób naturalny i przyrodzony, naturalny i nadprzyrodzony, jak i nadnaturalny i nadprzyrodzony. Inaczej mówiąc, udostępnia się ludziom i pozwala im odczytywać swoją obecność zarówno w księdze natury, jak i księdze Pisma Świętego.

Tak jak prawda dotyczy poznawalności rzeczy, tak dobro (*bonum*) wskazuje na zdolność bytu do takiego manifestowania swej obecności, że w bytach, które posiadają właśnie pożądawcze, wywołuje odniesienia do niego zgodnie z jego prawdziwą naturą. A zdaniami Tomasza coś jest o tyle i tak godne pożądania, o ile i jak jest doskonałe, czyli o ile jest aktem. Stąd o tyle coś jest dobrem, o ile

jest bytem. Tak więc istnienie – powodując realność każdego jednostkowego bytu, aktualizując jego wewnętrzną strukturę i niepowtarzalność, oraz jego poznawalność – sprawia, iż jest on zupełniem, czyli doskonałym w sobie bytem. Jako taki stanowi zarazem rzeczywisty, konkretnie określony, osobny i prawdziwy, tj. dostępny, kres naszych wyborów, czyli właśnie owo zamienne z bytem dobro. Wobec tego ontyczne dobro, ale i dobro natury, umożliwia wprowadzanie porządku w naszych relacjach, co z kolei usposabia nas do dystansowania się od bezładu, braku normatywów postępowania czy jego amorficzności.

Odpowiednio zdaniem Tomasza do istotnych zadań *sacra doctrina* należy przede wszystkim prowadzenie wiernych do teologicznej kontemplacji, ufundowanej na wierze. Kontemplacja ta polega na tym, że gdy intelekt rozumie objawione prawdy, a wola decyduje się je uznać, to wówczas stają się one świadkami tego, iż Bóg uobeńia się w istocie osoby ludzkiej w osobowych relacjach miłości, wiary i nadziei. Trwanie tych powiązań człowieka z Bogiem, poznawanych przez intelekt wspomagany wiarą, czyli *intellectus fidei*, oraz ich akceptacja połączona z podziwem i radością ze strony woli, prowadzi do swoistego przekształcenia uzdolnień i sprawności tych władz duchowych człowieka. Prze-

mienia sposób myślenia oraz decyzje woli i środki ich realizacji. Prowadzi do metanoi, która owocuje dążeniem do zgodności kontemplacji i działania. Nie dziwi więc, że w misję teologa wpisuje Tomasz kaznodziejstwo, rozumiane jako ukazywanie właściwej drogi wierzącym i niewierzącym. Polega ono na nieustającym uświadadamianiu im prawdziwości chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata oraz głoszeniu ufundowanej na niej moralności. Ich słuszność, gdyż rozpoznawana jest ona przez „rozum słuszny” (*orthos logos, recta ratio*), ale przy wydatnym udziale wiary czerpiącej swoją moc z wolnej akceptacji *Credo*, a zatem ich ortodoksyjność wyznaczają byty osobowe, tj. natura Boga i struktura człowieka, oraz pozostałe stworzenia. Przydaje to pewności wiernym, utwierdza ich prawidłowe wybory i wiedzie ku szczęliwości. Tym samym pozwala na przezwyciężenie błędnych wykładni teologicznych lub nietrafnych decyzji, na porzucenie zabobonnych przekonań czy zaprzestanie uprawiania guseł, na odrzucenie uprzedzeń, obskuratoryzmu i nietolerancji itp. Krótko mówiąc, misja teologa polega na kierowaniu nieustannym nawracaniem, a więc wracaniem na właściwą, bo wiodącą ku zbawieniu, drogę. Toteż w pierwotnych konstytucjach dominikańskich zapisano, że celem studiów jest nauczanie, celem zaś nauczania – zbawienie dusz.

* * *

W swoich metateoretycznych rozważaniach na temat przedmiotu i metod stosowanych w *sacra doctrina* Tomasz z Akwinu nie odwołuje się do myślowego modelu czterech przyczyn ani nawet do typologii pytań naukowych, wyłożonej przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych*. W rezultacie w pierwszej kwestii swojego komentarza wydziela on nie cztery artykuły, lecz pięć. Było to podyktowane konsekwentnym wykorzystaniem w obrębie teologii wypracowanej przez niego

metafizyki bytu jako istniejącego i przejawiającego swoje istnienie poprzez pięć własności transcendentalnych, tj. realność, jedność, odrebnosć, prawdę i dobro. Takie postępowanie teologa, który objaśniając zawiłości ujęć w ramach właściwej dla siebie dziedziny, ale przez odwołanie się do poprawnych wniosków filozoficznych, a także innych nauk, w przekonaniu Tomasza jest właściwym sposobem realizacji wytycznej zawartej w formułach *auctoritates: crede ut intelligas* (Augustyn), fi-

dem si potes rationemque coniunge (Boecjusz), *fides quaerens intellectum* (Anzelm). Zarazem pozwala mu to na uwyróżnienie różnicy pomiędzy teologią objawioną a teologią, która stanowi część metafizyki. W jego przekonaniu w rozważaniach metafizycznych bierzymy mianowicie pod uwagę pojęcie bytu jako istniejącego, natomiast w ramach *sacra doctrina* posługujemy się pojęciem bytu jako stworzonego, jest to bowiem pochodna jednego z artykułów wiary.

Na koniec chcę jeszcze zasygnalizować dwa ważne problemy związane z zaproponowaną przeze mnie interpretacją Tomaszowej

koncepcji teologii. Otóż mogą się nasuwać pytania: Z jakich to powodów Tomasz nie wyjawił otwarcie podstaw swojego stanowiska? Dlaczego w późniejszej *Summa theologiae* przedstawił aż dziesięć artykułów do kwestii poświęconej tej samej, co komentowana tutaj problematyka? Odpowiedź na pierwsze pytanie wymaga jednak szerszego omówienia kontekstu historyczno-doktrynalnego na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIII wieku, a na drugie – szczegółowej analizy, a wskutek tego dość obszernej wypowiedzi.

THE CONCEPT OF TRANSCENDENTALS AND THE THEORY OF THEOLOGY BY THOMAS AQUINAS

Keywords: Thomas Aquinas, transcendentals, the methodology of theology

In his metatheoretical deliberations on the subject and the methods used in the *sacra doctrina* Thomas Aquinas does not refer to the four causes or even the typology of scientific questions, advanced by Aristotle in *Posterior Analytics*. As a result, in the first issue of his commentary he gives not four, but five articles. It was dictated by the consistent use within the theology developed by the metaphysics of being as existing and manifesting its existence through five transcendental properties, i.e., the reality of unity, individuality, truth and goodness. This behaviour of the theologian, who is explaining the intricacies of shots in the relevant field for himself, and

by reference to the correct application of philosophy and other sciences, in the opinion of Thomas is the right way to implement the guideline contained in formulas auctoritates: *Crede ut intelligas* (Augustine) *fidem si potes rationemque coniunge* (Boethius), *fides quaerens intellectum* (Anselm). At the same time it allows him to emphasize the difference between theology and revealed theology, which is part of metaphysics. In his opinion, the metaphysical consideration takes the concept of being as existing into account, and in the *sacra doctrina* we use the concept of being as a creature, because it is a derivative of one of the articles of faith.

Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów

Słowa kluczowe: metodologia historii filozofii, tomizm, Étienne Gilson

Tomistyczna metodologia historii filozofii w Polsce formułowana była przede wszystkim w związku z recepcją refleksji historiograficznej i metodologicznej Étienne'a Gilsona, wyłożonej najobszerniej w *Jedności doświadczenia filozoficznego*¹. Główną rolę w dokonywaniu się tej recepcji odegrał Stefan Świeżawski, którego dzieło *Zagadnienie historii filozofii*² stanowi w ogóle najobszerniejsze w języku polskim opracowanie tej problematyki, a dla samego autora stanowiło pracę najważniejszą w całym dorobku naukowym.

Najcenniejszym polskim ujęciem stanowiska Gilsona pozostaje artykuł Jana Czerkawskiego *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*³. Autor artykułu pokazał bowiem, że na podstawie różnych wypowiedzi francuskiego historyka filozofii można zrekonstruować główne etapy badań w historii filozofii⁴. Gilsonowska koncepcja historii filozofii przeciwstawała się koncepcjom neopozytywistycznym z jednej strony, a idealistycznym z drugiej, łącząc jednocześnie pewne elementy obu z nich⁵. Gilson jednak koncentruje się

na zagadnieniu relacji historii filozofii do samej filozofii, a poszczególne etapy opisuje odwołując się głównie do proponowanych metod. Wydaje się, że warto same te metody również poddać analizie w aspekcie metodologicznym. Jest to już pewna interpretacja, ale dzięki niej można przeprowadzać analizę porównawczą z polskimi tomistycznymi ujęciami metodologicznymi.

Historia tekstów filozoficznych (I) jest według Gilsona pierwszym etapem badań, a ich przedmiotem są teksty o charakterze fi-

A n d r z e j M a r e k N o w i k – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii UKSW.

¹Główne w podsumowującym pracę rozdziale XII – tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 206-220.

²Wydanie pierwsze: Warszawa 1966; wydanie drugie: Warszawa 2005.

³, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 1, s. 61-72.

⁴Por. T. Klimski, *Ważniejsze zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej według Étienne Gilsona*, w: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. tenże, Warszawa 2007, s. 58-59.

⁵Por. J. Czerkawski, art. cyt., s. 72.

lozoficznym, celem zaś jest ustalenie tekstu autentycznego wraz z określeniem jego autorstwa, czasu i miejsca powstania i innych tym podobnych zagadnień. Chodzi tu zatem przede wszystkim o przygotowywanie wydań krytycznych tekstów filozoficznych. Na tym etapie pracy historyk korzysta z metod różnych nauk pomocniczych historii jak papirologia czy paleografia. Stąd można powiedzieć, że w obrębie tych nauk rozstrzyga metoda historyczna, czyli właściwe im metody. Nie można jednak badać tekstu w całkowitym oderwaniu od jego treści, a skoro treść ta ma charakter filozoficzny, to Gilson twierdził, że filozofia jest potrzebna już na pierwszym etapie badań.

Podkreśla się, że Gilson przywiązywał tak dużą wagę do tego etapu badań ze względu na to, że zajmował się głównie historią filozofii średniowiecznej. Trzeba jednak zauważać, że problematyka krytycznych badań nad tekstem dotyczy w dużym stopniu nawet filozofii współczesnej.

Historia doktryn filozoficznych (II) stanowi kolejny etap badań: na podstawie bowiem krytycznych badań nad tekstem można następnie próbować odczytać koncepcję filozoficzną w tekście zawartą, czyli próbować ustalić, jakie były poglądy filozoficzne autora tekstu. Aby odróżnić odkrywanie tych koncepcji od ich interpretacji, Gilson proponował badanie ich niejako „od środka”, czyli w obrębie tekstu i jego kontekstu historycznego. Podkreślał przy tym oparcie się na odpowiednich źródłach: tylko na tekście i jego kontekście; powinien być brany pod uwagę język, ale z tej epoki; powinny być brane pod uwagę inne teksty, ale te, które autor czytał czy mógł czytać. Chodzi na tym etapie o rekonstrukcję poglądów, a nie o ich interpreta-

cję czy ocenę. Etap ten bywa łączony z poprzednim w jeden jako po prostu historia doktryn filozoficznych.

Przy tej okazji Gilson przedstawiał dany system filozoficzny jako zespół stosunkowo dowolnie dobranych założeń, z których zgodnie z prawami logiki wyprowadzane są konsekwencje. Można to ujrzeć traktować jako pewien uproszczony schemat, dzięki któremu z jednej strony łatwiej jest badać system „od środka”, sprawdzając przy tym, czy jego autor jest konsekwentny, a z drugiej natomiast strony łatwiej jest odróżnić to, co w filozofii pozostaje historycznie uwarunkowane, mianowicie wybór założeń, od tego, co może być ujmowane również poza konkretnymi systemami, jak założenia, które podlegają prawom logicznym. Ujmując zaś te same zagadnienia od strony ściśle filozoficznej, należałoby raczej mówić o poszukiwaniu błędów w uprawianiu filozofii i o ich różnorodnych uwarunkowaniach.

Na tym etapie Świeżawski proponował wprowadzenie odpowiedniego kwestionariusza filozoficznego, sprowadzającego się głównie do tomistycznej tzw. „siatki metafizycznej”⁶. Była to propozycja kontrowersyjna, związana raczej z oceną danego systemu filozoficznego niż jego analizą i interpretacją. W tej sytuacji Mieczysław Gogacz proponował z kolei powrót do Gilsonowskiego ujęcia etapów uprawiania historii filozofii.⁷

Właściwa historia filozofii (III) jako etap ostatni polega na ujmowaniu samej istoty zagadnień filozoficznych, abstrahując od ich historycznych uwarunkowań. Jej koncepcja jako czysto „filozoficznej historii filozofii”⁸ jest oryginalnym ujęciem Gilsona, przeciwstawiającym się ujęciom redukcjonistycznym⁹. Ta „czysta postać” nigdzie nie występuje, ponie-

⁶ W. Stróżewski, *Próba zreferowania wyników dyskusji wyższego seminarium historii filozofii KUL w okresie od r. 1953/1954 do 1955/1956*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) nr 1, s. 227–230.

⁷ M. Gogacz, *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 25 (1966) nr 1–2, s. 79–80.

⁸ Określenie J. Czerkawskiego – zob. art. cyt., s. 65.

⁹ Np. Władysław Seńko negował potrzebę wyodrębniania badań „czystych” problemów filozoficznych (III), a analizę poglądów poszczególnych filozofów dzielił na analizę źródeł (I) i analizę poglądów (II) >>>

waż są tylko poszczególni filozofowie o określonych poglądach, ale odczytując te poglądy można następnie ujmować ich istotę i właśnie w tej perspektywie badawczej historyk filozofii może badać związki występujące pomiędzy różnymi koncepcjami, nawet jeżeli one nigdy w dziejach nie odnosiły się bezpośrednio do siebie.

W ramach tego etapu, przechodząc do samej istoty tego, czym jest filozofia, Gilson proponuje odniesienie danej koncepcji do bytu, pada pytanie o zgodność z rzeczywistością (IV). W tym zakresie uprawianie historii filozofii bezpośrednio łączy się z uprawianiem samej filozofii.

Przegląd etapów uprawiania filozofii u Gilsona wskazuje, że historia filozofii nie jest dla niego rodzajem metafilozofii, należącej do innego niż sama filozofia porządku poznawczego, ale bardzo ważną, integralną jej częścią składową, nieodzowną w prowadzeniu rzetelnych poszukiwań filozoficznych¹⁰. Według Gogacza jest warsztatem filozofa, ponieważ ukazuje konsekwencje koncepcji filozoficznych¹¹. Charakter bowiem prowadzonych przez niego badań w zakresie historii filozofii wynika z charakteru uprawianej przez niego filozofii¹². Wynika stąd wniosek, do którego wielu historyków filozofii nie chce się przyznać, że nie można badać dziejów filozofii poza samą filozofią czy „ponad nią”, ale zawsze z jakiegoś stanowiska filozoficznego. Dla

Gilsona tym stanowiskiem był tomizm, a zgodnie ze strukturą systemu tomistycznego właściwie była nim tomistyczna metafizyka¹³. Podkreślanie roli metafizyki nie tylko w obrębie uprawiania filozofii, ale również w ramach samej historii filozofii, wskazuje na próbę uprawiania tej ostatniej również zgodnie z zasadami tomizmu. Jak zatem można mówić o filozofii tomistycznej, tak można mówić o tomistycznej historii filozofii.

Pozostaje jeszcze do określenia status historii filozofii jako jednej z dyscyplin filozoficznych, jeżeli nie ma ona charakteru metanaukowego. Z punktu widzenia tomistycznego dyscypliną, która jest pierwsza i najważniejsza, od której zależą wszystkie pozostałe, jest metafizyka. Niewątpliwie historia filozofii ze względu na swój przedmiot różni się od dyscyplin pozostałych, jak filozofia przyrody czy etyka, ponieważ nie zajmuje się bytem jako takim, ale poglądami, jakie ludzie o bycie mieli; nie chodzi tu nawet o poznanie bytu jako poznanie, ale o poznawcze ujęcie poszczególnych filozofów. Stąd można mówić o pomocniczym charakterze historii filozofii, co wcale nie znaczy, że nie może ona odgrywać kluczowej roli w badaniach filozoficznych. Gogacz nazywa ją wprost nauką pomocniczą filozofii¹⁴.

Jeżeli Gilson twierdził, że nie można uprawiać historii filozofii w oderwaniu od samej filozofii oraz że charakter rozstrzygnięć

– zob. *Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Świeżawskiego pt. „Zagadnienie historii filozofii”, Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12.IV.1969 r., „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) nr 2, s. 379; Jan Czerkawski w odpowiedzi przeciwstawił się tej próbie redukcji, postulowanej zwykle ze stanowiska pozatywistycznego – zob. tamże, s. 383–384.*

¹⁰Postulat rozstrzygania przynajmniej niektórych problemów ściśle filozoficznych na gruncie samej historii filozofii spotkał się z zarzutem pragmatyzmu, uwarunkowanym odmiennym ujmowaniem filozofii i historii filozofii – por. J. Czerkawski, art. cyt., s. 67.

¹¹M. Gogacz, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 7 (1964) nr 3, s. 54.

¹²„Realistyczna koncepcja filozofii Gilsona [...] wpłynęła bezpośrednio na bardzo logiczną i zarazem rzecząwską koncepcję historii filozofii. Można powiedzieć, że gilsonowska koncepcja historii filozofii jest wynikiem konsekwentnie stosowanego realizmu” – tamże, s. 71.

¹³Por. A. M. Nowik, *Zależność metody historii filozofii od przedmiotu metafizyki u Étienne Gilsona*, w: Étienne Gilson. *Filozofia i mediewistyka*, dz. cyt., s. 74–76.

¹⁴M. Gogacz, *W sprawie...*, art. cyt., s. 55.

metafizycznych wpływa na uprawianie całej filozofii, w tym również na badania nad jej dziejami, warto zwrócić uwagę, w jakim stopniu sam św. Tomasz z Akwinu stosował (i czy w ogóle stosował) taki sposób badania dziejów filozofii. Oczywiście w XIII wieku nie wyodrębniano jeszcze tych badań w ramach specjalnej dyscypliny, ale miały już one wtedy charakter rozwinięty.

U św. Tomasza można znaleźć bardzo wiele świadectw poszukiwania tekstów oryginalnych w miejscu przekładów, poszukiwania najlepszych rękopisów, prób ustalenia brzmienia oryginalnego, zrozumienia trudnych terminów, a nawet ustalania autorstwa tekstów niepewnych (I). Wszystkie te zabiegi nie tylko były prowadzone świadomie, w sposób metodyczny, ale również stały na wysokim poziomie i często przynosiły zamierzone efekty¹⁵, czego dobitnym przykładem jest analiza autorstwa *Księgi o przyczynach*¹⁶.

Można również u św. Tomasza znaleźć poszukiwanie prawidłowego rozumienia tekstów filozoficznych i podejmowane próby ujęcia oryginalnych koncepcji filozoficznych (II), czemu w pierwszym rzędzie służyła forma wykładu *lectio* i pisanie obszernych komentarzy¹⁷. Biegłość u Akwinaty w odczytywaniu treści tekstów Arystotelesa dzięki zarówno dobremu przygotowaniu do lektury, jak i rozumieniu problematyki filozoficznej w obrębie danego autora, stała na tak wysokim poziomie, że po upływie siedmiu wieków nadal pozostaje autorytetem w tej dziedzinie¹⁸.

Ujmowanie samej istoty zagadnień filozoficznych w oderwaniu od konkretnych uwa-

runkowań historycznych to najważniejszy etap badań nad dziejami filozofii u św. Tomasza (III); wyrażają się one najpełniej w *quaestio*, zarówno jako w metodzie wykładu i pracy naukowej, jak i w gatunku literackim¹⁹. Podobnie jak u Gilsona to właśnie wtedy rozważania historyczne w całej ich złożoności pomagają w wypracowaniu własnego stanowiska filozoficznego²⁰.

Jeżeli chodzi o przechodzenie u Gilsona na najwyższy etapie badań od uprawiania historii filozofii do uprawiania samej filozofii (IV), to jest ono u św. Tomasza konsekwencją przyjętego sposobu uprawiania filozofii. Najdobjitniej zaś wyrażony został w stwierdzeniu, że badania filozoficzne nie polegają na tym, aby dowiedzieć się, jakie były poglądy ludzi, ale jaka jest prawda o bycie: „studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”²¹.

Cofając się do źródeł takiego zorganizowania pracy naukowej u św. Tomasza i u innych scholastyków działających na uniwersytetach w XIII wieku łatwo jest wskazać na tradycję perypatetycką, wyrażającą się zarówno w strukturze *Corpus Aristotelicum*, jak i w późniejszej dopracowanych zasadach metodycznych szkoły.

U Arystotelesa stałym elementem w dziedzich szkolnych jest zmudne zbieranie tekstów filozoficznych na dany temat (I), w czym był prekursorem, przy czym było to możliwe dzięki zgromadzeniu odpowiedniej biblioteki, uchodzącej za pierwszą bibliotekę naukową w dziejach. Na tym etapie badane były same

¹⁵Por. M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 133–142.

¹⁶Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. i oprac. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. XVI.

¹⁷Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 77–81.

¹⁸Np. Arystoteles, *O duszy*, tłum. i oprac. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 127.

¹⁹Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 81–93, gdzie została podkreślona zależność *quaestio* od *lectio*.

²⁰Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 469–471, gdzie podjęte jest zarazem stanowisko Arystotelesa, św. Augustyna i Awerroesa.

²¹Sancti Thomae de Aquino, *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, w: *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. III, Romae 1886, lib. I, lect. 22, n. 9.

dzieła, gromadzone były ich odpisy, był ustalany ich tekst autentyczny²².

Na tej podstawie Arystoteles starał się ustalić, jakie poglądy filozoficzne reprezentowali jego poprednicy (II). W swoich teksthach polemicznych przytacza i rekonstruuje koncepcje innych filozofów wraz z obszernymi cytatami, co sprawia, że jego dzieła są jednym z głównych źródeł służących poznaniu filozofii przedsokratejskiej²³. W wielu dziełach przytoczenie poglądów innych poparte badaniem tekstu stanowi drugą część, po wstępnie o charakterze metodologicznym²⁴.

Kolejnym etapem jego pracy, odzwierciedlonym w dziełach zwykle jako część trzecia, jest stawianie aporii i próba ich wstępnego rozwiązywania²⁵. W ten sposób Arystoteles ujmuje „czyste” problemy filozoficzne, w odręwaniu od konkretnych tekstu, autorów i innych uwarunkowań historycznych (III). Stawianie aporii, ich analiza i próby rozwiązywania odgrywają bardzo ważną rolę w dochodzeniu do własnej koncepcji filozoficznej, chociaż samo badanie aporii ma jeszcze w dużym stopniu charakter badań nad dziejami filozofii. Przy formułowaniu własnego systemu Arystoteles stawia pytanie o zgodność cudzych i własnych poglądów z tym, co ujmuje jako byt, co jest już właściwym uprawianiem filozofii (IV). W szukaniu prawdy stara się być bezkompromisowy²⁶, a poznawanie poglądów popredników staje się środkiem do jej po-

znania, a zarazem sposobem unikania błędów²⁷.

W Likejonie badania nad dziejami filozofii kontynuowali uczniowie Arystotelesa, spośród których Teofrast opracował nawet dzieło uchodzące za pierwszy odrębny traktat poświęcony historii filozofii – znane jedynie z fragmentów *Poglądy filozofów przyrody*²⁸. Badania te jednak zgodnie z metodyką Arystotelesową w pełni zostały rozwinięte w Bibliotece Aleksandryjskiej, założonej przez innego jego ucznia, Demetriosa z Faleronu. Dopracowano tam metody analizy tekstu, których stosowanie nie ograniczało się do tekstu literackich²⁹. To właśnie z tej rozwiniętej tradycji perypatetyckiej korzystali komentatorzy Arystotelesa w wiekach późniejszych, szczególnie gdy weszła ona w ramach gramatyki w skład *trivium*.

Przed właściwą analizą tekst musiał być odpowiednio przygotowany (I), co nazywano *emendatio*, i polegało ono głównie na badaniu dostępnych rękopisów i ich porównywaniu. *Lectio* było swoistym czytaniem ze zrozumieniem, próbą ujęcia intencji autora, zrozumienia jego koncepcji (II). Etap ten był ściśle powiązany z kolejnym, z *interpretatio*, które polegało na wyjaśnianiu odczytywanej problematyki w szerokim kontekście, szczególnie w odniesieniu do źródeł oraz do kontynuacji danej koncepcji (III); z jednej strony bowiem badano cytowanych autorów, z dru-

²² Chociaż ślady tego typu działalności rozsiane są po całym *Corpus*, najlepszym tego świadectwem jest znane we fragmentach dzieło *Problemy homeryckie* aż w sześciu księgach, poświęcone krytyce tekstu i obejmujące materiały zgromadzone przy sporządzaniu przez Stagiryę własnego wydania krytycznego – por. H. Podbielski, *O życiu i twórczości Arystotelesa* [posłowie], w: Arystoteles, *Dzieła wszyskie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 873.

²³ Por. Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: *Dzieła wszyskie*, t. 4, Warszawa 2001, s. 781, gdzie przekazuje słynne sceptyczne twierdzenia Gorgiasza z Leontinoj i stara się je wyłożyć, a dopiero następnie poddaje krytyce.

²⁴ Np. w *Metafizyce* obie te części składają się na księgę I.

²⁵ Np. w *Metafizyce* aporiom i odpowiedziom na aporie jest poświęcona księga III i IV.

²⁶ W trzynastowiecznym łacińskim *Żywotie Arystotelesa* zostało to ujęte w formule „Amicus Plato, sed magis amica veritas” – por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. i oprac. D. Gromska, w: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1996, s. 83.

²⁷ Arystoteles, *O duszy*, s. 41–42.

²⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 5, Lublin 2002, s. 568.

²⁹ Por. A. M. Nowik, *Metodyka analizy tekstu filozoficznego*, w: Étienne Gilson. *Filozofia i mediewistyka*, dz. cyt., s. 89–91, 96–98, 107–108.

giej natomiast badano również dzieła komentatorów, zajmując się już nie tyle koncepcją jednego autora, ale problemem w znacznym już stopniu wyabstrahowanym od uwarunkowań historycznych. Ostatnim etapem był osąd, *iudicium*, czyli badanie treści tekstu z kryterium jego oceny: w przypadku tekstów literackich tym kryterium było piękno, a w przypadku tekstów naukowych tym kryterium była prawda (IV).

Przedmiot historii filozofii bywa ujmowany jako teksty bądź jako problemy filozoficzne. Jeżeli twierdzi się, że przedmiotem materialnym danej nauki jest to, co jest, a jej przedmiotem formalnym jest aspekt wynikający z natury poznania, w jakim dany przedmiot jest ujmowany³⁰, to przedmiotem historii filozofii powinny być poglądy filozoficzne poszczególnych filozofów. W interpretacji Świeżawskiego przedmiotem materialnym historii filozofii są teksty filozoficzne, a przedmiotem formalnym – problemy filozoficzne³¹, co spotkało się z zastrzeżeniami od strony metodologicznej³². Według Cerkawskiego dotyczy to tylko dwóch pierwszych etapów badań, a na etapie trzecim przedmiotem materialnym stają się problemy filozoficzne, natomiast przedmiotem formalnym – problemy filozoficzne w ujęciu uniwersalnym³³, co wydaje się bliższe stanowisku Gilsona.

Podobna polemika wywiązała się wokół niesprecyzowanej koncepcji Władysława Tatarkiewicza, wobec której Aleksander Tymieniecki postawił pytanie, czy teksty filozoficzne są przedmiotem materialnym hi-

storii filozofii, czy raczej źródłem historycznym do jej badań³⁴. Wobec tego Roman Ingarden zaproponował, żeby wprost za przedmiotem materialnym historii filozofii uważać dzieje filozofii, a teksty, które są źródłami historycznymi, jedynie wtórnie³⁵.

Pierwsze etapy badań w zakresie historii filozofii, takie jak krytyczna edycja tekstu i jego analiza, zwykle nie budzą kontrowersji z punktu widzenia różnych ujęć metodologii historii filozofii, natomiast etapy dalsze oceniane są już bardzo różnie w zależności od przyjętego w obrębie danej refleksji metodologicznej stanowiska filozoficznego. Szczególną rolę w rozumieniu samej historii filozofii odgrywa zagadnienie generalizacji i syntez, które doczekało się szerokiego opracowania również w obrębie metodologii tomistycznej niektórych tomistów. Wiąże się to ściśle z zagadnieniem jednostkowego charakteru bytu i ogólnego charakteru nauki, która go dotyczy³⁶, oraz z zagadnieniem metody przechodzenia od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne³⁷.

Generalizacje i uogólnienia mogą mieć różny charakter, mogą dokonywać się na różnych poziomach i przy użyciu różnych metod, ale ostatecznie prowadzą do sformułowania sądów, które pretendują do miana praw naukowych. W koncepcji uprawiania historii filozofii u Gilsona właściwa historia filozofii polega na badaniu samej istoty koncepcji i systemów filozoficznych w oderwaniu od ich historycznych uwarunkowań, co bez generalizacji nie byłoby możliwe. Przekracza to zwykłe opracowywanie tekstów, które

³⁰S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 171–172.

³¹S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005, s. 237.

³²*Sprawozdanie...*, art. cyt., s. 370; por. S. Cieniawa, *Historiografia filozofii – metafilozofia – filozofia*, „*Studia Filozoficzne*” 12 (1968) nr 1, s. 187.

³³Tamże, s. 384.

³⁴R. Ingarden, *O przedmiocie historii filozofii*, „*Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*” 53 (1952) nr 5, s. 278.

³⁵Tamże, s. 278–279.

³⁶S. Kamiński, dz. cyt., s. 174.

³⁷Tamże, s. 190.

sprowadza się do metody nazywanej przez Gogacza „ekscerptystyczną”³⁸.

Wydaje się, że warto w tym zakresie bezpośrednio nawiązać do metodologii historii³⁹. Zagadnienie generalizacji za kluczowy problem w metodologii historii uważa Jerzy Topolski, a stanowiska w tej kwestii dzielił na dwie grupy: zwolenników idiografizmu, którzy chcą zawieźć historię wyłącznie do badania faktów historycznych, i do nich zaliczał Karla Poppera, oraz zwolenników syntezy historycznej, przy której tworzeniu nieodzowne jest już odwołanie do konkretnego systemu filozoficznego. Pierwsze stanowisko ma źródło w filozofii pozytywistycznej i oparcie w erudycyjnych badaniach, które rozwinięły się na wielką skalę w XIX wieku. Stanowisko drugie miało i ma nadal oparcie w różnych stanowiskach filozoficznych, które w większości cechuje spekulatywny charakter⁴⁰.

Abstrahując od propozycji Topolskiego, aby korzystać z filozofii marksistowskiej, warto uznać te uwagi metodologiczne jako punkt wyjścia do dyskusji nad generalizacją w historii, w tym również w obrębie historii filozofii. Przy okazji można wspomnieć, że próby uprawiania marksistowskiej metodologii historii filozofii, tłumaczące dzieje filozofii w sposób ostateczny walką klasową⁴¹, przy użyciu głównie leninowskich dyrektyw metodologicznych⁴², miały przede wszystkim charakter ideologiczny.

Natomiast historyczne źródła wspomnianych wyżej kontrowersji tkwią w polemikach z przełomu XIX i XX wieku nad charakterem

nauk humanistycznych, czego wyrazem były koncepcje Wilhelma Diltheya oraz przedstawicieli szkoły badeńskiej Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta. Dyskusje te wprowadziły na stałe do metodologii nauk humanistycznych problem idiograficznego ujęcia przedmiotu badań oraz sądów wartościujących. To właśnie z tej tradycji filozoficznej wyrastał warsztat badawczy Władysława Tatarkiewicza⁴³, który jednak rzadko wypowiadał się na tematy metodologiczne. Można również zauważać wyraźny wpływ tej tradycji na koncepcję historii filozofii u Świeżawskiego⁴⁴, przy ograniczonym wpływie koncepcji św. Tomasza⁴⁵.

U Gilsona można zaobserwować w zakresie wstępnego etapu badawczego duże przywiązywanie do tradycji erudycyjnej, natomiast w dążeniu do ujęć syntetycznych, w docieraniu do istoty problematyki filozoficznej, w czym upatrywał właściwy cel historii filozofii, nawiązywał do opartego na metafizyce egzystencjalnej realizmu tomistycznego. Podobną postawę badawczą można zauważać u Gogacza, który ostateczne rozstrzygnięcie kwestii metodologicznych upatruje w koncepcji bytu realnego.

Dla Gilsona generalizacja w obrębie historii filozofii przebiega zgodnie z naturą ludzkiego poznania intelektualnego, które polega na przechodzeniu od skutków do przyczyn, i w ten sposób ujmowana jest istota rzeczy. Dystansuje to współczesne spory o rolę indukcji i dedukcji w badaniu naukowym. Pomimo przywiązywania dużej wagi do kry-

³⁸M. Gogacz, *O pojęciu...*, dz. cyt., s. 77–78.

³⁹Sprawozdanie..., art. cyt., s. 370.

⁴⁰J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 304.

⁴¹S. Kaczmarek, *Uwagi o metodologii naukowo pojмowanej historii filozofii*, w: *Z dziejów refleksji nad historią filozofii*, Poznań 1982, s. 16.

⁴²R. Kozłowski, *Z problematyki metodologicznej historii filozofii*, Poznań 1984, s. 30–37.

⁴³Z. Kuderowicz, Czy „Historia filozofii” należy do humanistyki rozumiejącej?, w: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesiąciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Materiały pokonferencyjne, Katowice 2003, s. 44.

⁴⁴S. Janeczek, *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Świeżawskiego*, w: *Stefan Świeżawski. Filozofia i historia filozofii*, Warszawa 2008, s. 39–40; por. Z. Kuderowicz, *Spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną*, „*Studia Filozoficzne*” 12 (1968) nr 1, s. 173–174.

⁴⁵S. Janeczek, art. cyt., s. 55–57.

tycznego badania tekstów i ustalania tego, co w historii filozofii pełni rolę punktu wyjścia, Gilson stawał przed historią filozofii na tyle ambitne cele, łącznie z pomocą przy rozstrzyganiu zagadnień ściśle filozoficznych, że generalizacje takie stają się nieodzowne.

Propozycja metodologiczna Gilsona na pewno wymaga jeszcze lepszego odczytania i doprecyzowania. O ile jednak główna recepcja tego ujęcia dokonała się w Polsce dzięki Świeżawskiemu, to uległa ona powiązaniu

z inną tradycją uprawiania badań, bliską również Tatarkiewiczowi⁴⁶. Do perspektywy badawczej tej problematyki należy jeszcze analiza porównawcza koncepcji metodologicznych Gilsona z koncepcjami Hartmanna i Ingardenia. Warto zatem powrócić do próby odczytania oryginalnego ujęcia Gilsonowskiego, której podjął się Czerkawski i Gogacz, aby budować precyzyjną tomistyczną metodologię historii filozofii.

* * *

Pierwsze etapy badań w zakresie historii filozofii, takie jak krytyczna edycja tekstu i jego analiza, zwykle nie budzą kontrowersji z punktu widzenia różnych ujęć metodologii historii filozofii, natomiast etapy dalsze oceniane są już bardzo różnie w zależności od przyjętego w obrębie danej refleksji metodologicznej stanowiska filozoficznego. Szczególną rolę w rozumieniu samej historii filozofii odgrywa zagadnienie generalizacji, które doczekało się szerokiego opracowania również w obrębie metodologii.

Generalizacje i uogólnienia mogą mieć różny charakter, mogą dokonywać się na różnych poziomach i przy użyciu różnych metod, ale ostatecznie prowadzą do sformułowania sądów, które pretendują do miana praw naukowych. W koncepcji uprawiania historii filozofii u Étienne'a Gilsona właściwa historia

filozofii polega na badaniu samej istoty koncepcji i systemów filozoficznych w oderwaniu od ich historycznych uwarunkowań, co bez generalizacji nie byłoby możliwe.

U Gilsona można zaobserwować w zakresie wstępnych etapów badawczych większe przywiązanie do tradycji erudycyjnej, pozytywistycznej jeszcze. Natomiast w dążeniu do ujęć syntetycznych, w docieraniu do istoty problematyki filozoficznej – w czym upatrywał właściwy cel historii filozofii – nawiązywał do opartego na metafizyce egzystencjalnej realizmu tomistycznego. Podobną postawę badawczą można zauważyć u innego ucznia Gilsona, Mieczysława Gogacza, który ostateczne rozstrzygnięcie kwestii metodologicznych upatruje w koncepcji bytu realnego.

⁴⁶Wydaje się, że w ten sposób obaj wielcy historycy filozofii odwoływali się raczej do szkół neokantowskich niż neatomistycznych.

THOMISTIC ACCOUNT OF METHODOLOGY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

Keywords: methodology of history of philosophy, Thomism, Étienne Gilson

Étienne Gilson relied his concept of doing history of philosophy on Thomistic metaphysics, so it enabled him to distinguish between the proper history of philosophy and history of philosophical texts or history of philosophical doctrine; the former concerns philosophical problems disregarding their historical contexts. He referred to the way of studying history of philosophy, which was worked out by St. Thomas Aquinas as well as

Aristotle and Alexandrian scholars before him, who distinguished between publication, understanding, interpretation and valuation of the text in text studying. Such history of philosophy allows not only to make synthesis within its framework, but also to pose a question on the adequacy of historical solutions of philosophical problems to real being; in that way history of philosophy becomes auxiliary and supporting science.

Tomasz z Akwinu

Kwodlibet (*Quaestiones quodlibetales*, II, q. 2, a. I)

Tłumaczenie i opracowanie: Michał Zembrzuski

**Utrum Angelus substantialiter
sit compositus ex essentia et
esse?**

Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse.

I. Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quid-
ditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex seipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et es-

**Czy anioł jest substancialnie
złożony z istoty i istnienia?¹**

Wydaje się, że anioł nie jest substancialnie złożony z istoty i istnienia, ponieważ:

I. Istota anioła jest samym aniołem, gdyż *quidditas* czegoś prostego jest sama czymś prostym. Jeśli więc aniołowie są złożeni z istoty i istnienia, to składają się z siebie i czegoś innego, a to jest niewłaściwe. Aniołowie zatem nie są substancialnie złożeni z istoty i istnienia.

2. Praeterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiae. Sed esse Angeli est accidens; proprie enim Deo attribuit Hilarius in libro *De Trinitate*, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas. Ergo Angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

2. Żadna przypadłość nie podpada pod substancialne złożenie substancji. Tymczasem istnienie anioła jest przypadłością, gdyż Hilary w księdze *O Trójcy* słusznie wskazuje, że istnienie jedynie w Bogu nie jest przypadłością, lecz jest w Nim samoistnie istniejącą prawdą². Zatem anioł nie jest istotowo złożony z istoty i istnienia.

¹Por. *S.th.*, I, q. 50, a. 2; *Summa contra Gentiles*, II, 52; 54.

²Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, VII, 11 (PL 10, 208B). Tomasz kilkakrotnie przywołuje zdanie Hilarego potwierdzające, że w Bogu występuje jedność istoty i istnienia. W *Summa contra Gentiles* przywołany fragment z *De Trinitate* brzmi następująco: „Istnienie nie jest przypadłością Boga, lecz prawdą samoistną, przyczyną trwałą i naturalną własnością Jego natury” (*Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, I, 23, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 79; zob. *S.th.*, I, q. 3, a. 4, *sed contra*). Warto podkreślić, że autorytet Hilarego poza zagadnieniami trynitarnymi związany jest z wykładanymi przez Akwinat koncepcjami prawdy w *De veritate*. Hilary, akcentując ontologiczne rozumienie prawdy, wskaże jej definicję uwzględniającą skutek będący jej następstwem: „prawdą jest to, co ujawnia i odsłania istnienie” (*De veritate*, q. 1, a. 1, co.).

Sed contra, est quod dicitur in commento libri *De causis*, quod *intelligentia quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse.*

Respondeo. Dicendum, quod dupliciter aliiquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creature autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I *De doctrina Christiana*, quod in quantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliiquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliiquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in libro *De hebdomadibus*, quod in omni eo quod est *citra primum*, aliud est esse et

Lecz przeciw jest to, co mówi się w komentarzu do *Księgi o przyczynach*, że inteligencja, którą nazywamy aniołem, posiada istotę i istnienie³.

Odpowiedź. Należy powiedzieć, że dwojako coś może być orzekane o innym: po pierwsze, istotowo, a po drugie, przez uczestnictwo. Światło orzeźwia się o ciele oświeconym przez uczestniczenie, chociaż gdyby znalazło się jakieś światło oddzielone, to można o nim orzekać istotowo. Zgodnie z tym należy powiedzieć, że o samym Bogu „*byt*” jest orzekany istotowo, gdyż to, co jest istnieniem Boga, jest istnieniem samoistnym i absolutnym. Z kolei o jakimkolwiek innym stworzeniu byt orzeźwiany jest przez uczestniczenie, gdyż żadne stworzenie nie jest swoim istnieniem, lecz posiada istnienie. Podobnie Bóg jest nazywany dobrem istotowo, ponieważ jest samą dobrocią, stworzeniem zaś nazywane są dobrymi przez uczestniczenie, ponieważ posiadają dobroć. Jeżeli cokolwiek istnieje, to jest dobre, zgodnie ze słowami Augustyna z I księgi *O nauce chrześcijańskiej*: „*o ile jesteśmy, o tyle jesteśmy dobrzy*”⁴. Nawet jeśli coś jest orzeźwiane o czymś innym przez uczestniczenie, to powinno w nim być coś ponad to, w czym uczestniczy. I dlatego w każdym stworzeniu czymś innym

³Takiego sformułowania nie ma w tekście komentarza Tomasza z Akwinu do *Liber de causis*. Jako argument *sed contra* pojawia się twierdzenie podkreślające występowanie złożenia w inteligencjach (aniołach): „*intelligentia habet yliatim, quoniam est esse et forma*”. Akwinata komentuje to następująco: „Podobnie też stwierdza się dalej o bytowaniu, wykazując że przyczyna pierwsza posiada bytowanie w wyższy sposób niż wszystkie inne [byty], gdyż inteligencja posiada *yliatim* [tj. złożenie], to znaczy coś materialnego lub przynajmniej zachowującego się jak coś materialnego. [Słowo] *yliatim* pochodzi bowiem od *yle*, co oznacza materię. A w jaki sposób to zachodzi, wykłada dodając: ponieważ jest bytowaniem i formą. Istotą i substancją samej inteligencji jest pewna forma trwale istniejąca. Ale ponieważ ona sama nie jest swoim bytowaniem, lecz jest trwale istniejącą w bytowaniu, w którym coś uczestniczy, to sama forma trwale istniejąca [jaką jest inteligencja] jest odniesiona do bytowania, w którym coś uczestniczy, tak jak możliwość do aktu lub materia do formy” (*Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, 9, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. 86-87). W tłumaczeniu zostało użyte określenie „*bytowanie*”, które oddaje łacińskie *esse*, pochodzące jednak z tradycji neopłatońskiej, w której nie zostało uszczegółowione rozumienie *esse* jako aktu bytu. Jednocześnie użycie tego sformułowania w *sed contra* wskazuje na drogę wiodącą do tego charakterystycznego dla Tomasza pierwszego aktu bytu.

⁴Augustyn, *De doctrina christiana*, I, c. 32 (PL 34, 32): „*Sed neque sic utitur ut nos; nam nos res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfrauamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Porro autem quia etiam iustus est, non impune mali sumus; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus.*” („*Nie korzysta też jak my; bo my rzeczy, z których korzystamy, tak używamy, byśmy zażywali dobroci Boga; Bóg zaś posługiwanie się nami odnosi do własnej dobroci. Ponieważ jest dobry, my istniejemy, i o ile jesteśmy, jesteśmy dobrzy. Ponieważ On jest sprawiedliwy, my nie bezkarne jesteśmy złymi, a o ile złymi, o tyle mniej istniejącymi*” – zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 35).

quod est. Sed sciendum est, quod aliquid participat in substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creature, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidentis; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidentis. Et ideo Commentator dicit in V *Metaphysicorum*, quod ista propositio, Socrates est, est de accidentaliter praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo est compositione sicut ex essentia et esse, non tamen est compositione sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae.

jest samo stworzenie, które posiada bytowanie i samego jego istnienie. I w takim rozumieniu Boecjusz mówi w Księdze o hebdomadach, że „we wszystkim, co jest poza pierwszym, czymś innym jest istnienie i to czym jest”⁵. Jednak należy wiedzieć, że dwojakie coś może uczestniczyć w czymś innym. Najpierw jakby istniejąc z substancją, w której uczestniczy, tak jak w rodzaju uczestniczy gatunek. W ten jednak sposób istnienie nie jest czymś, w czym uczestniczą byty stworzone. To bowiem jest z substancji rzeczy, co pozostaje w jego definicji. Byt zaś nie zawsze się w definicji stworzeń, ponieważ nie jest rodzajem ani różnicą gatunkową. Z tego względu w nim uczestniczy, tak jak coś nie pochodzącego (nie istniejącego) z istoty rzeczy⁶. I z tego powodu innym jest pytanie: „czy jest?” i „czym jest?”. Dlatego też wszystko, co jest poza istotą rzeczy, nazywane jest przypadłością, a istnienie należące do pytania: „czy jest?”, jest przypadłością. Z tego też względu Komentator mówi w V księdze Metafizyki, że to zdanie: „Sokrates jest” dotyczy orzecznika przypadliwościowego, zgodnie z którym wprowadza się istnienie rzeczy lub prawdę zdania⁷. Jednak prawa jest tym samym, co nazwa „byt”, przez którą wprowadza się realność, która przysługuje temu rodzajowi istnienia, a także którą oznacza się istotę rzeczy i dzieli się na dziesięć rodzajów (kategorii)⁸. Nazwa byt nie wnosi tego jednoznacznie, po-

⁵Przywołyany przez Tomasza fragment nie pochodzi z *De hebdomadibus*, lecz jest parafrazą z *De Trinitate* Boecjusza. W *De hebdomadibus* twierdzenie VII brzmi następująco: „Každa prosta rzecz ma jako coś jednego swoje bycie oraz to, czym jest”, zaś twierdzenie VIII: „W każdej rzeczy złożonej czym innym jest bycie, czym innym to, czym sama rzecz jest” (zob. Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być w tym, że są dobrami substancialnymi?*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Kęty 2007, s. 85).

“Tutaj pojawia się drugi rodzaj partycipacji, w którym uczestnictwo nie wynika z istoty, w której miałyby się ono dokonywać. Dotyczy to szczególnie partycipacji w istnieniu realnym.

⁷Averroes, *In Metaphysicorum lib. V*, fol. 117 r, c-d, w: Aristotelis, *Opera cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, t. 8, Venetiis 1562: „Et intendebat per hoc notificare, quod nomen denominativum non significat in propositione, cuius subiectum est substantia, et cuius praedicamentum est denominativum, v.g. Socrates est albus substantiam et accidentis, aut substantiam, in qua est accidentis. Sicut existimavit Avicenna, qui cum vidit, quod haec dictio albus significat aliquid, in quo est albedo, quod primo significat subiectum, et secundo accidentis. Sed est econverso, primo significat accidentis, secundo subiectum, accidentis enim innatum est existere in subiecto. [...] Et cum dicit, quod hoc nomen ens dicitur de decem praedicamentis, dixit: et ens significat essentiam, et hoc nomen ens significat illud, quod significat illud, quod significat dicere aliquid esse verum”. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, V, 7 (1017a), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 100.

⁸Zob. *De veritate*, q. 1, a. 1, co.: „Lecz do bytu nie można dodać czegoś jako zewnętrznzej natury – tak jak różnicę dodaje się do rodzaju lub przypadłość do podmiotu, ponieważ każda natura z istoty jest bytem; stąd także Filozof w III księdze *Metafizyki* dowodzi, że byt nie może być rodzajem. Dodaje się zaś coś do bytu o tyle, o ile wyraża to jego sposób, który nie jest wyrażony przez samą nazwę byt” (zob. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 2001, s. 22).

nieważ tej samej formie nie przysługuje istnienie wszystkiego, lecz niektórym substancjom przysługuje istnienie przez siebie, innym zaś istnienie czegoś innego. Jeśli więc w aniele jest złożenie takie, jak z istoty i istnienia, to jednak nie jest ono jak złożenie z części substancji, lecz jak z substancji i tego, co przynależy do substancji⁹.

- I. Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quae simul iunguntur, relinquitur aliqua res tercia, sicut ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliiquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex aliud.
- I. Odpowiadając na pierwszy argument należy powiedzieć, że niekiedy z tych, które zespalażą się ze sobą od razu, powstaje jakaś rzecz trzecia, na przykład z duszy i ciała powstaje natura ludzka, którą jest człowiek i właśnie dlatego człowiek jest złożony z duszy i ciała. Niekiedy z tych, które od razu zespalażą się ze sobą, nie powstaje rzecz trzecia, lecz pozostaje pewna forma połączona, tak jak forma człowieka białego rozdziela się na formę człowieka i formę bieli. I w taki sposób coś jest złożone z siebie samego i czegoś innego, na przykład biały kolor jest złożony z tego, co jest białe i z bieli.
2. Ad secundum dicendum, quod esse est accidentis, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.
2. Po drugie należy powiedzieć, że istnienie jest przypadłością nie jako mające się przypadłościowo, lecz jako aktualność (urzeczywistnienie) jakiejkolwiek substancji. Dlatego też sam Bóg, który jest swoją aktualnością, jest swoim istnieniem.

⁹Por. *Summa contra Gentiles*, II, 51, s. 395: „Substancia każdej rzeczy należy do niej sama przez się, a nie przez coś drugiego; stąd bycie jasnym rzeczywiście nie należy do substancji powietrza, gdyż staje się to jej własnością przez coś drugiego. Lecz istnienie każdej rzeczy stworzonej jest jej własnością przez coś drugiego, inaczej nie miałaby przyczyny. W żadnej więc substancji stworzonej jej istnienie nie jest jej substancją”.

Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, uczucia, władze pożądawcze człowieka, miłość

Z miłością *dilectio*, czyli miłością właściwą dla bytów rozumnych, wiązać się będzie w tekstach Tomasza z Akwinu ciekawy i rzadko podejmowany przez tomistów temat aktów woli analogicznych do uczuć, które Tomasz zazwyczaj nazywa *affectiones*. W ten sposób odróżnia je od uczuć – *passiones* – które stanowią zareagowanie pożądania zmysłowego na ujęcie w poznaniu zmysłowy takiegoż samego, czyli zmysłowego, dobra lub zła.

Affectiones są reakcjami woli na dobro lub jego brak, czyli zło, ujęte intelektualnie. Jednakże, zgodnie z podstawowymi tezami Tomaszowej antropologii, dotyczącymi duchowo-cielesnej jedności osobowego bytu ludzkiego, tak strukturalnej jak i funkcjonalnej, *affectiones* zazwyczaj towarzyszą *passiones*

i – jak się wydaje – albo to one pociągają za sobą zmysły, albo też zmysły skłaniają wolę do skierowania się ku postrzeganemu przez nie dobru. Same *affectiones* są prostsze od uczuć, tak jak wola jest prostszą władzą pożądawczą od *appetitus sensitivus* – pożądania zmysłowego:

Amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione¹.

Miłość, radość oraz inne tego rodzaju, przypisywane Bogu lub aniołom albo pożądaniu intelektualnemu ludzi, oznaczają proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne [do owołów uczucia].

Artur Andrzejuk, dr hab., prof. UKSW i Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (PUNO).

¹ S.th., I-II, q. 22, a. 3, ad 3. Wersja polska: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, London 1967. Korzystam z tego przekładu, lecz często będę go korygował. Teksty Tomasza cytowały będę w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskiej edycji, dostępnej w całości na www.corpusthomisticum.org. W artykule ograniczam się zasadniczo do cytowania *Summae theologiae*. Omawiane zagadnienia Tomasz podejmuje także w innych swoich dziełach, a przede wszystkim w *Quaestiones disputate de veritate* (q. 25).

Zatem kontekstem rozważań o *affectiones* – oprócz problematyki uczuć – musi być więc temat miłości-*dilectio*. Przedtem jednak trzeba uwzględnić antropologiczne podstawy tak *passiones* jak i *affectiones*, co Akwinata robi w kontekście omawiania miłości w ogóle. Jak powiada bowiem, miłość jest przyczyną

smutku, podobnie jak i innych namiętności duszy (*amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae*²). Wstępem do wszelkich ustaleń zaś musi być rozstrzygnięcie najważniejszych zagadnień terminologicznych, co – jak się okazuje – nie jest sprawą prostą.

I. Problematyka terminologiczna

Studiując interesujące nas tematy w tekście *Summa theologiae*, stajemy wobec trudnych do pokonania problemów translatorskich. Wprawdzie od słowa *affectus* (*affectio*) pochodzi polski „afekt”, ale oznacza on zawsze jakieś uczucie. W dawniejszym, marksistowskim *Słowniku psychologicznym* pod red. Włodzimierza Szewczuka³ afekt jest reakcją emocjonalną o silnym natężeniu organicznym. W nowszej, „adoktrynalnej” *Encyklopedii psychologii* (pod tą samą redakcją)⁴ Maria Jarymowicz pisze, że afektywny komponent uczucia pochodzi od automatycznych reakcji czuciowych na bodźce, niezależnych od poznawczego oglądu. Widać więc wyraźnie, że „współczesny polski” afekt jest diametralnie czymś innym niż Tomaszowy *affectus*. Dobrze wyczuł to Jacek Salij, tłumacząc w liście dedykacyjnym Tomasza do Reginalda z Piperno wyrażenie *tuus affectus*, jako „twój osobowy dynamizm”, jednakże jest to bardziej opis niż przekład. Swego czasu propo-

nował polski rzeczownik „emoção” na odniesienie łacińskiego *affectio*⁵, ale słowo to wymagałoby także specjalnego dookreślenia, gdyż w psychologii emoce są podobnie jak afekty ściśle powiązane z reakcjami psychomotorycznymi. Także w potocznym odczuciu ktoś „emojonalny” przeciwstawiony jest „racjonalnemu”⁶.

Nie ułatwia też zadania słownik łaciński, który dla słowa *affectio* znajduje kilkanaście bardzo różnych znaczeń: 1) wola, zamiar, zamyśl, 2) skłonność, 3) pokrewieństwo, 4) stan, stosunek, 5) zapał, pobożność, 6) gwałtowne uczucie, namiętność, 7) przychylność,yczliwość, miłość, 8) wzruszenie, uczucie (*affectio-nis ratione* – z racji uczucia), 9) szczególne przywiązywanie (*preium affectionis* – wartość, którą ktoś ze względów osobistych przywiązuje do danej rzeczy), 10) usposobienie, 11) wpływ, oddziaływanie.

Nie ułatwia tego także sam Tomasz, który wyjaśniając stosowaną terminologię pisze tak⁸:

Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod motus ani-mi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Ci- cero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius pas-

Augustyn mówi w IX księdze O państwie Bożym, że „poruszeniom duszy, które Grecy nazywali *pathe*, niektórzy nasi [łacińcy], tak jak Ciceron, nadawa-li nazwę *perturbationes*, inni zaś *affectiones* lub *af-*

² S.th., I-II, q. 36, a. 1, arg. 3.

³ Warszawa 1985.

⁴ Warszawa 1998.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 11.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 35: *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998.

⁷ Jednak z braku bardziej adekwatnego słowa polskiego w niniejszym tekście też będę stosował rzeczownik „emoção” na oddanie łacińskiego *affectus* i *affectio*.

⁸ S.th., I-II, q. 22, a. 2, sed contra.

siones vocant. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones.

fector, a jeszcze inni, podobnie jak Grecy, stosowali nazwę *passiones*". Z tego wynikałoby, że uczucia (*passiones*) są tym samym co emocje (*affectiones*).

Sam Tomasz choć dokonuje potem odróżnienia *passiones* i *affectiones*, to jednak w tekście stosuje zamiennie te ogólne określenia, podobnie jak i nazwy poszczególnych

uczuci i emocji, wychodząc zapewne z założenia, że jeśli dotyczą one człowieka, to właściwie jest prawie wszystko jedno, jak się powie.

2. Uczucia i emocje w ludzkim *compositum*

Kluczem do zrozumienia zarówno *passiones* jak i *affectiones* jest Tomaszowa koncepcja człowieka, szczególnie w odniesieniu do władz pożądawczych, które podmiotują za-

równo uczucia, jak i emocje. Tomasz robi to przy omawianiu miłości, ponieważ miłość – na różnych swych poziomach – stanowi *principium* tak *passiones*, jak i *affectiones*.

Manifestum est autem ex his quae supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitiae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium⁹.

Z tego zaś, co powiedziano o uczuciach, wynika oczywiście, że miłość jest pierwszym *affectio* władzy pożądawczej, z której pochodzi i pragnienie, i radość.

Pierwszą uwagą, jaką w tej sprawie należy poczynić, jest ta, że Tomasz wpisuje swoją teorię miłości w antropologię i bez naj-

mniejszych trudności zarysuje koncepcję „poziomów” miłości – równoległych – do „poziomów zorganizowania” bytu ludzkiego.

Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis par-

Miłość jest czymś należącym do pożądania, skoro przedmiotem obydwu jest dobro. Stąd według różnych poządów zachodzi zróżnicowanie miłości. Jest bowiem pewne pożądanie nie wynikające z poznania samego pożądającego, lecz innego, i tego rodzaju [pożądanie] nazywa się pożądaniem naturalnym. Byt bowiem w sposób naturalny pożąda tego, co odpowiada mu według jego natury, nie dzięki własnemu poznaniu, lecz dzięki poznaniu sprawcy natury, jak było powiedziane w I księdze. Inne pożądanie zaś wynika z poznania samego pożądającego, lecz wynika z konieczności, a nie z wolnego wyboru. I takie jest pożądanie zmysłowe w zwierzętach,

⁹Tamże, II-II, q. 28, a. 4, co.

ticipat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas¹⁰

które jednak w ludziach w pewien sposób uczestniczy w wolności, o ile jest pośłużne rozumowi. Inne jeszcze jest pożądanie wynikające z poznania pożądającego według jego wolnego wyboru. I takie jest pożądanie rozumowe, czyli intelektualne, które nazywa się wolą.

Przeprowadzony przez Tomasza podział pożądania i miłości można przedstawić w następującej tabeli:

POZNANIE	POŻĄDANIE	MIŁOŚĆ
przez Sprawcę natury	naturalne	naturalna
zmysłowe	zmysłowe	zmysłowa (uczucia)
intelektualne	intelektualne (wola)	intelektualna (<i>dilectio</i>)

W zacytowanym fragmencie Tomasz zwraca uwagę na to, że pożądanie zmysłowe w człowieku może w pewien sposób uczestniczyć w wolności, gdy jest oddane rozumowi. Wskazuje to na wzajemne zależności nie tylko intelektu i woli, gdzie wolność woli wy-

nika z tego, że jest ona pożądaniem intelektualnym, ale i zależność uczuć od intelektu i woli – i to zależność bardzo ciekawą: uczucia oddane rozumowi uczestniczą w pewien sposób w wolności woli. Wskazuje na to z kolei fakt powiązania uczuć i cnót.

In passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis¹¹.

Miarę cnoty w odniesieniu do uczuć przyjmuje się przez to, że dociąga ona do słusznej mery rozumu, na czym polega istota cnoty.

Wydaje się, że Akwinata tu nieco dotyczy interesujących nas zagadnień, sugerując, że może być coś wspólnego w pożądaniu zmysłowskim i w woli. Jednak temat *affectiones* wiąże się wprost z wolą i wobec tego miłością, która je wyznacza, jest miłość osobowa – *di-*

lectio, ponieważ, jak pisze, *dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*¹² („miłość-dilectio nie należy do pożądliwości [zmysłowej], lecz wyłącznie do woli, i dotyczy jedynie natury rozumnej”).

¹⁰Tamże, I-II, q. 26, a. 1, co.

¹¹Tamże, II-II, q. 17, a. 1, ad 1.

¹²Tamże, I-II, q. 26, a. 3, co.

3. Tomaszowa teoria uczuć

Jak już zaznaczono, koncepcją do rozważania emocji jest teoria uczuć, którą Tomasz omawia bardzo szeroko¹³. Oczywiście kluczem do ich ujęcia jest uczucie miłości, jako przejaw pożądania zmysłowego. Tomasz

podkreśla, że cechą charakterystyczną uczuć, wynikającą z samej ich natury, jest poszukiwanie pewnego dobra dla siebie, a unikanie tego, co uważa się za złe i szkodliwe.

Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali¹⁴.

Uczucie jest poruszeniem zmysłowych władz pożądawczych wskutek wyobrażenia dobra lub zła.

Ważny w tym określeniu jest akcent postawiony na wyobrażeniu, które jest dla Tomasza ostatecznym „produktem” poznania zmysłowego. A zatem to dobro lub зло ujęte w poznaniu zmysłowym, czyli właśnie wyobrażone, „napędza” naszą uczuciowość.

Trzecią charakterystyczną cechą uczuć jest przemiana cielesna (*transmutatio corpora-*

lis), towarzysząca poruszeniu pożądania zmysłowego. Komentatorzy zwracają zwykle w tym miejscu uwagę na to, że Tomaszowe ujęcie uczuć bardzo przypomina współczesne określenia psychologiczne, w których reakcja psychomotoryczna stanowi istotny element reakcji emocjonalnych.

Delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis¹⁵.

Właściwie mówiąc, przyjemność jest uczuciem w miarę, jak jej towarzyszy pewna przemiana cielesna. W tym więc znaczeniu nie zachodzi w pożądaniu intelektualnym, lecz [jest w nim] prostym poruszeniem, jak to ma miejsce w Bogu i w aniołach.

Należy koniecznie dodać, że Tomasz, formułując określenie uczucia, odnosi się do etymologii czasownika *pati*, który przyjmuje

różne znaczenia i w ten sposób może łączyć różne rozumienia uczuć.

Et his tribus modis contingit esse in anima passio- nem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum trans- mutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc

Tak więc w duszy może być uczucie na trzy sposoby: (1) Jako samo tylko doznanie czegoś, dlatego doznanie i rozumienie nazywa się odczuciem. (2) Jako doznanie połączone z samą tylko przemianą cielesną, dlatego uczucie we właściwym znaczeniu może zachodzić w duszy jedynie przypadłościowo, a mianowicie ze względu na to, że całość

¹³Tamże, I-II, q. 22-48.

¹⁴Tamże, I-II, q. 22, a. 3 *sed contra*. Tomasz cytuję w *sed contra* określenie Jana z Damaszku, które potem w pełni akceptuje w *corpus* artykułu.

¹⁵Tamże, I-II, q. 31, a. 4, ad 2.

est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius¹⁶.

[złożona z duszy i ciała] odczuwa. (3) Jeśli tego rodzaju przemiana wychodzi w czymś na gorsze, wówczas pojęcie jest pełniejsze aniżeli wtedy, gdy zmiana dokonuje się na lepsze.

Tomasz w swoim tekście będzie od tej pory zaznaczał, czy chodzi o szerokie rozumienie uczuć, czy o uczucia w sensie ścisłym, jako poruszenia wyłącznie pożądania zmysłowego. Warto też zauważyć, że w analizowanych niżej tekstach będzie występował jeszcze inny sposób poszerzonego rozumienia uczuć, jako mianowicie wszelkie poruszenia władz pożądawczych.

Ciekawa jest też w ujęciu Akwinaty klasyfikacja uczuć. Przeprowadza on bowiem dwa podziały uczuć, a następnie je ze sobą swoiste krzyżyje, co daje mu w wyniku katalog jedenastu głównych i „gatunkowo” różnych uczuć. Pierwszy z tych podziałów, przedmiotowy, jest bardzo prosty: różnią się bowiem zasadniczo uczucia odnoszące się do wyobrażenia dobra od tych, które są reakcją

na wyobrażenie czegoś szkodliwego. Drugi podział, podmiotowy, został dokonany ze względu na charakter władz, która podmiotuje uczucia w człowieku: jedna z tych władz – *vis concupiscibilis* („władza pożądliwa”) – kieruje się do swego przedmiotu, dobra lub zła, wprost, gdyż wyobraźnia przedstawia go jako właśnie prosty. Te uczucia Tomasz uważa za podstawowe. Druga z władz kieruje się także do dobra lub zła, ale jest to dobro trudne do zdobycia, a zło trudne do uniknięcia. Ta druga władza więc – *vis irabilis* („władza gniewliwa”) – musi dysponować dodatkową energią do pokonania owego trudu. Dlatego Tomasz uważa, że te dwie grupy uczuć muszą powodować osobne, różniące się między sobą, władze.

Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur; una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis [...], est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo¹⁷.

Tak więc w uczuciach zachodzi podwójne przeciwieństwo: jedno, które ma za podstawę przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, i drugie, którego podstawą jest zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu. Otóż w uczuciach przynależnych do władz pożądliwej zachodzi tylko pierwsze przeciwieństwo, a więc ze względu na przedmioty. W uczuciach zaś przynależnych do władz gniewliwej zachodzą oba [przeciwieństwa], a to dla tego, że przedmiotem pierwszych uczuć [...] jest zmysłowe dobro lub zło, ujęte bezwzględnie. Dobre zaś jako dobro nie może być kresem, od którego [należałoby się oddalać], lecz jedynie kresem, do którego [należy się zbliżać], gdyż nic nie stroni od dobra jako dobra, lecz każdy go pożąda. Podobnie nic nie pożąda zła jako zła, lecz każdy unika go. Dlatego zło nie jest kresem, ku któremu [się dąży], lecz kresem, którego [się unika].

¹⁶Tamże, q. 22, a. 1, co.

¹⁷Tamże, q. 23, a. 2, co.

Konsekwencją przyjęcia tego ostatniego podziału jest możliwość dwojakiego typu uczuć odniesionych do dobra: jednego, polegającego na zbliżaniu się do tego dobra, i drugiego, polegającego na oddalaniu się od do-

bra z powodu przeszkody, która stoi na drodze do niego. Podobnie rzecz ma się ze złem. To wszystko daje nam w konsekwencji wspomniany już katalog jedenastu głównych uczuć:

Sic igitur omnis passio concupisibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupisibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto.

Tak więc każde uczucie „pożądlawe”, odnoszące się do jakiegoś dobra, np. miłość, pragnienie, radość, jest dążeniem ku dobru; każde zaś takie uczucie, ale odnoszące się do zła, jak niechęć, odraza albo wstręt oraz smutek, jest uciekaniem od zła. Stąd też w uczuciach „pożądliwych” nie może zachodzić przeciwnieństwo zbliżania się i oddalania od tego samego przedmiotu.

Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis [...]. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem¹⁸.

Natomiast przedmiotem [uczuć] „gniewliwych” jest zmysłowe dobro lub зло, z tym jednak, że jedno i drugie ujmuje się nie bezwzględnie, lecz ze względu na trud i uciążliwość [...]. Dobro zaś trudne czy uciążliwe stanowi z jednej strony powód, by dążyć ku niemu jako dobru – i tak się ma sprawa z nadzieję – a z drugiej strony trud związany z osiągnięciem dobra jest racją oddalania się od niego, jak to jest w wypadku rozpaczy. Podobnie зло trudne, jako зло, stanowi rację unikania go – i to właśnie występuje w bojaźni; niemniej to зло ma w sobie pewną cęацию, która popycha ku niemu, a mianowicie sam trud, który jest dla nas wyzwaniem do przezwyciężenia tego zła; i w ten właśnie sposób odwaga zwarcia się ku zлу. Tak więc w uczuciach „gniewliwych” zachodzi przeciwnieństwo dobra i zła, np. między nadzieję a bojaźnią, oraz przeciwnieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem w stosunku do tego samego kresu, np. między odwagą a bojaźnią.

W ten sposób mamy już prawie wszystkie główne uczucia, poza gniewem, dla którego Tomasz przewiduje szczególne miejsce. Gniew jest bowiem według Akwinaty uczuciem specjalnym, które ma za przedmiot dobro i зло jednocześnie, ale nie pod takim sa-

mym względem, gdyż stanowi w swej istocie pragnienie odwetu. Odwet ten jest złem dla tego, na kim chcemy go wziąć; stanowi jednak upragnione dobro dla kogoś, kto uważa się za skrzywdzonego¹⁹.

¹⁸Tamże.

¹⁹Tamże, a. 3, co.

Można więc zaproponować następujący schemat dla Tomaszowego podziału uczuć ludzkich²⁰:

WŁADZA	UCZUCIE	PRZEDMIOT
<i>Vis concupisibilis</i>	uczucie miłości (<i>amor</i>), jako źródło dążenia do dobra	wyobrażenie dobra zmysłowego
	uczucie niechęci (<i>odium</i>), jako źródło unikania zła	wyobrażenie zła zmysłowego
	pożądliwość (<i>concupiscencia</i>)	proste dążenie do dobra zmysłowego
	wstęp (<i>fuga</i>)	proste unikanie zła zmysłowego
	przyjemność (<i>delectatio</i>)	zjednoczenie z dobrem zmysłowskim
	uczucie bólu (<i>dolor</i>)	doznanie zła zmysłowego
<i>Vis irabilis</i>	uczucie nadziei (<i>spes</i>)	wyobrażenie dobra zmysłowego: – „dużego”: ważnego, doniosłego – trudnego do uzyskania – ale możliwego do uzyskania
	uczucie rozpaczliwości (<i>desperatio</i>)	wyobrażenie dobra zmysłowego: – „dużego”: ważnego, doniosłego – trudnego do uzyskania – ale niemożliwego do uzyskania
	odwaga (<i>audacia</i>)	wyobrażenie zła zmysłowego: – „dużego”: groźnego, przestraszającego – trudnego do uniknięcia – grożącego nam w najbliższej przyszłości – ale możliwego do uniknięcia
	bojaźń (<i>timor</i>)	wyobrażenie zła zmysłowego: – „dużego”: groźnego, przestraszującego – trudnego do uniknięcia – grożącego nam w najbliższej przyszłości – niemożliwego do uniknięcia
	gniew (<i>ira</i>)	wyobrażenie zła zmysłowego: – „dużego”: groźnego, przestraszującego – którego doznaliśmy – ale nie oddajemy się mu i planujemy odwet

²⁰Schematów takich znajdujemy w literaturze co najmniej kilka. Zob. *Suma teologiczna*, t. 10, s. 282 (W. F. Bednarski) oraz *Suma teologiczna*, t. 21, s. 175 (J. M. Bocheński i S. Belch). J. Woroniecki zauważa, że od czasów Kartezjusza można obserwować dystansowanie się uczonych od formalnego podziału uczuć. Zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1: *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 156-160.

4. Tomaszowa teoria afektów

Miłość, jak już wspomniano, stanowi w każdym z tych trzech rodzajów pożądań podstawę dążenia do umiłowanego celu.

Ex amore causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones²¹. Z miłości wypływa pragnienie, smutek i zadowolenie, a przez konsekwencję – wszystkie inne uczucia.

Dodatkową trudność stanowi fakt, że poszczególne poziomy miłości wzajemnie się przenikają. Miłości-*dilectio* towarzyszą uczuciu, a trudno także twierdzić, że w tej miłości nie realizują się cele wyznaczane przez naturę bytu. Wydaje się, że Tomasz chce dobitnie podkreślić – o czym też już wspomniał – że cechą rozpoznawczą uczuć jest ukierunkowanie na własne dobro. „Nawet gdy komuś pomagamy – to dlatego, że daje nam to satysfakcję, gdy utrzymujemy z kimś serdeczne kontakty – dlatego, że dobrze czujemy się w jego obecności, zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa lub beztroską zabawę”²².

Tak rozumiane uczucie miłości jest pryncipem i motorem wszystkich pozostałych

uczuc, gdyż pożądamy tego, co kochamy, i cieszymy się nim, gdy je uzyskamy, a unikamy i zwalczamy to, co tej miłości się sprzeciwia. Podobnie ma się sprawa z duchową miłością: pragniemy jej przedmiotu i radujemy się, gdy go zdobędziemy, a smucimy – gdy go utracimy.

Miłość w sferze *affectiones*, podobnie jak w dziedzinie *passiones*, jest pryncipium dążenia do ukochanego dobra, które nazywa się pragnieniem. Tę samą miłość, gdy jest ukogeniem w osiągniętym dobru, nazwano radością. Podobnie ma się sprawa w odniesieniu do *affectiones*, które przeciwstawiają się złu.

Tomasz jeszcze dokładniej wyjaśnia naturę pragnienia i radości, pisząc:

Nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis²³.

Pisząc natomiast o relacji *passiones* i *affectiones* Akwinata podkreśla:

Delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem²⁴.

Miano radości przysługuje jedynie tym przyjemnościom, które idą za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność.

Przyjemność odpowiada pożądliwości, a radość pragnieniu, które bardziej przynależy do duchowego pożądania.

²¹ S.tb., I-II, q. 28, a. 6, ad 2.

²² A. Andrzejk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 239.

²³ S.tb., I-II, q. 31, a. 3, co.

²⁴ Tamże, ad 2.

Na podstawie tych wypowiedzi możemy zestawić ze sobą poszczególne *affectiones* wraz z odpowiadającymi im *passiones*.

<i>PASIONES</i>	<i>AFFECTIONES</i>
miłość <i>amor</i>	miłość: przyjaźń, <i>dilectio, caritas</i> <i>amor: amicitia, dilectio, caritas</i>
pożądliwość <i>concupiscentia</i>	pragnienie <i>desiderium</i>
przyjemność <i>delectatio</i>	radość <i>gaudium</i>
ból <i>dolor</i>	smutek <i>tristitia</i>

Zastanowić się jeszcze można, czy do zestawu *affectiones* nie należy dołączyć nadziei i gniewu. Wprawdzie nadzieję Tomasz omawia w *Traktacie o uczuciach*, gdzie podkreśla jej aspekt zmysłowy, dowodząc, że o *quasi-na-*

dziei

 możemy także mówić w przypadku zwierząt²⁵, jednak dostrzegamy w jego wypowiedziach pewne wahanie się, gdy wiąże nadzieję z pragnieniem, ale obydwie zarazem nazywa uczuciami (*passiones*):

Spes praesupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupisibilis²⁶.

Przyczyną tego niezdecydowania jest – jak się wydaje – zaliczanie się nadziei do cnot teologicznych wraz z wiarą i miłością. Jednakże, przechodząc do omawiania nadziei jako cnoty teologicznej, Akwinata wyraźnie wskazuje, że jej podmiotem jest umysł (*spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis*²⁷) oraz że źródło przekształcenia uczucia nadziei w cnotę nadprzyrodzoną tkwi w Bogu: *Spes de qua loquimur attingit Deum*

Nadzieja opiera się na pragnieniu, tak jak wszystkie uczucia „gniewliwe” opierają się na uczuciach „pożądliwych”.

*innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum*²⁸.

Gniew, z kolei, znajduje się na styku uczuć i sprawiedliwości, co podobnie jak w przypadku nadziei generuje całą szeroką problematykę.

Pozostawiając na razie bez rozstrzygnięcia kwestię nadziei i gniewu, omówmy teraz w skrócie wymienione w tabeli *affectiones*.

²⁵Tamże, I-II, q. 40, a. 3, co.

²⁶Tamże, a. 1, co.

²⁷S. tb., II-II, q. 17, a. 1, ad 1.

²⁸Tamże, a. 2, co. Nadzieja, którą tu mamy na uwadze, dosiąga Boga, opierając się na jego pomocy w osiąganiu dobra spodziewanego.

4.1. Miłość-dilectio

Tomasz nie omawia nigdzie osobno samej *dilectio*; możemy się jej dokładniej przyrwać przez jej konkretyzacje w postaci przyjaźni (*amicitia*) i miłości-caritas. Z szeregu wypowiedzi Akwinaty na temat tej rozumowej miłości można zbudować jej w miarę spójny obraz. Pamiętamy, że Tomasz nawet etymologię słowa *dilectio* wiąże ze słowem *deligere* – wybierać, gdyż dokonywanie aktu

wyboru należy wyłącznie do woli, co powoduje znaną konsekwencję: *dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*²⁹.

Jeśli chodzi o przyczyny miłości, to była już o tym mowa, że Tomasz, sytuując miłość w dziedzinie pożądania, wiąże ją w sposób zasadniczy z dobrem.

Amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsum sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris³⁰.

Miłość należy do władzy pożądawczej, która jest siłą bierną. Dlatego jej przedmiot stanowi przyczynę jej poruszenia i czynności. To więc jest przyczyną miłości, co jest jej przedmiotem. Właściwym zaś przedmiotem miłości jest dobro, gdyż jak widzieliśmy poprzednio, miłość jest pewną wspólnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym. Dla każdej zaś istoty dobre jest to, co jest mu wspólnaturalne i wspólpmierne. Wobec tego dobro jest właściwą przyczyną miłości.

Należy też zwrócić uwagę na zawarte tu Tomaszowe ujęcia dobra, które realizują Arystotelesowskie określenie mówiące, że dobrem jest to, czego wszyscy pożąдают (*bonum est quod omnia appetunt*).

Trzeba od razu też zauważyc, że dla naszych rozważań jest to określenie zasadnicze, gdyż przedmiotem miłości jest dobro, które człowiek samodzielnie rozpoznał i które sam wybrał w przekonaniu, że sprawi mu ono radość, przyjemność, zadowolenie, szczęście. Tomasz ma pełną świadomość, że w ludzkich wyborach i ludzkich miłościach realizuje się właśnie tak pojęte dobro (*bonum quo ad nos*). Ujęcie dobra, jako przedmiotu indywidualnego wyboru, ma wiele donioskich konsekwencji. Pierwsza z nich jest taka, że dobro

„dla mnie” niekonieczne musi być dobrem „w ogóle”. Oznacza to, że indywidualnym dobrem może być niekiedy зло fizyczne; może też dobro jednego człowieka być złem dla drugiego. Szczególnie dramatyczny przebieg może mieć konfrontacja „naszego” dobra z dobrem moralnym. Akwinata nie wahając się powiedzieć, że to nasze „własne”, wybrane i umiowane dobro może być dobrem pozornym, skutkiem błędu lub nawet świadomie złego wyboru³¹. Oznacza to, że wybrane przez nas dobro może być po prostu złem moralnym. Tomasz nie cofa się przed taką konsekwencją swego ujęcia dobra i starannie wyjaśnia jego mechanizm.

Wszystkie te aspekty dobra odnoszą się do miłości, i to w sposób szczególny. Dobro,

²⁹Tamże, I-II, q. 26, a. 3, co.

³⁰Tamże, q. 27, a. 1, co.

³¹Tamże, q. 18, a. 4, ad 1 oraz ad 2.

jako istnieniowa własność bytu, jest podstawą naturalnej miłości. Dobre natury pozwala odkryć i realizować zapisane w tej naturze cele, które zawsze w jakiś sposób odnoszą się do doskonałości tej natury. Kto wie, czy z tego aspektu dobra nie pochodzi *bonum quo ad nos*, będące przyczyną całego naszego życia emocjonalno-wolitywnego?

Swoiste w poprzek tym aspektom dobra idzie dobro moralne, które wynika z zasad odczytywanych przez intelekt w naturze. Wynika

z tego dalej, że dla Tomasza dobro moralne nie jest jakimś abstrakcyjnym pojęciem, odrwanym od praktyki życia moralnego, lecz wręcz przeciwnie: dobro moralne realizuje się w *bonum quo ad nos*, gdy jest ono uzgodnione z *bonum quo ad se*. Ilustruje to opinia Akwinaty na temat moralnego aspektu miłości dobra.

Dobro to bowiem może stać się przedmiotem pożądania, o ile wcześniej zostanie poznane:

Bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amat³².

Tomasz podkreśla, że według Arystotelesa ta rola poznania w miłości może być zasadnicza, gdyż sposób poznania

Dobro jest przyczyną miłości na sposób przedmiotu. Nie może być jednak przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Dlatego miłość wymaga pewnego poznania dobra, aby mogło być kochane.

przedmiotu determinuje rodzaj miłości, jaki ten przedmiot wzbudza.

Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel beatitatis, est principium amoris spiritualis³³.

Z tego też powodu Filozof w IX księdze Etyki [nikomachejskiej] twierdzi, że cielesny ogląd jest źródłem miłości zmysłowej. Podobnie kontemplacja piękności lub dobrotliwej duchowej jest źródłem miłości duchowej.

To stwierdzenie wywołuje ciekawą problematykę. Oto bowiem przedmioty materialne, poznawane zmysłowo (*sensibilia*), wzbudzają pożądanie zmysłowe, przedmioty poznawane wyłącznie intelektualnie (*intelligibilia, intellectibilia*), mogą wywołać jedynie miłość duchową; problem jest z bytem materialno-duchowym, jakim jest człowiek: gdy ujmujemy go wyłącznie jako ciało i kochamy wyłącznie jego ciało – miłość taka jest wyraźnym redukowaniem człowieka, który jest przede wszystkim duszą. Jednak miłość wy-

łącznie duchowa (nazywana platońską), nie ogarniąca ludzkiego ciała, jest odzierana jako niepełna, nieuwzględniająca tego, czym człowiek jest, a jest duszą i ciałem.

Jednakże nie ma prostej proporcji między poznaniem i miłością, lecz wieloraka współzależność: nie można kochać dobra, którego się nie zna, ale skoro się już kocha, to pragnie się poznawać lepiej; może się zdarzyć też sytuacja, że ktoś zyskuje w naszych oczach przy bliższym po-

³²Tamże, q. 27, a. 2, co.

³³Tamże.

znaniu, a ktoś inny traci. Wszystko to wskazuje na zachodzenie wielopłaszczyznowych zależności pomiędzy poznaniem i miłością. Sam Tomasz jednak podkreśla, że poznanie jest działaniem o wiele bardziej złożonym niż kochanie i że do tego, aby coś stało się przedmiotem miłości, wystarczy „ogólne” (*in se*) ujęcie poznawcze³⁴.

Poznanie więc możemy nazwać przedmiotową przyczyną miłości, skoro jej przedmiotem jest dobro, ale poznane przez podmiot. Tomasz podkreśla, że do ukochania jakiegoś przedmiotu wystarczy ogólne ujęcie go jako dobra. Tak w tym wypadku możemy rozumieć wyrażenie *in se*; chodzi bowiem o ujęcie przedmiotu w jego głównych pryncypach – w tym, co go zasadniczo stanowi. Ten byt ujęty *in se*, ukazany woli jako dobro *quo ad nos*, staje się przedmiotem jej upodobania, czyli miłości. Jednakże ważne jest – jak pamiętamy – aby dobro ujęte *quo ad nos* było też dobrem *in se*, czyli dobrem w ogóle (albo: dobrem moralnym). A zatem mamy tu kolejną rolę dla władz poznawczych. Sąd w tej sprawie – swoisty sylogizm moralny – jest aktem sumienia³⁵. Następna sprawa to funkcjonowanie miłości jako motywu poznania – to, co

kocham, pragnę coraz lepiej poznawać. Połączenie miłości i poznania stanowi naturę kontemplacji (*ex dilectione cognitio et ex cognitione dilectio*)³⁶. To prowadzi nas do tematu piękna, skoro jest ono tym, *quod visum placet* („oglądane podoba się”). W przypadku piękna i miłości sytuacja poznania jest – według Tomasza – wyjątkowo specyficzna, gdyż poznanie jest jak gdyby pośrednikiem w doznanianiu przez wolę przyjemności z kontaktu z pięknem. Może dlatego – a nie tylko z powodu skojarzeń terminologicznych – wiążąco w literaturze piękno z kontemplacją.

Jeszcze inną przyczyną miłości jest – według Tomasza – podobieństwo. Wydawać by się mogło, że Akwinata chce w ten sposób jakoś nawiązać do bardzo starej tradycji, wiążącej podobieństwo z miłością, i wobec tego po omówieniu głównych przyczyn miłości: przedmiotowej – dobro i podmiotowej – poznanie, wymienia jeszcze „tradycyjne” podobieństwo. Tymczasem w *Sumie teologicznej* pisze, że „podobieństwo (*similitudo*) jest przyczyną miłości w znaczeniu ścisłym”³⁷ i problematyzuje samo zagadnienie podobieństwa, pisząc, że są dwa rodzaje podobieństwa.

Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, [...] Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu [...]. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus¹⁷.

1. Gdy obydwie rzeczy mają to samo w akcie, [...];
2. gdy jedna rzecz ma w możliwości i w pewnej skłonności to, co druga ma w akcie [...]. W tym też znaczeniu możliwość jest podobna do swego aktu, gdyż w samej możliwości w pewien sposób jest akt.

³⁴Tamże, ad 2.

³⁵Tylko sygnalizuję te zagadnienia. Istnieje w tej sprawie ogromna literatura tomistyczna, np. komentarze do kwestii dyskutowanych o synderezie i o sumieniu, zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O synderezie. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010. O interesującym nas aspekcie piszą: Mieczysław A. Krapiec, Andrzej Maryniarczyk, Jan Krokos, Katarzyna Stępień, Artur Andrzejuk.

³⁶„Miłość z poznania i poznanie z miłości” – słynna formuła kontemplacji w szkole wiktorynów. Zob. M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin major” Ryszarda ze Świętego Wiktora*, Lublin 1957, s. 74.

³⁷S.th., I-II, q. 27, a. 3, co.: „Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”.

³⁸Tamże.

Jak widzimy, Tomasz dość szeroko zarysuje owo podobieństwo. Istotnie sprawa jest ważna – jak bowiem ująć w kategorie filozoficzne doświadczany przez nas wszystkich fakt, że ludzie, gdy pod jakimś względem są podobni do siebie, czują się tym samym sobie bliźni. Zastanawiał się nad tym już sam Platon w dialogu *Lizys*, nie decydując się na jakieś konkretne rozwiązanie, gdyż obok oczywistego faktu bliskości ludzi podobnych do siebie obserwujemy przecież niechęć i kon-

kurencję wynikającą także z podobieństwa. Co więcej, często spotykamy ludzi niepodobnych do siebie, a nawet mających zupełnie przeciwnie cechy, a jednak pozostających w trwałych związkach przyjaźni, tak jak gdyby wzajemnie się uzupełniali. Tomasz – aby to uporządkować – korzysta z poczynionych przez siebie rozróżnień podobieństwa: *actus et actus et potentia*.

Biorąc to wszystko pod uwagę możemy przyczynić miłość ująć w następującej tabeli:

PRZYCZYNY MIŁOŚCI			
dobro			
intelekt	poznanie	podobieństwo	wola

4.2. Pragnienie i radość

Pragnienie (*desiderium*) jest po stronie woli odpowiednikiem pożądliwości (*concupiscencia*), która należy do pożądania zmysłowego.

Desiderium magis pertinere potest, proprio loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam³⁹.

Wydaje się, że w ramach pragnienia można także ująć działania woli podobne do uczucia nadziei, gdyż nie byłaby ona niczym innym jak pewnym „pragnieniem planowanym”.

Warto zwrócić uwagę, że Tomasz pisze, iż pragnienie może należeć nie do samego tylko (*non solum*) pożądania zmysłowego, lecz także (*sed etiam*) do pożądania intelektualnego, przy czym używa enigmatycznych wyrażeń „pożądanie wyższe” i „pożądanie niższe”, co mogłoby wskazywać także na pożądanie naturalne i zmysłowe, jednak opis pragnienia, które jest prostym (*simplicem*) dążeniem, wskazuje niewątpliwie na wolę.

Pragnienie, właściwie mówiąc, bardziej może należeć także do wyższego pożądania niż wyłącznie do niższego. Nie stanowi bowiem jakiegoś powiązania z żądzą, tak jak pożądliwość, lecz proste dążenie do upragnionej rzeczy.

Wydaje się, że Akwinata poprzez nagromadzenie w tej krótkiej wypowiedzi słów wskazujących na niejednoznaczność materii lub niezdecydowanie autora (*potest, non solum, aliquam*) chce uczuścić czytelnika, że „nie we wszystkich wywodach bowiem należy szukać tego samego stopnia ścisłości. [...] Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala”⁴⁰.

Radość (*gaudium*) woli odpowiada przyjemności (*delectatio*) w pożądaniu zmysłowym.

³⁹Tamże, q. 30, a. 1, ad 2.

⁴⁰Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1074 b 15-16, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 79.

Gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo, alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis⁴¹.

Przyjemności i radości Akwinata poświęca dość dużo miejsca, omawiając różne postacie przyjemności, jej przyczyny i skutki oraz wartość moralną. Niejako przy okazji tych

Gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo *De anima*, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem; [...] ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quaedam sunt corporales, quaedam animales, quod in idem reddit⁴².

Z zacytowanego fragmentu wypowiedzi Awicenny wynika, że dziedziny przyjemności i radości, a co za tym idzie – *passiones* i *affectiones* – nie stanowią zbiorów rozłącznych, lecz że pierwsze są czymś na kształt rodzaju, w których drugie są gatunkiem. Jednakże opinie Jana i Grzegorza wskazywałyby, że chodzi jednak o zbiory rozłączne, gdyż trud-

Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis⁴³.

Radość i miłość nazywane są pewnymi uczuciami, lecz znajdują się one w pożądaniu intelektualnym, a nie tylko w zmysłowym, inaczej Pismo Święte nie przypisywałoby [ich] Bogu i aniołom.

wypowiedzi rzuca nieco więcej światła na interesującą nas tu naturę *affectiones*, rozumianych jako akty woli:

Radość, jak twierdzi Awicenna w swojej księdze *De anima*, jest pewnym gatunkiem przyjemności. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że jak pewne pożądliwości są naturalne, tak pewne [są] nienaturalne, lecz postępujące za rozumem, [...] tak samo pewne przyjemności są naturalne, inne zaś nienaturalne, czyli związane z rozumem. Względnie, jak mówią Jan Damaszki i Grzegorz z Nyssy, jedne przyjemności są cielesne, a inne duchowe – co to samo daje.

no sobie wyobrazić, że dusza jest częścią ciała lub ciało częścią duszy. Najbardziej zaskakująca w tym wszystkim jest opinia Tomasza, że to *in idem reddit*. Wynikałoby z tego, że Akwinata kładzie jednak większy nacisk na odróżnienie i nawet przeciwstawienie sobie przyjemności i radości oraz *passiones* i *affectiones*. Potwierdza to kolejna wypowiedź:

Doznajemy bowiem przyjemności w tych rzeczach, których pożądaliśmy w sposób naturalny, gdy je zdobędziemy, i w tych, których pożądaliśmy zgodnie z rozumem. Lecz nazwę radości przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność.

⁴¹ S.th., I-II, q. 22, a. 3, arg. 3.

⁴² Tamże, q. 31, a. 3, co.

⁴³ Tamże.

Na uwagę zasługuje też stosowanie przez Tomasza przymiotnika „naturalny” przeciwstawionego określeniu „rozumny”. Wydaje się, że ów „naturalny” pochodzi tu nie tyle od natury bytu, wszak ona w przypadku człowieka jest *rationalis*⁴⁴, ale od pożądania naturalnego, którego działania są wrodzone i nie

potrzebują udziału rozumu. Wskazuje zresztą na to kontekst rozważań.

Akwinata, przeciwstawiając sobie „strukaturalnie” przyjemność i radość, dostrzega wyraźnie ich „funkcjonalne” zależności i powiązania.

Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habitibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium⁴⁵.

Wszystko zaś, czego pożadamy z natury możemy także pożądać z odczuciem rozumnej przyjemności, ale nie odwrotnie. Istoty więc mające rozum mogą radować się tym wszystkim, co wzbudza przyjemność. Nie zawsze jednak z wszystkiego można się radować, np. ktoś może odczuwać jakąś przyjemność cielesną, którą jednak nie raduje się ze względu na rozum. Tak więc przyjemność ma szerszy zakres niż radość.

Wynika z tego, że obiektymi pożądania naturalnego możemy się radować w sposób duchowy, ale przedmioty duchowej radości nie mogą się stać celami pożądania naturalnego. Wzajemny wpływ zatem różnych pożądań na siebie jest zdaniem Tomasza jed-

nostronny i swoiste „oddolny”. Zdarza się jednak, że uczucia idą w nas za wyborami woli. Ten fakt nie umyka uwadze Tomasza, jednak wyjaśnia on go od strony władz poznawczych, a nie poządawczych.

Delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis²³.

Pewne przyjemności pochodzą z poznania rozumowego, wpływając nie tylko na zmysłowe pożądanie w odniesieniu do przedmiotów jednostkowych, ale także na pożądanie intelektualne, zwane wolą. Dlatego w pożądaniu intelektualnym, czyli woli zachodzącej przyjemność, zwana radością w przeciwieństwie do przyjemności cielesnej.

Z zacytowanego fragmentu dowiadujemy się, że rozum może wskazywać przedmo-

ty dążeń tak pożądaniu zmysłowemu, jak i intelektualnemu. Może zatem wywoływać

⁴⁴Tamże, q. 46, a. 5, ad 2: „Ratio pertinet ad naturam hominis”.

⁴⁵Tamże, q. 31, a. 3, co.

⁴⁶Tamże, q. 31, a. 4, co.

zarówno uczucia, jak i działania woli. Z kolejnego fragmentu zdaje się wynikać teza, że w praktyce znakiem odróżniającym *passiones*

od *affectiones* jest *transmutatio corporalis* towarzysząca tym pierwszym, a od której driegie są wolne.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis⁴⁷.

Jednakże między przyjemnościami jednego i drugiego pożądania istnieje ta różnica, że przyjemność zmysłowej towarzyszy pewna przemiana cielesna, a przyjemność w pożądaniu intelektualnym jest prostym poruszeniem woli.

Sprawa udziału władz poznanawczych w wywoływaniu uczuć i emocji jest bardzo ciekawa. Z dotychczasowych ustaleń wnosić by można, że poznanie zmysłowe wywołuje uczucia (*passiones*), natomiast poznanie intelektualne – *affectiones*. Jednakże Tomasz widzi to w sposób bardziej złożony. Korzysta

mianowicie z odróżnienia poznania dokonującego się przez zmysły zewnętrzne oraz poznania wewnętrznego, które może dokonywać się za pomocą wyobraźni, czyli wewnętrznych władz zmysłowych, oraz intelektu. Na powstawanie uczuć i emocji przekłada się to następująco:

Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, (...). Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis⁴⁸.

Tak więc radością nazywamy tylko tę przyjemność, której przyczyną jest wewnętrzne spostrzeżenie, podobnie jak smutkiem tylko ten ból, który powstał na skutek wewnętrznego spostrzeżenia. Także przyjemności, spowodowanej przez wrażenia zewnętrznych zmysłów nie określamy mianem radości, a ból, wywołany na skutek wrażeń zmysłowych nazywamy bólem, a nie smutkiem. Smutek jest więc gatunkiem bólu, podobnie jak radość gatunkiem przyjemności.

Widzimy, jak na koniec Tomasz wraca do cytowanej już tezy Awicenny. Wynikało by z niej, że uczucia – *passiones* – stanowią zareagowanie pożądania na dobro lub зло na wszystkich jego poziomach: zmysłowym i intelektualnym. Afekty – *affectiones* – byłyby wtedy tymi, które są podmiotowane przez wolę. Oczywiście taka klasyfikacja możliwa jest,

gdy uczucia będziemy rozumieć w sensie rozszerzonym. Tomasz bowiem podkreśla, że uczucia w sensie ścisłym, to wyłącznie zareagowania pożądania zmysłowego na wyobrażenie dobra lub zła, połączone z przemianą cielesną. Przy takim rozumieniu uczuć, *passiones* i *affectiones* będą zbiorami rozłącznymi.

⁴⁷Tamże.

⁴⁸Tamże, q. 35, a. 2, co.



Jeśli jednak uczucia pojmiemy szerzej (co Akwinata też dopuszcza) to *affectiones* będą gatunkiem *passiones*.



Jeszcze inny aspekt związku przyjemności i radości z poznaniem dostrzega Tomasz w jednej z odpowiedzi na zarzuty.

Gaudium [...] significat animalem delectationem, et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum⁴⁹.

Radość [...] oznacza przyjemność duchową, a te bardziej należą do wzroku. Natomiast przyjemności naturalne bardziej należą do dotyku.

⁴⁹Tamże, q. 31, a. 6, ad 1.

Jak widzimy, wiąże tu Tomasz duchową radość bardziej za wzrokiem, pozostawiając przyjemności dla zmysłu dotyku. Wydaje się to zgodne ze starą grecką tradycją, która wzrok uznawała za najdoskonalszy ze zmysłów, jak w słynnym pierwszym zdaniu *Metaphysiki* Arystotelesa. Jednakże w odniesieniu do tezy, że *affectiones* są podmiotowane przez wolę, która jest pożądaniem intelektualnym, a więc reagującym na poznanie w intelekcie,

związanie radości ze wzrokiem stanowi dość radykalne przekroczenie granicy pomiędzy tym, co zmysłowe (wzrok), i tym, co intelektualne (wola).

Kończąc rozważania o przyjemności i radości, Tomasz podaje różne ich odmiany, które zostały wyróżnione z punktu widzenia ich skutków. Podkreśla, że stosować się je powinno raczej do radości, gdyż wszystkie zdają się odnosić w jakiś sposób do bytów rozumnych.

Alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur laetitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exterioria; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus⁵⁰.

Różne nazwy, odnoszące się do przyjemności, zostały nadane z powodu skutków przyjemności, ponieważ wesołość powoduje rozszerzenie serca, od którego pochodzi nazwa wesołości; radosne uniesienie zaś nazywa się od zewnętrznych znaków wewnętrznego zadowolenia, gdy mianowicie wewnętrzna radość przejawia się na zewnątrz; uciecha zaś nazywa się z powodu określonych znaków lub skutków wesołości. Ale wszystkie te nazwy zdają się należeć do radości i używane są tylko w odniesieniu do natur rozumnych.

Wymienioną przez Tomasza terminologię można ująć w następującej tabeli:

ŁACINA	PRZEKŁAD	ETYMOLOGIA
<i>laetitia</i>	wesołość	według Tomasza od <i>dilatatio</i> – rozciągnięcie, rozszerzenie
<i>exultatio</i>	radosne uniesienie	dosł.: wyskakiwanie, podskakiwanie, skakanie z radości
<i>iucunditas</i>	uctecha	cieszyć się (<i>iucundo</i> , <i>iucundor</i>)

4.3. Smutek i gniew

Na temat bólu i smutku pisze Akwinata dość podobnie jak na temat przyjemności i radości: przy szerokim rozumieniu uczuć, ból stanowi pewien rodzaj, którego smutek jest

gatunkiem, podobnie jak radość jest gatunkiem przyjemności. A ponieważ przedmiotem bólu i smutku jest зло, podczas gdy tym przedmiotem w odniesieniu do przyjemności

⁵⁰Tamże, a. 3, ad 3.

i radości było dobro, to ból i smutek wprost przecistawiają się przyjemności i radości – na poziomie rodzaju ból sprzeciwia się przyjemności, a na poziomie gatunku smutek

Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatus est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiae⁵¹.

niweczy radość. Oczywiście dostrzegamy z łatwością, że nie zachodzi tu prosta analogia, gdyż przyjemność jest szerszym zjawiskiem niż ból.

Jeśli więc ból pojmuję się jako ból cielesny, jak to zazwyczaj ma miejsce, wówczas ból trzeba przeciwstawić smutkowi ze względu na różnicę między poznaniem zewnętrznym i wewnętrznym, mimo że przyjemność ze względu na swój przedmiot, ma szerszy zakres niż ból cielesny. Jeśli zaś ból pojmie się ogólnie, wtedy ból jest rodzajem, do którego zalicza się smutek [jako gatunek].

Odróżnienie poznania zewnętrznego, które powoduje ból, oraz poznania wewnętrznego, powodującego smutek, jest kolejnym

podobieństwem do przyjemności i radości. Tomasz szerzej omawia ten temat.

Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori, causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus, dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis⁵².

Otoż przyczyną bólu zewnętrznego jest зло złączone z ciałem i przeciwne mu; przyczyną zaś ból wewnętrzny jest зло złączone, które sprzeciwia się pożądaniu. Ból zewnętrzny również wynika z poznania zmysłowego, głównie zmysłu dotyku; ból wewnętrzny wypływa z poznania wewnętrznego, szczególnie zaś wyobraźni, ale także rozumu.

Ból zewnętrzny Tomasz wiąże wyłącznie ze zmysłem dotyku; dotyczy on w jego ujęciu wyłącznie ciała. Ból wewnętrzny, który wynika z ujęcia w wyobraźni lub rozumie, nazywa smutkiem. Warto zauważyć, że zarówno złączenie z jakiś złem zmysłowskim, doznawanym przez pożądanie zmysłowe, jak również złączenie ze złem duchowym, ujmowanym w rozumie i doznawanym przez wolę, Tomasz skłonny jest nazywać smutkiem. A zatem dla bólu pozostawia tylko takie poruszenie pożądania zmysłowego, które wywoływanie jest przez dotyk i połączone z prze-

mianą cielesną. Nie odróżnia natomiast pomiędzy smutkiem w pożądaniu zmysłowym i smutkiem na poziomie woli. Wydaje się jednak, że rozróżnienie takie jest bardzo ważne. Smutek na poziomie intelektu i woli jest świadomy, „zracjonalizowany” – różni się więc zasadniczo od smutku w pożądaniu zmysłowym. Z tej racji Mieczysław Gogacz takiświadadomiony smutek nazywa cierpieniem i uważa, że dzięki „przeniesieniu smutku z poziomu psychiki na poziom duszy”⁵³ człowiek chroni się przed niszczącymi skutkami smutku. W podobny zresztą sposób przed destruk-

⁵¹Tamże, q. 35, a. 2, ad 3.

⁵²Tamże, a. 7, co.

⁵³M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985, s. 93-94.

cyjnym działaniem smutku i innych uczuć chronić ma terapia proponowana przez Annę Terruwe i Conrada Baarsa w ich słynnej książce pt. *Integracja psychiczna*⁵⁴. Zachodzi jednak pytanie, czy smutek na poziomie intelektu i woli jest jeszcze smutkiem. Według Tomasza traci on wtedy swe istotne cechy. Ponieważ dobru intelektu nie jest w stanie zagrazić jakieś zło, dlatego Tomasz uważa, że kontemplację smutku może zakłócić co naj-

wyżej przygodnie, natomiast nic nie jest w stanie zniszczyć duchowego przedmiotu kontemplacji, wywołującego duchową radość. Pytanie więc o różnicę pomiędzy smutkiem podmiotowanym przez pożądanie zmysłowe i podmiotowanym przez wolę pozostaje otwarte.

Pewne światło na te kwestie rzuca wyróżnienie przez Tomasza czterech postaci smutku.

Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquid refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam extrema membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam⁵⁵.

Właściwym przedmiotem smutku jest własne зло. Dlatego zewnętrzny przedmiot smutku może być odebrany jako зло, ale nie własne – i wtedy odczujemy litość (miłosierdzie), będącą smutkiem z powodu cudzego zła, które jednak odbiera się jak własne. [Zewnętrzny przedmiot smutku może być odebrany] jako dobro, ale również nie własne, lecz cudze, odbierane jednak jako własne зло – i wówczas budzi się zawiść (zazdrość). Właściwy zaś skutek smutku polega na pewnej ucieczce pożądania. Dlatego czymś zewnętrznym związanym ze skutkiem smutku może być powstrzymanie ucieczki, gdy zmartwienie tak przygnębi ludzkiego ducha, iż wydaje się mu, że nie ma żadnej możliwości ucieczki, stąd inną nazwą tego stanu jest przygnębienie. Jeśli zaś takie przygnębienie postępuje dalej, tak iż obezwładnia ciało uniemożliwiając jakiekolwiek działanie, to stanowi acedię (zniechęcenie).

Ustalenia Tomasza można ująć w następującej tabeli⁵⁶:

⁵⁴A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989, s. 106–129.

⁵⁵S.th., I-II, q. 35, a. 8, co.

⁵⁶Przekład wymienionych terminów wymaga komentarza. *Misericordia*, tłumaczona jest zazwyczaj jako „miłosierdzie”; słownik podaje też słowo „litość”. Po polsku miłosierdzie bardziej oznacza akt woli, natomiast litość bardziej należy do uczuć. Tomasz używa jednego terminu na oznaczenie obydwu. Dlatego wydaje się, że *misericordia* jako akt miłości bliźniego należy tłumaczyć jako „miłosierdzie”, natomiast *misericordia* jako postać smutku – jako „litość”. Sam Tomasz bowiem zauważa, że traktowanie cudzego zła jako własnego może być spowodowane *secundum unionem affectus*, która powoduje miłość lub też z wolnego wyboru woli (S.th., II-II, q. 30, a. 2, co.; supl. q. 94, a. 2, co.), a samo miłosierdzie omawia w trakcie o uczuciach i w trakcie o miłości. *Invidia* u Tomasza raczej oznacza zawiść, gdyż zazdrość jako skutek miłości oddawana jest słowem *zelus*, które tradycyjnie tłumaczy się jako zazdrość. Jednakże *zelus* nie ma wydzięku tak pejoratywnego, jak zazdrość; nie jest też zawsze tak pozytywna, jak gorliwość. Niektórzy proponują więc tłumaczyć *zelus* jako „zazdrość gorliwości”, a *invidia* jako „zazdrość zawiści”. >>

ŁACINA	PRZEKŁAD	CHARAKTERYSTYKA
<i>misericordia</i>	litość (miłosierdzie)	smutek z powodu cudzego zła
<i>invidia</i>	zawiść (zazdrość)	smutek z powodu cudzego dobra
<i>anxietas; angustia</i>	zmartwienie; przygnębienie	smutek utrudniający unikanie zła
<i>acedia</i>	acedia (zniechęcenie)	smutek obezwładniający

Dokładnie przeanalizowanie wypowiedzi Tomasza na temat smutku, jego podziałów, przyczyn, skutków, zapobiegania mu, prowadzi do kilku wniosków. Po pierwsze, Akwinata bardziej skupia się na funkcjonalnym ujęciu „zjawiska” smutku, poprzestając jedynie na przywołaniu wcześniejszych ustaleń, gdy idzie o jego strukturę i kwestię podmiotu. Jest to podyktowane tym, iż smutek postrzega Tomasz zdecydowanie pejoratywnie. Owszem, przyznaje, że niekiedy nie mamy powodów do radości, ale smutek jest czymś, co zdaniem Akwinaty najbardziej szkodzi człowiekowi i dlatego należy rozmaitymi sposobami go zwalczać. Wydaje się więc, że Tomasz podpisałby się pod zaleceniem Mieczysława Gogacza, aby – przypomnijmy – „przenosić smutek z poziomu psychiki na poziom duszy”, przekształcając go tym samym w cierpienie. Otwarte pozostaje pytanie o charakter smutku: jest on uczuciem (*passio*) czy emocją (*affectio*)? Wydaje się, że na to pytanie nie da się udzielić prostej odpowiedzi, nie odwołując się do szerszej perspektywy antropologicznej i nawet teologicznej. Zapytać

bowiem najpierw musimy o zło, które powoduje smutek. Może być to zło fizyczne (które częściej wywołuje ból), zło wewnętrzne, a nawet zło duchowe. Nie ma jednak takiego zła, które przeciwstawiłoby się największemu ludzkiemu dobru, które polega na radowaniu się Bogiem dzięki kontemplowaniu Go⁵⁷. Bóg bowiem jest dobrem neutracalnym. Tomasz nawet w kwestiach o potępionych nie wspomina, aby mieli oni w piekle odczuwać smutek. Wynika z tego, że smutek zawsze jest jakoś skojarzony z ciałem, nawet gdy stanowi acecję paraliżującą ludzką wolę. Z tego też powodu Tomasz nie przeprowadza całkowitej analogii pomiędzy przyjemnością i radością oraz bólem i smutkiem. Pewna przyjemność bowiem, mianowicie radość poznawania Boga twarzą twarz, stanowi według niego największe ludzkie dobro. Temu dobru nie przeciwstawia się równolegle do niego zło i wobec tego największym ludzkim złem, nawet złem dotykającym potępionych, nie jest smutek. Stąd pochodzi – jak się wydaje – brak jednoznacznej wypowiedzi na temat władzy podmiotującej smutek, jedynie sugestia, że może on

Anxietas i *angustia* Akwinata traktuje synonimicznie. Obydwia łacińskie słowa mieniały się znaczeniami w zależności od kontekstu i konfiguracji. I tak *anxietas* może oznaczać troskę, niepokój, strach, zmartwienie. *Angustia* to (w odniesieniu do uczuć) trwoga, trudności, brak, niedostatek, zły stan spraw, przykro położenie. *Acedia* z kolei wnosi całą tradycyjną problematykę „grzechów duchowych”. W polskim przekładzie ks. Andrzeja Głażewski (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, tłum. A. Głażewski, Londyn 1967) zaproponował słowo „zniechęcenie”. Jest to jednak zniechęcenie szczególne, gdyż zwyczajne zniechęcenie w jakiś konkretnych sprawach przytrafia się każdemu, w wyniku niepowodzeń, trudności lub przemęczenia. Tymczasem *acedia* to porzucenie własnego dobra. Jest to działanie na tyle „nienaturalne”, że powoduje szereg poważnych skutków w osobowości człowieka i z tego względu często określa się acedię mianem „choroby duszy”. Problematykę acepii, szczególnie w odniesieniu do kształcenia i wychowywania człowieka przypomniał ostatnio Jakub Wójcik. Zob. *Acedia jako problem pedagogiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie” 5-6 (2020/2021), s. 200-226.

⁵⁷ S.th., suppl. 90, 3, sed contra 3.

dotyczyć zarówno poznania zmysłowego, jak i rozumu⁵⁸

Gniew, jak już wspomniano, ma szczególną pozycję wśród uczuć. Stanowi bowiem aktywną reakcję na doznanie zła w postaci *appetitus vindictae*⁵⁹ (pożądania odwetu). Człowiek więc doznając jakiegoś zła nie oddaje mu się, co stanowiłoby smutek, lecz pragnie zemścić się i w ten sposób powrócić swoje

straty. Dlatego Tomasz pisze, że powiada się, iż gniew złożony jest ze smutku i pragnienia (*ira dicitur componi ex tristitia et desiderio*⁶⁰), tzn. smutku z doznanej krzywdy i pragnienia pomsty.

Zachodzi jednak pytanie, czy gniew jest wyłącznie uczuciem, czy też stanowi *affectio*? Sprawa jest dość złożona, tak jak złożony jest sam gniew.

*Singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente. Ad cuius praesentiam, necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupisibilis, aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram*⁶¹.

Gniew jest jedynym uczuciem, któremu żadne inne uczucie nie przeciwstawia się ani ze względu na przeciwstawieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem, ani między dobrem a złem. Przyczyną bowiem gniewu jest obecność zła trudnego do przewyciężenia, powodująca, że pożądanie albo ulega mu, i wtedy przechodzi w smutek, który jest uczuciem „pożądliwym”, albo uderza w to szkodliwe зло, co właśnie należy do gniewu.

Tomasz wyraźnie zaznacza, że uleganie zła, wyołączającemu gniew, nie podjęcie więc swoistej walki, która stanowi istotę gniewu, powoduje osunięcie się w smutek. Smutek zaś jest bardziej *affectio* niż prostym *passio*⁶². Po-

dobnie wypowiada się na temat sytuacji odwrotnej: człowiek podejmuje walkę, którą jest gniew, usuwa gniewiące go зло i w ten sposób uzyskuje pewne dobro.

*Nec post adeptionem boni remanet aliis motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupisibilis*⁶³.

Po uzyskaniu dobra jednym odruchem jest zaspokojenie pożądania osiągniętym dobrem, co należy do radości, będącej uczuciem „pożądliwym”.

Okazuje się zatem, że uczuciami swoistej „równoległymi” do gniewu są smutek i radość (a nie ból i zadowolenie). Z tego można wnioskować, że gniew jest bardziej emocją (*affectio*)

niż „czystym” uczuciem (*passio*). Ten wniosek zdaje się także potwierdzać ta uwa-ga Tomasza, w której zwraca on uwagę na związek gniewu z rozumem. Otóż gniew

⁵⁸ S.th., I-II, q. 35, a. 7, co.

⁵⁹ Tamże, q. 46, a. 3, co.; tamże, a. 4, co.

⁶⁰ Tamże, a. 3, ad 3.

⁶¹ Tamże, q. 23, a. 3, co.

⁶² Choć w tym miejscu Akwinata nazywa go *passio concupisibilis*, ale ten problem już dostatecznie szeroko omówiono powyżej.

⁶³ S.th., I-II, q. 23, a. 3, co.

w pewien sposób współdziała z rozumem, gdyż zestawienie doznanej krzywdy z pożądaną pomstą jest *quasi-sylogizmem*, który przeprowadza rozum⁶⁴, a zarazem gniew najbardziej ze wszystkich uczuć zaślepia rozum⁶⁵.

* * *

Na czym więc polega swoistość *affectiones* w ujęciu św. Tomasza? Wydaje się, że najważniejszą zasługą Akwinaty jest zwrócenie uwagi na różnorodność aktów woli. Okazuje się, że *appetitus intellectivus* w jego ujęciu nie jest tylko automatycznym mechanizmem wybierającym przedstawiane mu przez intelekt opcje, jak można by zinterpretować tomistyczny schemat podejmowania decyzji i wynikający z niego model powiązań intelektu i woli. Często nawet miłość w woli interpretowano w duchu decyzji posłuszeństwa Bożemu przykazaniu. Tymczasem *dilectio* jako miłość na poziomie intelektualnym jest aktem wolności *par exellence*. Polega na upodobaniu sobie dobra rozpoznanego przez intelekt. Zarówno intelekt, jak i wola są w swoich aktach całkowicie niezdeterminowane, co stanowi istotę wolności. Paradoksalnie więc miłość intelektualna jest bardziej wolna niż uczucie miłości, determinowane przez pożądanie zmysłowe i czynniki organiczne, np. temperament.

Ta miłość-*dilectio* stanowi oczywiście *simplex motus voluntatis*, ale funkcjonuje na sposób miłości, a więc wyzwala wszystkie właściwe zareagowania podyktowane stosunkiem pożądania do pożądanego dobra. Pragniemy naszego dobra, gdy jest nieobecne, radujemy się, gdy je posiadamy, i smucimy, gdy zostanie utracone. Nie ma tu więc nic z automatyzmu, lecz za każdym razem mamy jednostkowe, ściśle indywidualne, a nawet swoiste

Ponadto gniew ze swej istoty, jako pragnienie pomsty, odnosi się do dziedziny sprawiedliwości⁶⁶. Wszystko to wskazuje, że gniewowi bliżej jest do *affectiones* niż *passiones*.

intymne przeżywanie tej najważniejszej dla człowieka relacji.

W przypadku człowieka to przeżywanie ma również swój aspekt organiczny. Nie jest on jednak wyseparowany od całości ludzkiego *compositum*. Wola wpływa na uczucia, pociąga je za sobą, wprzegając w swoje cele. Może być też odwrotnie: wola ulega uczuciom, dając swoją mocą do wskazywanych przez nie celów. Wszystkie te trzy sytuacje Tomasz określa mianem *affectiones*. Oczywiście miano to dotyczy w nich ich wolitywnego komponentu. Tak sprawa wygląda z pozycji struktury *affectiones*.

Jeśli jednak będziemy rozpatrywać ich funkcjonowanie, to diametralnie inną sytuacją jest ta, w której uczucia podążają za intelektem i wolą, od tej, w której wola im ulega. W sytuacji pierwszej mamy do czynienia ze zintegrowaną osobowością, którą charakteryzuje jedność myślenia, działania i uczuć. Jest to właśnie integracja psychiczna lub emocjonalna osobowości człowieka. W sytuacji, gdy wola człowieka poddana jest uczuciom i swoimi aktami dąży do celów wskazywanych przez uczucia, to mamy do czynienia przede wszystkim z rozborem myślenia i działania (o ile nie dojdzie do sytuacji, w której rozum staje do usług zniewolonej przez uczucia woli i stara się racjonalnie uzasadniać rozmaitą zachcianki człowieka). Możemy tu nawet doszukać się pewnej jedności uczucia i działania, gdy działanie zawsze idzie tu za

⁶⁴Tamże, q. 46, a. 4, co.

⁶⁵Tamże, ad 3; tamże, q. 48, a. 3, co.

⁶⁶Tamże, q. 46, a. 7, co.

uczuciowością. Trudno jednak wówczas mówić o racjonalności tego działania, a także o konsekwencji, wytrwałości, skuteczności, gdyż uczucia ze swojej natury są zmienne. A nawet w takich cechach jak upór, mściwość, pamiętliwość, bezwzględność, mimo że mogą uchodzić za konsekwencję, wytrwałość czy skuteczność, widać jednak wyraźnie, że brak im tego komponentu intelektualnego, który z konsekwencji, wytrwałości i skuteczności czyni zalety moralne (*virtutes – cnoty*). Upór, mściwość i pamiętliwość w powszechnym odczuciu są wadami, wskazującymi na panowanie w człowieku jego emocjonalności nad racjonalnością.

Widzimy więc wyraźnie, że to, co w tytule artykułu nazwano sferą afektywną, jest czymś szerszym niż same tylko *affectiones* rozumiane jako *simplex motus voluntatis*. Sfera afektywna w antropologii Tomasza z Akwinu jest więc mniej więcej tym, co dziś nazywa się psychiką ludzką, odróżnianą wprawdzie od duchowości człowieka, lecz od niej nie odseparowaną. Sferę afektyw-

ną stanowi w takim razie to wszystko, co wynika z poznania i pożądania zmysłowego wraz z relacją do intelektu i woli (które w tym wypadku stanowiąby władze duchowe człowieka).

Swoistość sfery afektywnej polega ostatecznie na tym, że przysługuje ona wyłącznie człowiekowi i stanowi skutek duchowo-cielesnej jedności bytu ludzkiego. Nie mają jej zwierzęta, które funkcjonują wyłącznie w sferze uczuć; nie mają jej też byty duchowe dysponujące „czystymi afektami”. Człowiek, jako *anima in horizonte*, jest o nią bogatszy zarówno od istot poniżej jak i powyżej tego horyzontu. Ta paradoksalna konsekwencja też stanowi pewną swoistość.

W artykule dotknieto zaledwie tych zagadnień. Szersze naświetlenie funkcjonowania uczuć, emocji, decyzji wymaga dokładniejszego zbadania problemu woli człowieka, rozumianej jako *appetitus intellectivus*. Ta bogato wycieniowana teoria woli w tekstach św. Tomasza czeka jeszcze na swoje źródłowe zbadanie.

Specific character of the sphere of affections in Thomas's Aquinas account

Keywords: Thomas Aquinas, affections, appetitive power, love

Love-*dilectio*, which is the proper love of rational beings, is related in Thomas's Aquinas texts to the problem of acts of will, which are analogical to feelings. Thomas calls them *affectiones*. In this way, he distinguishes them from feelings – *passiones* – which are reactions of sensitive appetite to the image of sensitive good or evil. Affections are reactions of the will to the good or privation of the good, i.e. evil, intellectually grasped.

However, in accordance with basic thesis of Thomas's anthropology concerning

spiritual and corporeal unity (both functional and structural) of personal human being, affections usually accompany passions and – as it might seem – they carry with senses, or senses make the will to follow the perceived good.

Affections – in Thomas's Aquinas – are simpler than feelings just like the will is simpler appetitive power than sensitive appetite.

Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, mądrość, roztropność, sprawności, cnoty

Problematyka podjęta w tekście od razu sytuuje nas w obszarze usprawnień człowieka, które umożliwiają mu wykonywanie różnorodnych działań. Jest to temat bogaty, obejmujący zarówno sprawności przyrodzone (sprawności i cnoty), jak i nadprzyrodzone (cnoty teologiczne, dary Ducha Świętego). Z tego bogactwa zagadnień zamierzamy wybrać wąski fragment, dotyczący powiązań między mądrością i roztropnością.

W całym systemie funkcjonowania sprawności w człowieku, który św. Tomasz przedstawia w swoich tekstach, istotna wydaje się jedna zasada, przez samego Akwinata konsekwentnie stosowana: to rozum wyprzeda wolę i porządkuje jej czynności. Wola bowiem dąży do swego przedmiotu zgodnie z nakazem rozumu, gdyż to on jako władza poznawcza przedstawia swój przedmiot woli jako władzy pożądawczej. Wola zatem dąży do czegoś, co jej zostało ukazane jako dobro¹.

Tomasz twierdzi, że zwierzchność rozumu nad wolą wynika z tego, że to właśnie on jest przyczną wolności człowieka, wola zaś stanowi korzeń tej wolności². Ujmuje to następująco: określona czynność materialnie jest czynnością woli, a formalnie – czynnością rozumu. Jest to pewien podstawowy porządek w funkcjonowaniu władz ludzkich. Nie znaczy to jednak, że Tomasz wyklucza sytuację, w której pierwszy ruch należy do woli. Wola bowiem może – jak to ujmuje Akwinata – chcieć

I z a b e l l a A n d r z e j u k – dr, wykładowca filozofii w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie.

¹ *S.th.*, I-II, q. 13, a. 1, co.

² Tamże, q. 17, a. 1, ad 2.

rozumowania. Tak jest np. na etapie wykonania (uti) jakiegoś podjętego działania, kiedy wola pobudza intelekt i rozum teoretyczny do właściwych dla niego działań, jak poznawanie, rozumienie lub osądzenie³.

Spróbujmy zatem prześledzić Tomaszowe ujęcie funkcjonowania człowieka właśnie z perspektywy aktywności jego władz, usprawnionych mądrością i roztropnością.

I. Istota i funkcje mądrości

Akwinata, umieszczając mądrość wśród sprawności rozumu teoretycznego, zauważa zarazem, że jest ona cnotą „pod pewnym względem”⁴. Dzieje się tak dlatego, że sprawności teoretyczne odnoszą się do poznawania i nie doskonalą woli, która jest władzą intelektualnego pożądania. W praktyce oznacza to, że mądrość daje człowiekowi zdolność do dobrego działania, z czego nie wynika, że ów człowiek będzie chciał z tej zdolności zrobić dobry użytek. Tak więc sprawności rozumu teoretycznego nie doskonalą części pożądawczej, natomiast doskonalą intelekt we właści-

wym dla niego działaniu, którym jest poznawanie prawdy⁵. Z kolei prawda intelektu teoretycznego, to nic innego jak zgodność intelektu z rzeczą. Mądrość zatem jest cnotą intelektualną, usprawniającą intelekt w ujmowaniu najwyższych przyczyn, do których dochodzi się poprzez rozumowanie. Dotyczy ona zatem prawdy, której nie ujmujemy bezpośrednio w naszym poznaniu. Z tego też powodu mądrość wydaje sąd o wszystkich cnotach i posługuje się pierwszymi zasadami poznania. O tym też mówi poniższy fragment z *Sumy teologii*:

Virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerable, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos,

Cnota intelektu teoretycznego to sprawność doskonaląca intelekt w teoretycznym rozważaniu prawdy, gdyż to właśnie jest jego dobrym dziełem. Prawdę zaś można dwajako ujmować w rozważaniu: po pierwsze, jako poznawalną w niej samej, po drugie, w czymś innym. To, co jest przez sieć jasne, stanowi zasadę, którą intelekt od razu ujmuje. Dlatego sprawność doskonaląca intelekt w tego rodzaju poznaniu prawdy nazywa się „intelektem”, czyli sprawnością w poznawaniu pierwszych zasad. Prawdę zaś poznawalną w czymś innym, intelekt nie ujmuje od razu, ale musi posługiwać się rozumowym badaniem, dochodząc do niej jako do kresu. To zaś może zachodzić dwajako: już to w pewnym rodzaju poznania, już to we wszelkim ludzkim poznaniu. Ponieważ to, co w sto-

³Tamże, q. 16, a. 1, ad 3.

⁴Tamże, q. 56, a. 3, co.

⁵Tamże, q. 57, a. 1, co., oraz ad 2.

sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas (I-II, q. 57, a. 2, co.).

sunku do nas jest później poznawalne, z natury swej jest naprzód i najbardziej poznawalne, jak mówi się w pierwszej księdze Fizyki; i dlatego to, co jest kresem wszelkiego ludzkiego poznania, jest z natury swej pierwszym i najwyższym przedmiotem poznania. Otóż mądrość odnosi się do takiego właśnie przedmiotu, gdyż ujmuję najwyższe przyczyny, jak jest powiedziane w I księdze Metafizyki. Dzięki temu mądrość należycie osądza wszystkie rzeczy i porządkuje je, gdyż nie ma doskonałego i powszechnego sądu o rzeczach, jeśli nie sprowadzi się ich do pierwszych przyczyn.

Akwinata temat mądrości wiąże z zagadnieniem celu. Mówiąc o celu, zauważa, że dobrem czegokolwiek jest jego cel, dla intelektu zaś tym celem jest poznanie prawdy. Dlatego też dobrem intelektu będzie poznanie prawdy. Z tego powodu mądrość można nazywać

cnotą, a nie tylko sprawnością (należy bowiem pamiętać, że Tomasz zgodnie z tradycją klasyczną wiąże cnotę z dobrem). Zadaniem mądrości jest poznanie prawdy, która jest celem człowieka i która daje szczęście⁶. Oto, jak przedstawia to sam Tomasz:

Bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus (I-II, q. 56, a. 3, ad 2).

Dobrem dla każdego bytu jest jego cel. Skoro więc prawda jest celem intelektu, poznanie prawdy jest dobrą czynnością intelektu. Dlatego sprawność doskonalącą intelekt w poznaniu prawdy zarówno w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej nazywano cnotą.

W innym miejscu Akwinata uzasadnia to następująco:

[...] virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod per dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est sumnum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum.

[...] cnota ma się dwójako do rzeczy: po pierwsze, jak do przedmiotów. I w tym znaczeniu cnoty teoretyczne nie odnoszą do tych rzeczy, które czynią człowieka szczęśliwym, chyba że mamy na myśli przyczynę sprawczą pełnej szczęliwości lub jej przedmiot, którym jest Bóg, będący najwyższą prawdą dla poznania teoretycznego. Po drugie,

⁶Interesująco przedstawia problem mądrości M. Gogacz, który stwierdza, że jest ona umiejętnością ujmowania prawdy o dobru. Rozwijając to krótkie określenie mądrości, można powiedzieć, że według Gogacza jest ona sprawnością intelektu możliwościowego (już na poziomie poznania niewyraźnego), a za jej przyczyną intelekt skłania wolę do tego, aby zgodnie ze swą naturą kierowała człowieka do poznawanego bytu jako dobra dla nas. Zatem za sprawą cnoty mądrości w intelektie prawda o bycie łączy się z dobrem. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 155.

Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est` (I-II, q. 57, a. 1, ad 2).

Cnoty odnoszą się do czynności i w tym znaczeniu cnoty intelektualne odnoszą się do rzeczy, które uszczęśliwiają człowieka, gdyż czynności tych cnót mogą być zasługujące, jak już było powiedziane. Stanowią ponadto zapoczątkowanie doskonałej szczęliwości, która polega na kontemplacji prawdy.

Wydaje się, że tak rozumiane poznanie prawdy nie dzieje się „automatycznie”, gdyż Tomasz zaznacza, że przedmiotem mądrości jest dojście do prawdy, która nie jest nam dostępna poznawczo bezpośrednio, ale przez coś innego⁷. Rozum ludzki nie ujmuje jej zatem od razu, lecz na drodze przeprowadzonego badania, którego kresem jest owa prawda. Z tego też powodu można by wśród zadań mądrości umieścić poznawcze sięganie ku Bogu. To właśnie o Bogu człowiek dowiaduje się dzięki przeprowadzeniu refleksji na temat otaczającej go rzeczywistości, która jest po prostu skutkiem pierwszej przyczyny sprawczej (jest to zarazem rozumowanie, ujawnia-

jące aktywność sprawności mądrości w człowieku). Stosując zatem filozoficzną metodę pytania o przyczynę zastanych w otaczającym go świecie skutków, człowiek dochodzi do stwierdzenia istnienia Boga, jako pierwszej przyczyny realności otaczającego go świata.

Ze względu na specyfikę swego funkcjonowania (sądzenie o przyczynach niższych na podstawie przyczyny wyższej) mądrość osądza wszystkie inne cnoty intelektualne oraz kieruje nimi. Można też powiedzieć, że zadaniami mądrości – zresztą ważnym – jest porządkowanie⁸. Tomasz ujmuje to w następujących słowach:

[...] sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium [...] (I-II, q. 66, a. 5).

Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes (I-II, q. 66, a. 5, ad 4).

[...] jak zostało powiedziane, gatunkowa wielkość cnoty zależy od przedmiotu. Zaś przedmiot mądrości wzna się ponad wszystkie przedmioty cnót intelektualnych [...].

I dlatego mądrość nie tylko posługuje się pierwszymi zasadami nie dającymi się udowodnić, stanowiącymi przedmiot intelektu [sprawności pierwszych zasad] i podstawę do wysnuwania wniosków także w innych rodzinach wiedzy, ale także osądza je i bronii ich, dyskutując z tymi, którzy im przeczą.

Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iu-

Otóż mądrość odnosi się do takiego właśnie przedmiotu, gdyż ujmuje najwyższe przyczyny, jak jest powiedziane w I księdze Metafizyki. Stąd mądrość

⁷S.th., I-II, q. 57, a. 2, co.

⁸Tomasz z Akwinu powołuje się tu na sformułowanie Arystotelesa, które brzmi: „sapientis est ordinare”. Zob. Summa contra Gentiles, lib. 1, cap. 1.

dicum perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas (I-II, q. 57, a. 2).

należycie osądza wszystkie rzeczy i porządkuje je, ponieważ nie ma doskonałego i powszechnego sądu o rzeczach, jeśli nie sprowadzi się ich do pierwszych przyczyn.

Czynność porządkowania jest realizowana przez poznanie stosunku i proporcji rzeczy przyporządkowanych sobie wzajemnie oraz przyporządkowanych czemuś wyższemu, co jest ich celem. Mądrość zatem osądza i porządkuje wszystkie rzeczy. Może to być sąd doskonały i ogólny, gdyż jest wydawany po przez sprowadzenie rzeczy osądzonych do ich pierwszych przyczyn. Tak rozumiana mądrość usprawnia intelekt ludzki do ujmowania Boga jako przyczyny.

Należy jednak zauważać, że Bóg jest wyjątkowym przedmiotem ludzkiego poznania, i to co najmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim jest trudny do uchwycenia przez ludzkie poznanie właśnie ze względu na swą strukturę bytową. Bóg bowiem, będąc wyłącznie istnieniem – a więc samym aktem, w którym nie ma żadnej możliwości – wymyka się zmysłowo-intelektualnemu poznaniu człowieka. Ponadto wyjątkowa jest pozycja Boga wobec człowieka z tego wzgledu, że stanowi On ostateczny cel pragnień i dążeń człowieka, zdolny dać mu pełnię szczęścia. Jest On zatem celem wypełniającym całkowicie pożądanie woli, celem ostatecznym i koniecznym (tzn. takim, którego wola nie może nie poządać). Z tych dwóch aspektów wynika, że mądrość jest pewnego rodzaju „narzędziem”,

zdolnym sięgać do poznania Boga (a przynajmniej pomocnym przy dochodzeniu do stwierdzenia, że istnieje Bóg jako przyczyna sprawcza naszego istnienia oraz istnienia innych bytów). Bóg jako cel ostateczny nie może być zdaniem Tomasza przedmiotem wyboru, gdyż temu podlegają rzeczy możliwe⁹. Osiągnięcie celu ostatecznego daje człowiekowi szczęście, które zarazem dla Tomasza jest najlepszym działaniem człowieka i związane jest z funkcjonowaniem najlepszej ludzkiej władzy w stosunku do najlepszego przedmiotu¹⁰. Za najlepszą władzę ludzką uznaje Akwinata intelekt, a za najlepszy jej przedmiot – dobro Boże, które z kolei może być ujęte przez intelekt teoretyczny. Intelekt ludzki bowiem może ująć przedmiot swego poznania sam w sobie, co sprowadza się do kontemplacji prawdy. Stąd Akwinata wprowadza wniosek, że dobrem dającym człowiekowi szczęście jest kontemplacja Boga. Taka sytuacja może mieć miejsce dopiero w życiu przyszłym człowieka, jednakże w życiu doczesnym niepełna kontemplacja jest uzupełniana aktywnością intelektu praktycznego, który kieruje ludzkimi czynnościami oraz uczuciami. O mądrości jako cnocie umożliwiającej poznanie Boga Akwinata mówi następująco:

Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc

Mądrość zaś, do której należy poznanie Boga, w obecnym życiu nie może przysługiwać człowiekowi w sposób doskonały jako jego własność, bo

⁹S.th., I-II, q. 13, a. 3, co. Tomasz wyraźnie mówi, że cel jako cel nie jest przedmiotem wyboru. Stanowi on bowiem w dziedzinie ludzkiego postępowania zasadę: „sed ultimie finis nullo modo sub electione cadet”. Warto zwrócić uwagę, że jeśli człowiek odrzuca Boga jako cel ostateczny, to i tak znajdzie sobie jakieś „dobra zastępce”, którym przypisze właśnie pozycję takiego celu. Nie jest zatem możliwe, abyśmy nie dążyli do celu ostatecznego, pozostała tylko kwestia poprawnego rozpoznania go.

¹⁰Tamże, q. 3, a. 5, co.

solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur (I-II, q. 66, a. 5, ad 3).

to jest przywilejem samego Boga, jak jest powiedziane w pierwszej księdze *Metafizyki*. Lecz jednak ta odrobiną wiedzy, jaką możemy dzięki mądrości mieć o Bogu, jest wyższa od wszelkiego innego poznania.

Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quae Deus est (I-II, q. 66, a. 5).

Otóz przedmiot mądrości wzna się ponad wszystkie przedmioty cnót intelektualnych, gdyż rozwaga najwyższą przyczynę, jaką jest Bóg.

Omawiając stosunek mądrości do innych sprawności intelektu teoretycznego, Tomasz porównuje ją do wiedzy. Nazywa on mądrość pewnego rodzaju wiedzą, gdyż zawiera ona wszystko, co jest wspólne dla każdego rodzaju wiedzy. Mądrość, przewyższając sprawność wiedzy, potrafi wyprowadzać wnioski z poznanych zasad oraz osądza zarówno ujęte

pierwsze zasady, jak i wnioski z nich wyprodukowane. Według Tomasza mądrość – mimo pewnego podobieństwa do wiedzy – jest od niej doskonalsza, a w jej kompetencjach znajduje się zarówno sprawność pierwszych zasad poznawania, jak i sama wiedza¹¹. Oto, jak Tomasz ujmuje tę kwestię:

Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una (I-II, q. 57, a. 2).

Wiedza natomiast doskonali intelekt w stosunku do przedmiotu, stanowiącego kres poznania pewnego rodzaju rzeczy. I dlatego zależnie od rodzaju poznawalnych rzeczy są różne rodzaje wiedzy, podczas gdy mądrość jest tylko jedna.

Dicendum quod sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstraret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia (I-II, q. 57, a. 2, ad 1).

Należy powiedzieć, że mądrość jest o tyle wiedzą, o ile posiada w sobie to, co jest wspólnie wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie to, że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie, że o wszystkim wydaje sądy; nie tylko o wnioskach, ale także o pierwszych zasadach, dlatego jest doskonalszą cnotą niż wiedza¹².

¹¹Tamże, q. 57, a. 2, ad 2.

¹²W przytoczonym fragmencie jasno widać, że Tomasz niekiedy zamiennie używa określeń sprawność (*habitus*) i cnota (*virtus*). Wiąże się to częściowo z charakterystyką tych łacińskich terminów, które mają znacznie szerszy zakres znaczeniowy niż ich polskie odpowiedniki, np. *habitus*, pochodzący od *habere*, może oznaczać każdy stan posiadanego; sprawność oznacza więc tylko jedną z odmian *habitus*, tą, która odnosi się do działania (*habitus operativus*). Podobnie *virtus*, oprócz cnoty, czyli sprawności moralnej z natury skierowanej na dobrotę, może oznaczać też władzę, moc, siłę.

Wydaje się, że mądrość, która usprawnia intelekt do tego, by ujmował rzeczywistość taką, jaką jest, będzie umiejętnością wyjściową, która połączona z właściwie ukształtowanym pożądaniem będzie owocowała dobrym postępowaniem człowieka. Na to, że w takim kierunku idą skojarzenia Tomasza, wskazywałby fakt, że uznaje on za czynności intelektu teoretycznego badanie (namysł) oraz sąd, stanowiące etapy procesu podejmowania decyzji przez człowieka¹³. Mądrość, spełniając rolę nadzorczą wobec pozostałych sprawności intelektu, wprowadza wśród nich porządek przez to, że je przyporządkowuje celowi. Dalszą konsekwencją tego mądrościowego porządku będzie dobre postępowanie człowieka. Ona także swoiste weryfikuje aktywność tych sprawności właśnie poprzez funkcję osądzenia ich. Należy ponadto zauważyć, iż mądrość przynosi człowiekowi zdolność do filozofowania. Skoro bowiem osiąganie takiego

celu jak poznanie prawdy daje człowiekowi szczęście, to oznacza, że dzięki mądrości człowiek „realizuje swoje człowieczeństwo”. Zdobycia prawda na poziomie funkcjonowania mądrości nie służy innym celom, zatem sama jest celem, a pragnienie jej zdobycia jest bezinteresowne i ma swoje źródło w rozumnej naturze człowieka, co już zauważał Arystoteles¹⁴.

Współpraca mądrości z roztropnością będzie miała zatem swoje podstawy w specyfice ludzkiego funkcjonowania. W człowieku poznanie współdziała z postępowaniem, a jeszcze dokładniej mówiąc, poznanie wyprzedza pożądanie. Trudno bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której dążymy do czegoś, czego w żaden sposób nie ujęliśmy poznawczo jako celu swego dążenia. Mądrość pozwala człowiekowi na prawdziwe poznanie celu, a co za tym idzie, jest podłożem dobrze nawiązanego postępowania ludzkiego.

2. Istota i funkcje roztropności

Roztropność w ujęciu św. Tomasza jest cnotą doskonalącą zarówno ludzki intelekt jak i wolę. Akwinata nazywa ją „słuszny powodem działania”, co oznacza, że jej zada-

niem jest usprawnienie człowieka w dobieraniu właściwych środków, które służą osiągnięciu zamierzzonego celu¹⁵:

Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus (I-II, q. 57, a. 4).

Natomiast roztropność nie tylko uzdalnia człowieka do dobrego dzieła, ale sprawia nadto, że człowiek posługuje się tą zdolnością, zakłada bowiem właściwe nastawienie pożądania i doskonali je.

¹³ S.th., I-II, q. 57, a. 6, co.: *inquisitio i iudicium*.

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, w: Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1998, s. 15.

¹⁵ S.th., II-II, q. 47, a. 8, co.: *recta ratio agibilium*.

Obszerniej na temat zadań roztropności Akwinata mówi jeszcze w innym fragmencie tej samej kwestii *Summa theologiae*:

Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum (I-II, q. 57, a. 5).

Roztropność jest w życiu ludzkim najbardziej niezbędną cnotą. Dobre bowiem życie polega na dobrym działaniu. A to zależy nie tylko od tego, co ktoś robi, ale także jak to robi, a mianowicie, czego czyni to ze słusznego wyboru, a nie tylko odrushowo lub pod wpływem uczucia. Słuszny zaś wybór, odnosząc się do środków, wymaga, by, po pierwsze, cel był właściwy, a po drugie, by odpowiednie środki były temu celowi podporządkowane. Otóż do właściwego celu przysposabia człowieka taka cnota, która doskonali część pożądawczą duszy, której przedmiotem jest добро i cel. W stosunku zaś do odpowiedniego zastosowania środków do należnego celu trzeba osobnej sprawności rozumu, która by wprost przysposobiła człowieka do nich, gdyż radzenie i wybór, których przedmiotem są środki do celu, należą do czynności rozumu. Dlatego koniecznie potrzeba rozumowi takiej cnoty intelektualnej, która by go udoskonaliła w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności. Stąd roztropność jest cnotą niezbędną do dobrego życia.

Św. Tomasz z Akwinu stwierdza, że roztropność jest sprawnością rozumu praktycznego, gdyż przedmiotem tej władzy jest zajmowanie się środkami, które prowadzą do celu. Zadaniem roztropności jest zastosowanie środków do celu. Do osiągania celu potrzebne są zasadniczo dwa działania: rada – która sytuuje się w rozumie i wybór, który jest zadaniem pożądania¹⁶. Między tymi działaniami występuje pewna zależność: wybór jest wynikiem rady (namysłu), następuje po raddzie (gdyż pożądanie następuje tu po działa-

niu rozumu). Wyjątkowa pozycja roztropności, o której Tomasz mówi nawet „sława roztropności” – *laus prudentiae* – wynika z tego, że do niej należy zastosowanie przeprowadzonego rozważania (rozum praktyczny), a także samo rozważanie (rozum teoretyczny)¹⁷. Zatem zadaniem roztropności będzie zarówno korzystanie z osiągnięć mądrości, które polegają na poznaniu prawdy, jak i odniesienie tej prawdy do celu, czyli powiązanie jej z dobrem:

¹⁶Tamże, q. 47, a. 2, ad 2.

¹⁷Tamże, ad 3.

Laus prudentiae non consistit in sola consideratio-ne, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis (II-II, q. 47, a. I, ad 3).

Wartość roztropności nie polega na samym tylko naradczym zastanawianiu się, lecz na zastosowa-niu do dzieła, co jest celem i zadaniem rozumu praktycznego.

Unde ibidem philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem (II-II, q. 47, a. I, ad 3).

Stąd Filozof słusznie zauważyl, że roztropność nie jest tylko sprawnością rozumu jak sztuka, posiada bowiem, jak jest powiedziane, zastosowanie do dzieła, a tego dokonuje za pośrednictwem woli.

Z kolei w swojej odpowiedzi w tym sa-myim artykule Akwinata wyjaśnia tę wyjąt-kową rolę roztropności następująco:

Sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica (II-II, q. 47, a. 2, co.).

Jak mówi Filozof w szóstej księdze Etyki, roztrop-nym jest człowiek mogący dobrze radzić. Otóż ra-dą odnosi się do tego, co mamy czynić, by osią-gnąć jakiś cel. A ponieważ zastanawianie się nad tym, co prowadzi do celu, należy do rozumu praktycznego, wobec tego jest jasne, że roztropność ma siedzibę wyłącznie w rozumie praktycznym.

Według Tomasza słowo „roztropny” (*pru-dens*) pochodzi od *porro videns*, co oznacza przewidywanie przyszłości w oparciu o wy-darzenia obecne albo minione¹⁸. Taka umie-jętność należy do sprawności władzy poznaw-czej (rozum), z tego też powodu można uznać, że roztropność w sposób właściwy sytuuje się w rozumie. Poza tym jednak roztropność rów-nież usprawnia wolę człowieka. Tomasz daje bowiem uzasadnienie, że to wola porusza wszystkie władze do właściwych im czynno-sci oraz że to miłość powoduje czynność roz-tropności¹⁹, a przecież miłość utożsamia się z poruszeniem władz pożądawczych człowie-

ka. Fakt, iż usprawnia ona władzę poznawczą oraz pożądawczą w człowieku, oznacza, że roztropność jest zarówno cnotą intelektualną jak i moralną²⁰. To, co odnosi się do czynno-sci (działania), jest materią roztropności zgod-nie z tym, że jest podmiotem rozumu, tzn. odnosi się do prawdy rozumu (*sub ratione ve-ri* – pod względem prawdy). Działania zatem są materią cnot moralnych, ponieważ są pod-miotem władz pożądania pod względem do-bra (*sub ranione boni*)²¹. Natomiast co do swej istoty jest ona cnotą intelektualną²². Tomasz ujmuje to następująco:

¹⁸Tamże, a. 2, co.

¹⁹Tamże, ad 1 i 2: „amor movet ad actum prudentiae”.

²⁰Tamże, a. 4, co.

²¹Tamże, a. 5, ad 3.

²²S.th., I-II, q. 58, a. 3, ad 1.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur (II-II, q. 47, a. 4, co.).

Dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur (I-II, q. 58, a. 3, ad I).

Tomasz, zastanawiając się nad główną czynnością roz tropności, dochodzi do wniosku, że jest nią nakazywanie (*praecipere*). Wyjaśniając taką odpowiedź, wychodzi od określenia roz tropności jako słusznego powodu działania²³. Ta czynność roz tropności będzie główna, która jest główna dla rozumu w dziedzinie praktycznej. W przypadku roz tropności wymienia Tomasz trzy właściwe dla niej działania: radzenie (*consiliari*) – będące szu-

Otóz, jak powiedziano, funkcja roz tropności polega na zastosowaniu prawego rozumu do dzieła, co nie może być dokonane bez prawości dążeń. Dlatego roz tropność ma treść cnoty nie tylko tę, jaką mają inne cnoty intelektualne, lecz także treść innych cnót moralnych, do których się też zalicza.

Należy powiedzieć, że roz tropność z istoty swej jest cnotą intelektualną. Lecz według materii zgadza się z cnotami moralnymi, gdyż jest słusznym powodem postępowania, jak wcześniej zostało powiedziane. Z tego więc względem zalicza się także do cnót moralnych.

kaniem rozwiązań; osądzanie (*iudicare*) – dotyczące obmyślnych środków i będące za daniem rozumu teoretycznego; nakaz (*praecipere*) – jako zastosowanie w działaniu tego, co zostało znalezione i osądzone (ta ostatnia jest czynnością najbliższą celowi rozumu praktycznego). Działanie roz tropności ponadto ma pomagać w osiąganiu dobra a unikaniu zła, co oznacza, że roz tropność jest wspomaga na również przez prasumienie (*synderezę*)²⁴:

Dicendum quod actus praeciendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda (II-II, q. 47, a. 8, ad I).

Należy powiedzieć, że czynność nakazywania [najbardziej właściwa dla roz tropności] rozciaga się zarówno na osiąganie dobra, jak i na strzeżenie się przed złem.

Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam (II-II, q. 47, a. 6, ad 3).

Z tego wniosek, że roz tropność stoi wyżej niż cnoty moralne i porusza nimi; natomiast roz tropnośćą porusza prasumienie, tak jak sprawność pierwszych zasad poznawania [porusza] wiedzę.

Tomasz w II-II swojej *Summa theologiae* obszernie omawia cnotę roz tropności, wraz

z jej koniecznymi częściami integralnymi, podmiotowymi i postaciami²⁵. Ponieważ nas

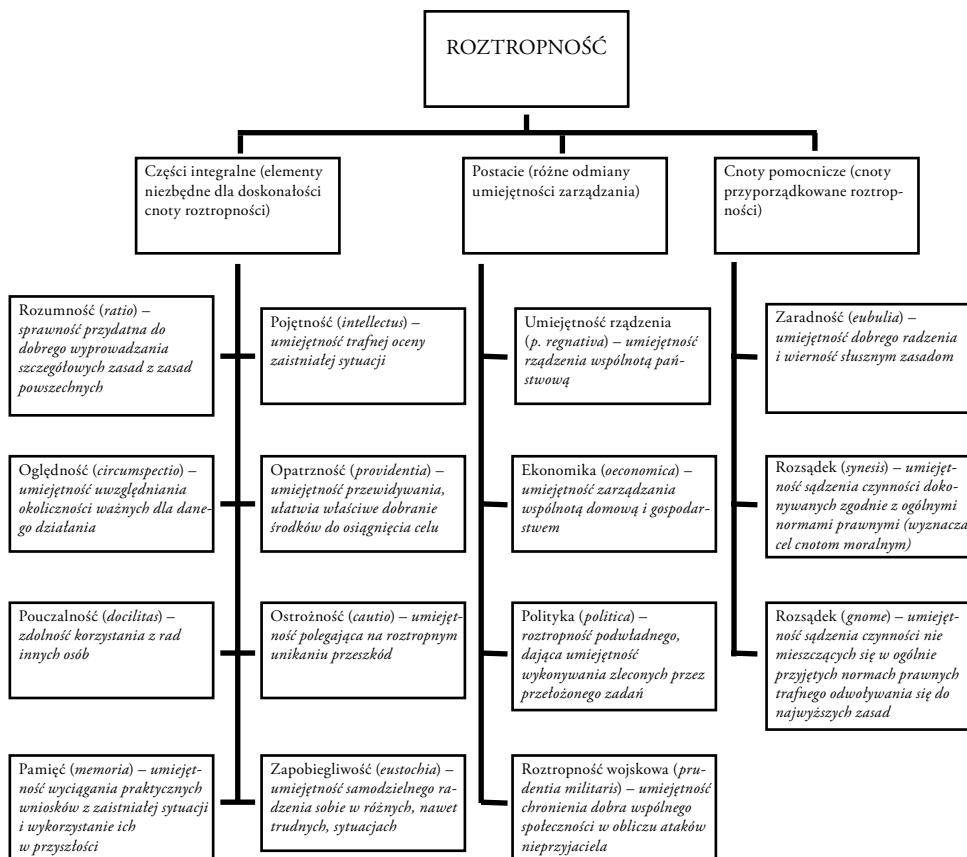
²³Tamże, II-II, q. 47, a. 8, co.

²⁴Tamże, ad.1.

²⁵Ta problematyka jest szczegółowo omówiona w doktoracie autorki artykułu. Zob. I. Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, Warszawa 2005, msps niepubl., Biblioteka Główna UKSW, s. 108-113.

jednak interesuje przede wszystkim związek mądrości i roztropności, to przedstawimy w skrócie poszczególne części roztropności, w formie wykresu. Natomiast osobno, w ko-

lejnej części artykułu, omówimy te, które wskazują na spełnianie roli granicznej, czyli te, które w swym działaniu korzystają również z mądrości.



Zaprezentowany w schemacie podział wyczerpujący przedstawia wszelkie możliwe zarówno elementy, jak i odmiany roztropności, omawiane przez Akwinatę w *Summa theologiae*, a także cnoty niezbędne do prawidłowego funkcjonowania roztropności (części integralne) i jej cnoty pomocnicze. W wykresie skorzystaliśmy z nazewnictwa

św. Tomasza z Akwinu oraz tłumaczy interesującego nas fragmentu *Summa theologiae*, poświęconego roztropności. Jak wiadomo nazewnictwo poszczególnych części roztropności jest różne u różnych tłumaczy podejmujących problematykę cnót w ujęciu Akwinaty²⁶.

²⁶Jeszcze inne nazwy stosuje J. Woroniecki, zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 32-43.

3. Komplementarność mądrości i roztropności

To, co jest najbardziej uderzające i charakterystyczne dla ujęć Akwinaty, to jego przekonanie o intelektualnym charakterze postępowania człowieka. Pogląd ten wyraża się chociażby w Tomaszowym stwierdzeniu, że na każdym etapie podejmowania decyzji nadrzedną i kierowniczą rolę w człowieku spełnia intelekt bądź rozum. Nawet w sytuacjach, gdzie konkretne działanie jest domeną woli

(np. wybór), Tomasz przypomina, że intelekt ludzki spełnia rolę kierowniczą. Już sam ten fakt niezbicie dowodzi, że postępowaniu przynikniętemu roztropnością za każdym razem będzie „patronować” mądrość jako sprawność identyfikującą cel ostateczny człowieka, a zatem porządkująca w ogóle postępowanie i życie człowieka. Oto, jak sam Tomasz widzi rolę i pozycję rozumu w ludzkiej strukturze:

Omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen (I-II, q. 58, a. 2).

Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis, sed appetitus finis preecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam (I-II, q. 58, a. 5, ad I).

Movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est (II-II, q. 47, a. 8, ad 3).

Rozum jest pierwszą zasadą wszystkich czynów ludzkich, wszystkie zaś inne ich źródła podlegają rozumowi, ale w różny sposób.

Rozum, jako władza ujmująca cel, wyprzedza pożądanie tego celu, ale pożądanie celu wyprzedza rozumowanie rozumu przy wyborze środków do celu, co jest zadaniem roztropności.

Powodowanie ruchu, absolutnie rzecz biorąc, należy do woli. Lecz nakazywanie oznacza ruch z jakimś przyporządkowaniem [nakierowaniem na cel]. I dlatego należy do rozumu jako jego czynność, o czym zresztą była już mowa wyżej.

Tomasz uznał, że roztropność jest pomocna dla wszystkich cnót i działa w nich wszystkich²⁷. W rozumie praktycznym zawierają się cele cnót moralnych (cel w odniesieniu do działania funkcjonuje jak przyczyna)²⁸. Tu ma zastosowanie roztropność, która pozwala wykorzystywać uniwersalne zasady do poszczególnych przypadków. Roztropność nie stawia celu cnotom moralnym, lecz tylko roz-

porządza środkami odnoszącymi się do celu. Z tego wynika, że roztropność jest nadrędna w stosunku do pozostałych cnót moralnych i nimi zarządza. Skoro przyjmiemy za Tomaszem, że zadaniem roztropności jest umiejętność zastosowania w pojedynczych przypadkach tego, co jest ogólną zasadą, to człowiek musi te ogólne zasady znać. Akwinata nawet mówi, że roztropność umie

²⁷ *S.th., II-II, q. 47, a. 5, ad 2.*

²⁸ Tamże, a. 6, co.

korzystać z *universalia principia rationis* – co by wskazywało albo na synderezę, albo na pierwsze zasady poznawania²⁹. Za sprawą ludzkiego doświadczenia, nieskończona liczba szczególnych przypadków sprowadza się do ich pewnej skończonej liczby, tych powtarzających się najczęściej – ich znajomość wystarczy do bycia roztropnym.

Roztropność Tomasz porównuje z mądrością i mówi, że jest ona dobrym rozumowaniem, odnoszącym się do celu cząstkowego. Jest w związku z tym podobna do mądrości, która odnosi się do najwyższej przyczyny wprost oraz do wspólnego celu całości ludzkiego życia. Nie jest jednak cnotą większą i ważniejszą od mądrości, a to z tego po-

wodu, że mądrość swoiste zarządza roztropnością³⁰. Aby dobrze oddać rolę roztropności wobec mądrości, Tomasz posługuje się obrazem odźwiernego, wprowadzającego króla. Oczywiście cnotą spełniającą rolę sługi wobec króla-mądrości jest roztropność. Do kompetencji cnoty roztropności należy decydowanie o dobieraniu takich rzeczy, które będą służyły zdobywaniu mądrości – chciałoby się powiedzieć: dobieraniu środków, które doprowadzą nas do mądrości. Można zatem uznać, że zależności pomiędzy mądrością i roztropnością są dwustronne, gdyż za sprawą roztropności człowiek może usprawnić się w mądrości:

Cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsis sapientiae, sed potius e converso, quia spirituialis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur; ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem (I-II, q. 66, a. 5, ad I).

Skoro roztropność odnosi się do spraw ludzkich, a mądrość do przyczyny najwyższej, to jasną jest rzeczą, że roztropność nie jest większą cnotą od mądrości, jak jest powiedziane w księdze szóstej Etyki, chyba, że przyjmiemy, że pośród wszystkich jestestw na świecie człowiek jest największym. Stąd należy powiedzieć, tak jak w tej samej księdze [tj. Etyki], że roztropność nie rozkazuje mądrości, lecz raczej odwrotnie, gdyż jak jest powiedziane w I Kor 2,15: „Człowiek zaś duchowy rozsądu wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony”. Roztropność bowiem nie może się mieścić do spraw najwyższych, które rozważa mądrość, lecz rozkazuje w sprawach, służących mądrości, a mianowicie w tym, jak ludzie powinni dochodzić do mądrości. Tak więc roztropność jest sługą mądrości, wprowadza do niej, gotuje jej drogi, jak odźwierny królowi.

Współdziałanie roztropności i mądrości najlepiej widać na przykładzie podejmowania decyzji, czyli osiągania zamierzzonego ce-

lu na drodze wolnego wyboru człowieka. Św. Tomasz zwraca uwagę na dwa ważne elementy, które decydują o słuszności wyboru.

²⁹Tamże, a. 3, co.

³⁰S.tb., I-II, q. 66, a. 5, ad 1.

Są nimi należyty cel oraz stosownie dobrane środki do tak zamierzonego celu³¹. Jeśli chodzi o pierwszy z wymienionych elementów, to według Tomasza do niego przysposabia człowieka cnota doskonała pożądawczą część duszy ludzkiej, ponieważ to jej przedmiotem jest dobro jako cel. Wydaje się zatem, że choć Akwinata deklaruje, że roztropność ma za zadanie dobierać właściwe środki do osiągnięcia celu, to jednak również odnosi się ona do samego celu właśnie w tym sensie, że jest on przedmiotem pożądania człowieka, czyli dobrem. Zanim jednak zostanie ujęty jako dobro, konieczne jest, by nastąpiło w ogóle jego spostrzeżenie i tu jest miejsce na mądrość.

Tomasz przyjmuje w postępowaniu ludzkim coś, co współcześnie byśmy nazwali pewną „hierarchią wartości”, a co faktycznie jest uporządkowaniem i środków, i celów pośrednich pomiędzy sobą, a wszystkich – względem celu ostatecznego. Bez takiego uporządkowania działanie ludzkie – ostatecznie pozbawione celu – będzie skazane na przypadkowość i chaos. Wydaje się, że ów „król”, czyli mądrość, jest właśnie sprawnością porządkującą ludzką aktywność. Roztropność bowiem nie daje człowiekowi takiego całościowego spojrzenia na jego własne życie pod kątem celu, do którego ma zmierzać. Jaki bowiem pożytek mamy z codzienne podejmowanych i roztropnie realizowanych działań, skoro nie znamy właściwie powodu, dla którego je wykonujemy? Idąc tropem Akwinaty można stwierdzić, że po-

wiązanie mądrości z roztropnością jest związaniem prawdy z dobrem, sfery poznawczej człowieka z pożądawczą – oczywiście na temenie postępowania człowieka. Mądrość i roztropność w człowieku Tomasz łączy w taki sposób, jak by chciał zaznaczyć jedność po szczególnych elementów strukturalnych bytu ludzkiego, wynikającą z unrealniającego wpływu aktu istnienia. Roztropność, będąc bowiem cnotą kształtującą i ludzki intelekt i wolę, ma pobudzać władzę pożądania ludzkiego do ujmowania celu jako dobra. Nie wystarczy do kierowania się do jakiegoś dobra, by ludzki intelekt przedstawił je człowiekowi jako prawdę. Aby nastąpiło „poruszenie” władz ludzkich, potrzebna jest jeszcze aktywność władz pożądawczych. W tym pomaga cnota roztropności, obejmująca swym zasięgiem zarówno intelekt, jak i wolę.

W procesie dokonywanych przez nas wyborów to intelekt pierwszy przedstawia woli przedmiot wyboru. Z drugiej stron strony wola, będąc władzą pożądania, dąży do dobra w ogóle (zgodnie ze swoją naturą)³². Pozostaje więc w tym procesie kwestia uszczegółowienia konkretnego dobra, które zostanie ujęte przez człowieka jako „dobre dla niego”. Wprawdzie cel ostateczny jest pożądany w sposób konieczny, ale środki do niego prowadzące nie. Zarazem środki te mogą mieć pozycję celów częściowych, doprowadzających do celu ostatecznego. Oddajmy w tej kwestii znów głos samemu Tomaszowi:

³¹Tamże, q. 57, a. 5, co.

³²Tamże, q. 9, a. 6, ad 3: „Deus [...] movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum”. Wola posiada przyporządkowanie do dobra powszechnego i dlatego Bóg – jako dobro powszechnne – może być przyczyną woli. Bóg porusza wolę ludzką jako powszechny poruszyciel do powszechnego przedmiotu woli, jakim jest dobro. Bez tego człowiek nie mógłby chcieć. Jednakże człowiek dzięki swojemu rozumowi określa, co będzie przedmiotem dążenia jego woli oraz co jest prawdziwym dobrem, a co pozornym. Bóg, jako poruszyciel, nie determinuje całkowicie woli ludzkiej, co ostatecznie sprawia, że działanie woli pozostaje swobodne i niekonieczne (poza podstawowymi działania zapewniającymi utrzymanie życia ludzkiego, bo te są swoiste z determinowane, zob. tamże, q. 10, a. 4, co.).

Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum (I-II, q. 9, a. 1, co.).

In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae convenientur rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibiliibus, sicut prima principia demonstracionum in intelligibiliibus, et universaliter omnia illa quae convenientur volenti secundum suam naturam (I-II, q. 10, a. 1, co.).

Natomiast przedmiot porusza [wolę] na sposób zasady formalnej, która w porządku natury nadaje zróżnicowanie gatunkowe czynnościom tak jak gorąco wobec rozgrzewania. Otóż pierwszą zasadą formalną jest byt i prawda powszechna, a jedno i drugie jest przedmiotem intelektu. Intelekt więc porusza wolę w tym znaczeniu, że ukazuje właściwy jej przedmiot.

Otocz to, co jest samo przez się, jest źródłem, do którego sprowadza się to wszystko, co nie jest samo przez się. I dlatego biorąc naturę w tym znaczeniu, trzeba uznać za naturalne to, co jest w niej źródłem tego, co danej rzeczy zawsze odpowiada. Widać to jasno na przykładzie intelektu, gdyż zasady poznania intelektualnego są wszystkim znanym z natury. Podobnie to, co jest źródłem uczynków dobrowolnych, musi być czymś, czego wola chce ze swej natury. Otóż takim źródłem jest добро w ogóle, do którego wola dąży z natury, podobnie jak każda władza do właściwego sobie przedmiotu; i także cel ostateczny, który jest tym w dziedzinie pożądania, czym pierwsze zasady rozumowania w dziedzinie poznania intelektualnego i także to wszystko, co odpowiada [człowiekowi] chcącemu czegoś zgodnie ze swoją naturą.

Zamieszczony poniżej schemat ilustruje związek mądrości i roztropności w poszczególnych etapach postępowania ludzkiego. Jak już było wspomniane, cały proces kierowania się człowieka do celu rozpoczyna się od jego dostrzeżenia i zidentyfikowania. Nawet jeśli jest to jakiś „cel pośredni”, to i tak człowiek w swoich działaniach ma na uwadze w ogóle cel swego życia, który wszelkim jego czynom nadaje sens. Zatem ten etap uznaliśmy za domenę działania mądrości jako sprawności „trafiającej” na ów cel. Wydaje się również, że już na samym początku zaznacza się szeroka aktywność intelektu w jego funkcji teoretycznej: ujmowania prawdy oraz praktycznej: uję-

cia jej jako dobra i celu, do którego mogą zmierzać ludzkie dążenia. W ślad za intelektem idzie wola, która na „przedstawioną” jej „dobrą prawdę” reaguje zamiarem skierowania się do niej jako celu. Tu wydaje się, że roztropność ma do spełnienia swoje zadanie jako „słuszny powód postępowania ludzkiego”. To, co bowiem zostało ujęte w ogólności przez mądrość, roztropność zaczyna stosować do jednostkowego przypadku, jakim jest ten konkretny człowiek, zamierzający skierować się do celu. Jeśli działanie to ma się zakończyć wyborem dostrzeżonego dobra, to muszą nastąpić kolejne etapy ludzkiego postępowania. Pierwszym z nich jest namysł, który polega

na pewnego rodzaju badaniu i poszukiwaniu najlepszych środków do osiągnięcia celu. Tomasz zwraca uwagę, że jest to zadanie dla władzy rozumu, której specyficzną czynnością jest właśnie poszukiwanie badawcze, swoisty

dyskurs (jako rozumowe przechodzenie od jednej rzeczy do drugiej). Stąd za poprawność w dziedzinie namysłu odpowiedzialna jest sprawność o takiej samej nazwie – *ratio*, czyli rozum³³:

Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinatus. Et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae dicuntur exigitive vel quasi integrales partes prudentiae, inde est quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet (II-II, q. 49, a. 5, co.).

Rada jest to pewnego rodzaju poszukiwanie badawcze, w którym zaczyna się od jednej i przechodzi do dalszych rzeczy. Działanie to jest dziełem rozumu. Stąd dla roztrąpności konieczne jest, by człowiek dobrze rozumował. A ponieważ wszystko, co jest wymagane do doskonałości roztrąpności, jest uważane za jej wymóg, czyli za jej część integralną, zatem rozum [cnota rozumu] powinien być zaliczony do części roztrąpności.

Sprawność rozumu stanowi jedną z koniecznych części integralnych roztrąpności i wydaje się, iż ze względu na pełnioną funkcję podlega również mądrości. Tomasz bowiem uznał, że namysł jest jedną z tych czynności, która podlega intelektowi teoretycznemu. Sprawność rozumu gwarantuje zatem człowiekowi poprawny przebieg rozumowania, bez czego roztrąpność po prostu nie byłaby roztrąpnością. W tym badawczym namyślaniu się ważną jeszcze rolę odgrywają

opatrzność ludzka oraz zaradność (*eubulia*). I tak opatrznosci podlegają rzeczy przygodne (Tomasz mówi dokładnie o rzeczach możliwych, które mogą się zdarzyć w przyszłości). Zadaniem tej sprawności jest przymierzkanie takich rzeczy do celu i ze względu na cel właśnie. Akwinata zauważa, że ze względu na spełniane funkcje opatrzność odnosi się do poprawnego namysłu, osądu oraz do nakazywania³⁴:

Humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem

Opatrznosci ludzkiej podlegają tylko czynności niekonieczne, które człowiek może wykonać dla osiągnięcia celu. Wydarzenia przeszłe jako takie mają charakter koniecznych, bo co się już stało, nie może się odstać. Czynności teraźniejsze jako takie tak samo: bo jeśli Sokrates siedzi, nie może w tej chwili nie siedzieć. Stąd wynika, że do roztrąpności należą wydarzenia przyszłe, których człowiek może użyć do osiągnięcia ludzkiego celu życia. A ponie-

³³ *S.th.*, II-II, q. 49, a. 5, co.

³⁴ Tamże, q. 49, a. 6, co: „[...] In recta ordinatione ad finem, quae includitur In ratione providentiae importatur In rectitudine consilii et idiciei et praecepti, sine quibus recta ordination ad finem esse non potest”.

humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentialiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae, importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae. (II-II, q. 49, a. 6, co.)

In recta ordinatione ad finem, quae includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii et iudicij et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest (II-II, q. 49, a. 6, ad 3).

waż opatrznosć obejmuje jedno i drugie, bo dotyczy czegoś odległego w czasie, do osiągnięcia czego skierowuje to, co się dzieje w teraźniejszości, dlatego jest częścią składową roztropności.

W poprawnym przyporządkowaniu do celu, które należą do powodu opatrznosci, mieści się poprawność rady, sądu i nakazu, bez których nie może być poprawności w skierowywaniu do celu.

W przypadku dwóch pierwszych działań znów dochodzimy do ścisłego związku roztropności z mądrością. Także *eubulię*, będącą kolejną cnotą podmiotową roztropności, To-

masz określa jako cnotę rozumu ludzkiego, gdyż radzenie jest czynnością rozumu. Podlega ona roztropności i uzupełnia ją, dając człowiekowi zdolność dobrego namysłu:

Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana (II-II, q. 51, a. 1, co.).

Eubulia zaś wprowadza добро rady, mówi się, że pochodzi od eu, co znaczy „dobrze”, i od boule, co oznacza „radę”, jako [cnota] dobroci w radzie, dająca dobrą radę. Stąd jasne jest, że eubulia jest cnotą ludzką.

Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae huiusmodi debitae circumstantiae (II-II, q. 51, a. 1, ad 3).

Dobre radzenie bowiem nie tylko znajduje i rozważa to, co potrzebne do osiągnięcia celu, lecz musi odpowiadać wielu innym warunkom: czynność naradcza nie może trwać zbyt długo, a z drugiej strony nie może być zbyt pośpieszna. Co do sposobu musi trzymać się mocno zasad słuszności, uwzględniać wszystkie dotyczące czynu okoliczności itd.

Następnym działaniem, które Akwinata wiąże również z mądrością, jest sąd, gdzie pojawiają się kolejne sprawności intelektu nazywane pojętnością (*intellectus*), *synesis*, *gnome* i oględnością. Sąd polega na zestawianiu ze sobą różnych dóbr przez rozum, któremu to-

warzyszy ich wartościowanie ze względu na cel ostateczny. W dalszej kolejności efekty sądu zostają wykorzystane już do samego wyboru (*electio*)³⁵. Czytając odnośne fragmenty *Summa theologiae* odnosi się wrażenie, iż w najściślejszym związku z mądrością funk-

³⁵ *S.th.*, I-II, q. 82, a.1, ad.3.

cjonuje właśnie sprawność pojętności. Podobnie jak w przypadku *ratio* tu także mamy do czynienia z taką samą nazwą władzy i sprawności (*intellectus, intellectus*). Jakie zatem są zadania owej sprawności pojętności? Otóż

Tomasz zauważa, że daje ona słuszną ocenę na temat najdalszych (najwyższych) zasad, które przyjmujemy przez to, że są one same przez siebie jasne i zrozumiałe³⁶.

Intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremiti principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae (II-II, q. 49, a. 2, co.).

Intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine (II-II, q. 49, a. 2, ad 1).

Intelekt bierzymy tu nie w znaczeniu władzy poznawczej, lecz jako poprawną i trafną ocenę, sądu o jakiejś zasadzie krańcowej, przyjętej dla jej bezpośredniej oczywistości; tak jak w rozumowaniu dowodzeniowym pierwsze zasady podstawowe przyjmuje się ich rozumieniem. Wszelkie bowiem rozumowanie wychodzi z zasad przyjętych jako pierwsze. A ponieważ roztropność jest słusznym powodem działania, dlatego proces jej rozumowania musi wyjść z [cnoty] intelektu, która wobec tego jest jej częścią.

Pojętność [cnota intelektu], która jest składnikiem roztropności, jest słusznym mniemaniem [słuszną oceną] na temat jakiegoś pojedynczego [szczegółowego] celu.

Takie ujęcie pojętności wprost odnosi się do mądrości, gdyż to ona właśnie wydaje sądy o pierwszych zasadach poznawania, o czym Tomasz wyraźnie mówi, omawiając problematykę mądrości. Także takie części podmiotowe roztropności jak *synesis* i *gnome* wydają się przez swoje zastosowanie w sądzie być za-

leżne od sprawności mądrości, gdyż słuszny sąd polega na tym, że władza poznawcza człowieka ujmuje rzecz taką, jaka ona jest. W ten sposób *synesis* usprawnia władzę poznawczą do odbioru prawdy i dotyczy rzeczy miesiących się w zwykłych zasadach funkcjonowania³⁷:

[...] synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. [...] Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt

[...] rozsądek [synesis] jest poprawnym osądem, nie w dziedzinie spekulatywnej, lecz w czynnościach praktycznych i konkretnych, w których rolę swą spełnia roztropność. [...] Jest zaś oczywiste, że dobro w radzeniu i dobroć w osądzie nie są doko-

³⁶Tamże, II-II, q. 49, a. 2, co.: „Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremiti principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur”.

³⁷Tamże, q. 51, a. 3, co.

bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginatiae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis (II-II, q. 51, a. 3, co.).

nywane przez tę samą przyczynę; wielu bowiem ludzi dobrych w radzeniu nie potrafi dobrze osądzać. W myśleniu spekulatywnym spotykamy ludzi dobrych w poszukiwaniu. Mają oni rozum żywy i przekonania w przebieganiu wielu różnorakich danych, a to pochodzi z wrodzonej wyobraźni, zdolnej do łatwego tworzenia mnóstwa różnych wyobrażeń. Nie zawsze jednak idzie z tym w parze добро osądu, czego przyczyną jest wadliwość w intelekcie, spowodowana głównie wadliwością układu w zmysle wspólnym, zawodzącym w oczenie wytworzonych wyobrażeń i spostrzeżeń. Należy zatem przyjąć, że oprócz zaradności [eubulii] jest jeszcze inna cnota do dobrego osądu. I ta nazywa się rozsądkiem [synesis].

Z kolei zadaniem *gnome* jest sądzenie tego, co należy zrobić, mimo iż nie mamy pomocy ze strony powszechnych zasad funkcjo-

nowania. *Gnome* zatem daje umiejętność prawidłowego sądzenia w oparciu o zasady niecodzienne i wyższe³⁸:

Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur *gnome*, quae importat quandam perspicacitatem iudicii (II-II, q. 51, a. 4, co.).

Również w rozsądzaniu tego, co mamy czynić lub co czynią inni, należy niekiedy kierować się zasadami niecodzinnymi; zachodzi to np. w wypadkach, w których wrogowi ojczyzny nie trzeba zwracać rzeczy nam pożyczonej lub u nas zdeponowanej itp. W tych wypadkach należy kierować się zasadami wyższego rzędu, a nie zasadami codzinnymi, którymi w osądzie kieruje się zwykły rozsądek. Otóż do dobrego rozsądzania w takich wypadkach, według zasad wyższych potrzebna jest osobna cnota osądu, a ta nazywa się *gnome*, która to wnosi swoistą przenikliwość rozsądku.

Ostatnia z cnót biorących udział w akcji sądu to oględność, będąca integralną częścią roztropności. Jest ona umiejętnością uwzględniania okoliczności w trakcie zmierzania do

celu³⁹. Tu także więc mamy do czynienia z koniecznością łączenia mądrości jako pewnej prawdy o celu z roztropnością, pozwalającą na dobieranie właściwych środków. Branlie

³⁸Tamże, a. 4, co. Tomasz określa istotę funkcjonowania *gnome* poprzez skutek jaki ze sobą niesie, a jest nim *perspicacitas iudicii* – bystrość, przenikliwość sądu.

³⁹Tamże, q. 49, a. 7, co. *Circuspectio* jest łacińskim odpowiednikiem terminu „oględność”.

pod uwagę okoliczności towarzyszących naszej drodze do tego, co zamierzyliśmy, wymaga od nas zarówno skupienia uwagi na samym celu, jak również na drodze do niego prowadzącej.

ETAPY PODĘJMIOWANIA DECYZJI		WŁADZA	SPRAWNOŚĆ
	poznawcze ujęcie celu	intelekt teoretyczny i praktyczny	<u>mądrość</u>
	zamiar (<i>intentio</i>)	wola (działająca zgodnie z porządkiem wyznaczonym przez rozum)	roztropność, mądrość
	namysł/naradzanie (<i>consilium/inquisitio</i>)	rozum praktyczny, wola	rozum, opatrzność, <i>eubulia</i> , <u>mądrość</u>
	przyzwolenie (<i>consensus, consentire</i>)	wola, rozum	roztropność, mądrość
	osąd (<i>iudicium</i>)	intelekt (rozum) praktyczny i teoretyczny	<i>synesis</i> i <i>gnome</i> , intelekt (pojętnośc), oględnośc, opatrzność, <u>mądrość</u>
	wybór (<i>electio</i>)	wola (materialnie), rozum (formalnie)	roztropność, mądrość
	rozkaz (<i>imperio</i>)	rozum, wola	roztropność, mądrość, opatrzność
	zastosowanie (<i>usus</i>)	wola, rozum	roztropność, opatrzność

Powyższa tabela ilustruje wszystkie uwagi na temat współdziałania mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Widać

też wyraźnie, że często mądrość spełnia rolę nadzorczą wobec innych sprawności związanych z roztropnością.

Zakończenie

Analizując poglądy św. Tomasza na temat obu omawianych cnót, odnosi się czasem wrażenie, że kompetencje mądrości i roztropności są płynne, a przez to niewyraźne. Wprawdzie mądrość jest jasno określona jako sprawność teoretyczna intelektu, ale sama roztropność jest często przez Tomasza tak charakteryzowana, że jej kompetencje wchodzą

na teren przypisywany mądrości. Z taką sytuacją mamy do czynienia chociażby w przypadku poznawania prawdy, które zasadniczo przysługuje mądrości oraz w pewnym zakresie wiedzy, jednakże Akwinata uznaje je również za czynność właściwą dla roztropności.

Mądrość jest swoiste niezależna – żadna inna sprawność nie jest wobec niej nad-

rzędna. Nawet sprawność pierwszych zasad poznawania podlega osądowi mądrości, która – jeśli zachodzi taka potrzeba – staje w ich obronie. *Habitus principiorum* jest sprawnością podstawową, ale nie nadrzędną wobec mądrości. Tymczasem w sferze działania ludzkiego synereza jest sprawnością i podstawową, i nadrzędną wobec roztropności. Prasumienie wobec roztropności zachowuje się jak wspomniane pierwsze zasady poznawania wobec wiedzy.

Z zaprezentowanych analiz wynika, że postępowanie człowieka nie opiera się wyłącznie na cnotie roztropności. Sprawnością porządkującą roztropnościowe działania człowieka jest mądrość. Takie ujęcie wydaje się być zgodne z tym, jak Tomasz postrzega aktywność ludzką. To, co nas bowiem odróżnia od innych stworzeń, to właśnie posiadanie intelektu i umiejętność korzystania z niego. Zarazem wszystkie władze w człowieku są zintegrowane (przynajmniej jeśli wszystko ma funkcjonować zgodnie z naturą człowieka – to powinny być zintegrowane) w ten sposób, że władzą naczelną i jakby zarządzającą jest intelekt. Zatem pewne wzajemne podporządkowanie sobie władz ludzkich przekłada się również na podporządkowanie mądrości innych sprawności i cnót w naturalnym systemie usprawnień nabywanych przez całego człowieka. Czy zatem według św. Tomasza możliwa jest prawdziwa roztropność bez mądrości? Wprawdzie to syndereza wyznacza cele cnotom moralnym i nawet zarządza roztropnością⁴⁰, jednak fakt ten nie umniejsza w niczym roli mądrości. Prasumienie bowiem przypomina swoim funkcjonowaniem sprawność pierwszych zasad poznawania – jest podstawą, na której buduje się właściwe postępowanie człowieka, jednak sprawność ta nie określa ostatecznego celu ludzkiego życia. Jeżeli cel jest niewłaściwie określony, to fakt ten

będzie miał wpływ na całość ludzkiego postępowania. W związku z tym roztropność nie uzyska swej doskonałej postaci i najwyższego rozwoju bez pomocy mądrości, mimo że faktycznie jest cnotą o wyjątkowej pozycji i roli. Rozpoznanie prawdy jest ważnym elementem w całym postępowaniu człowieka. Tomasz zaznacza, że wszelka rzecz, przez to, że jest (dosł.: na ile jest bytem i substancją), jest dobrem, dlatego też każda rzecz może stać się przedmiotem wyboru woli. Nie musi ona być dobrem prawdziwym, może bowiem posiadać tylko pozory dobra, gdyż wola stawia sobie za cel właśnie добро, a nie prawdę. Dlatego wola może wybrać coś złego ujmując to jako dobro, w sytuacji, gdy jest to tylko dobro pozorne. Stąd potrzebne jest odróżnienie dobra i zła w ogólności; fałszu i prawdy oraz związania prawdy z dobrem – by wybór był dobry. W tym rozpoznaniu pomaga właśnie mądrość. Z kolei roztropność Tomasz nazywa mądrością w sprawach ludzkich⁴¹, co koresponduje z Arystotelesowskim określeniem roztropności jako mądrości praktycznej⁴². Obaj zauważają, że jej zadaniem jest zastosowanie powszechnych zasad do szczegółowych wniosków, dotyczących działania ludzkiego. Roztropność nie jest zatem mądrością w znaczeniu bezwzględnym (czyli nie dotyczy celu ludzkiego życia w ogóle), a jej zastosowanie na terenie ludzkiego postępowania można porównać do funkcjonowania mądrości w dziedzinie teoretycznej (poznania). Mówiąc jeszcze dokładniej, wydaje się, że mądrość jest cnotą usprawniającą intelekt we właściwym dla niego działaniu, jakim jest ujmowanie prawdy, a także rozum – gdy chodzi o czynności osądzenia i porządkowania (te czynności bowiem wymagają umiejętności posługiwania się wiedzą). Z kolei roztropność jawi się jako cnota usprawniająca przede wszystkim intelekt jako rozum, w jego funkcji ro-

⁴⁰Tamże, q. 47, a. 6, ad 1.

⁴¹Tamże, a. 2, co.

⁴²Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1141b. W polskim tłumaczeniu autorstwa D. Gromskiej tego dzieła greckiemu terminowi φρόνησις (fronesis) odpowiadają terminy: „roztropność”, „rozsądek”.

zumowania. Na takie rozróżnienie wskazywałaby Tomaszowa charakterystyka obu cnót, ponieważ mądrość pomaga w ujęciu dobra jako dobra w ogóle, a roztropność ma tę identyfikację zastosować do konkretnych przypadków⁴³. Mądrość i roztropność, podmiotując się we władzy intelektualnego poznania, owocują w człowieku zdolnością do podejmowania działań na miarę jego natury.

Podsumowując nasze rozważania, warto zwrócić uwagę na to, że żadna z omawianych cnót tak naprawdę nie jest w stanie dobrze

funkcjonować bez „tej drugiej”. Mądrość i roztropność są ze sobą „organicznie” związane: Aby być mądrym, musimy posługiwać się roztropnością, aby z kolei roztropność dobrze funkcjonowała, potrzebujemy mądrości. Ten ściśły ich związek pozwala na przypuszczenie, że roztropność mogłaby stanowić integralną część mądrości. Tomasz wprawdzie sam takiej tezy nie głosi, jednakże w jego wypowiedziach można znaleźć przesłanki skłaniające do zajęcia takiego stanowiska⁴⁴.

⁴³Należy pamiętać, że podział na intelekt i rozum jest podziałem funkcjonalnym, a w rzeczywistości mamy do czynienia z jedną władzą, która jest przystosowywana do różnych funkcji przy pomocy różnych sprawności.

⁴⁴*S.th.*, I-II, q. 56, a. 3, ad 2: „Ad secundum dicendum quod bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus”. Cytat ten pozwala uznać, że dobrym działaniem i mądrości, i roztropności będzie to samo poznawanie prawdy, lecz w pierwszym przypadku w dziedzinie teoretycznej, a w drugim – w praktycznej.

THE COMPLEMENTARITY OF WISDOM AND PRUDENCE IN HUMAN ACTION. THOMAS'S AQUINAS ACCOUNT

Keywords: Thomas Aquinas, wisdom, prudence, human dispositions, virtue

While considering the problem of human dispositions, Thomas Aquinas indicates the special role of disposition in human action. Its unique position is caused by the fact that it is both intellectual and moral. Wisdom, however, is a intellectual virtue, which relies on ability to cognizing the truth, which is not available to the man in indirect cognition. Therefore, wisdom makes the human intellect able to its proper operations – reasoning. However, there is no indirect transfer from wisdom, which is theoretical disposition to the human action and here is the place for prudence, which is disposition of both intellect and will.

It seems that cooperation of both virtues plays the considerable role in human activity. Aquinas claims, that the object of human appetite is only cognizable. In this way wisdom – as a virtue concerning human cognition – is related to the prudence, which includes human cognition as well as appetite.

The precise analysis of St. Thomas's Aquinas texts shows, that relationship between wisdom and prudence is very strict and both virtues rely on each other. Practically, it means, that one cannot be prudent without being wise and one cannot be wise without being prudent.

Étienne Gilson

Badania historyczne i przyszłość scholastyki¹

tłumaczenie: Michał Zembrzuski

Jakie zmiany zaszły w naszym pojmowaniu scholastyki w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat w badaniach historycznych i krytycznych? Co sugerują te zmiany na temat jej przyszłości? Są to z pewnością ważne pytania, a moim jedynym usprawiedliwieniem próby sformułowania odpowiedzi jest to, że przyjmuję je jako skierowane właśnie do mnie. Moja gotowość do przyjęcia takiej roli może oznaczać zuchwałość, jednak ostatecznie mam nadzieję, że czytelnik nie uzna, że zbyt pośpiesznie chcę przedstawić swoje zdanie.

Hauréau wydał swoją książkę pt. *Filozofia scholastyczna* w 1850 roku, tzn. cały wiek temu, z kolei niedługo po niej pojawiła się *Historia filozofii scholastycznej* (w 1872 i w 1880 roku). Od tego czasu powstały niezliczone studia nad średniowieczną filozofią. W 1900 roku wydano *Historię filozofii średniowiecznej* M. de Wulfa; w 1905 F. Picavet'a *Szkice z historii ogólnej i porównawczej filozofii średniowiecznej*; z kolei w roku 1921 została wydana *Filozofia wieków średnich* M. Grabmanna; a w 1929 – B. Geyera *Filozofia patrystyczna i scholastyczna*. Z łatwością przychodzą na myśl inne tytuły, i to z wyłączeniem licznych książek poświęconych filozofii Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, Jana Dunsa Szkota i Wilhelma Ockhama. Jak wiele jednak w obrębie tego bogactwa historii średniowiecznej filozofii znaleźć można opracować z historii średniowiecznej teologii? Jak wiele,

w zestawieniu z dwudziestoma tomami opracowań filozofii Tomasza z Akwinu, znaleźć można historycznych przedstawień jego teologii? W trakcie minionych stu lat zasadnicza tendencja wśród historyków myśli średniowiecznej polegała, jak się wydaje, na przedstawianiu średniowiecza jako epoki bardziej zagospodarowanej przez filozofów niż teologów.

Jest tego wiele powodów. Najpierw przedstawię powody dogmatyczne. W pewnym sensie można powiedzieć, że separacja filozofii i teologii odsyła do samego średniowiecza. Św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu posiadali jasno uzasadnione odróżnienie odpowiednich przedmiotów obu dyscyplin. Obydwaj pisali traktaty filozoficzne i komentarze do Arystotelesa, w których naturalny rozum pracował samodzielnie. Ponadto, kiedy później ich uczniowie mieli pisać po-

¹Podstawa tłumaczenia: É. Gilson, *Historical Research and the Future of Scholasticism*, w: „A Gilson Reader. Selected writings of Étienne Gilson”, ed. A. C. Pegis, New York 1957, s. 156–167. Pierwotnie artykuł ten został wydrukowany w: „Modern Schoolman” 29 (1951) nr 1, s. 1–10.

dobne komentarze albo kwestie do tekstu Arystotelesa, w sposób naturalny korzystali z filozoficznej drogi, którą mogli znaleźć przygotowaną w teologicznych dziełach swoich mistrzów. Dlatego też *Quaestiones super Duodecim Libros Metaphysicae* Antoniusza Andreasa, bezpośredniego ucznia Dunsa Szkota, przedstawiają pewien sposób ujęcia metafizyki Dunsa Szkota. Przy tej okazji warto pamiętać, że *Kwestie do Metafizyki Arystotelesa* Dunsa Szkota były jeszcze czymś właściwym dla średniowiecznego sposobu komentowania tekstu. Jak dotychczas – poza osobliwą grupą nazywaną awerroistami, która nie wydaje się, aby miała wiele do odkrycia – filozofia scholastyczna w wiekach średnich była pojmowana jako przygotowanie do teologii. Z zasadą filozof stawał się potem teologiem. Ponieważ ów adept filozofii był świadom tych uwarunkowań, to filozofia, której był uczony, w przeszłości stawała się jego teologią. Wielka zmiana dokonała się w XVII wieku, gdy Kartezjusz przesądził o relacji filozofii do teologii, niezupełnie przeciwstawiając się tej ostatniej, raczej na odwrót, mniemając, że jego własne wnioski pomogą wierze chrześcijańskiej w większym stopniu niż zrobili to kiedykolwiek filozofowie scholastyczni. Przesądził o tym, że trzeba filozofować tak, jak by nie było czegoś takiego jak teologiczna mądrość. Innymi słowy, Kartezjusz miał głębokie przekonanie, że nowa metafizyka, lepiej dostosowana do nowej matematycznej fizyki, powinna zastąpić staroświecką filozofię scholastyków, która opierała się na przestępcości fizyce Arystotelesa. Od tej chwili zadaniem filozofów było tylko wiedzieć, podczas gdy teologów – tylko wierzyć. Filozofia powinna być wyłącznie naukową wiedzą o świecie, w świetle samego naturalnego rozumu. Z kolei zadaniem teologii jest uczenie człowieka, jak osiągnąć zbawienie przez łaskę i w świetle objawienia.

Oczywiście jest, że jeśli scholastyka była atakowana jako filozofia, to powinna była

kontratakować również jako filozofia. Taki ruch rozpoczął się w XVI stuleciu i wzmagał się aż do końca wieku XVII. Później dopiero poglądy wielkich teologów średniowiecza były stopniowo przywracane do łask przez wiele metafizyków.

W roku 1667 – pisząc pod pseudonimem *Ambrosius Victor* – André Martin, kapłan oratorianin, poświęcił pięć tomów swojej *Philosophia christiana*, by wykazać, że św. Augustyn był filozofem. W 1679 roku pojawiła się *Philosophia juxta Thomae Dogmata Antoine'a Goudina*, praca, po której nastąpiły niezliczone opracowania o charakterze *Cursus philosophiae thomisticae* wydawane aż do dzisiejszego dnia. W 1746 roku J. A. Ferrari bronił filozofii Arystotelesa *rationibus Joannis Duns Scoti subtilium principis*. Jest to niezwykłe, jak długą drogę musiała przebyć myśl Dunsa Szkota od czasów średniowiecza, żeby skorzystać z niej dla użycia Arystotelesa w interpretacji wiary. W XVIII wieku uczniowie Dunsa Szkota wykorzystywali jego właśnie dla obrony Arystotelesa. W 1782 roku Karol Józef z Sancto Floriano opublikował pracę pt. *Joannis Duns Scoti Philosophiae*, która nie stanowiła jakiegoś odosobnionego przypadku, gdyż wówczas, tak jak i dzisiaj, dzieła filozoficzne pisano po to, by jednej filozofii przeciwstawić inną. W tym właśnie mieści się odpowiedź na pytanie, dlaczego teologowie średniowiecza, którzy nie byli filozofami za swego życia, stawali się nimi po śmierci.

Do tych dogmatycznych argumentów dodać można jeszcze racje historyczne. Rozwój scholastyki spowodował powstanie odrebnnej dyscypliny filozoficznej, a jej rozwój sprawiał jednocześnie trudność dla historii filozofii, jaką była chęć pomijania okresu średniowiecza. Jeśli dostrzeże się filozofię św. Augustyna, św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, to powszechna historia filozofii nie będzie mogła pozwolić sobie na zignorowanie ich istnienia. Co więcej, było prawie niemożliwe, by pominąć wielką

i oczywistą różnicę oddzielającą nowożytną filozofię w swoich początkach, od greckiej filozofii w jej momencie zakończenia. Funkcjonująca w średniowieczu metafizyka była różna od tej, która wpłynęła na średniowiecze. Historycy sądzą, że musiało coś się stać w filozofii, a to oznacza, że musiało się to dokonać właśnie na średniowiecznym wydziale teologii. Skutkiem tego jest skłanianie się historyków do pisania wielu prac oscylujących między teologią i filozofią, a co więcej, skłanianie, by traktować średniowiecznych teologów tak, jak by byli filozofami. W gruncie rzeczy ci historycy robią wszystko, co mogą najlepszego, jednak bez zwrócenia szczególnej uwagi na teoretyczne rozróżnienie między tymi dyscyplinami. Ich praca ostatecznie sprowadza się do znalezienia filozofii tam, gdzie ona się znajduje.

Jednak trzeba pamiętać, że zrozumienie tego wszystkiego nastąpi, gdy będzie można zadać pytanie, kiedy podejście historyków pozwoli na rozważanie właśnie średniowiecznego ujęcia wieków średnich. Oczywiście jest, że podejście historyków na to nie pozwoli. Generalne stanowisko wielkich doktorów XIII wieku wydaje się być wiarygodnie określone przez św. Bonawenturę, gdy odróżnia on (*In Hexaemeron*, XI, 7) cztery rodzaje pisma, każde z własną pozycją i wartością. Wśród nich na pierwszym miejscu jest Pismo Święte, które zawiera w sobie wszystko, co jest dla człowieka konieczne, aby wiedział, jak uzyskać dla siebie zbawienie. Drugi rodzaj dzieł stanowią pisma Ojców Kościoła, pomagające w interpretacji Pisma Świętego. Trzecim są komentarze do *Sentencji*, pomagające w interpretacji Ojców Kościoła. Na końcu znajdują się księgi filozofów, pomagające w interpretacji komentarzy do *Sentencji* albo *Summ* teologicznych. Nie ma wątpliwości, że do świadectwa św. Bonawentury należy podchodzić z pewną rezerwą, szczególnie, że po 1273 roku swoją niechęć wobec filozofii i filozofów wyrażał z wielką ostrością. Jednak jego sta-

nowisko pozostaje aktualne. Owszem, faktem jest, jak niektórzy zaznaczają, że filozofia nie zajmuje pierwszego miejsca co do ważności w myśli św. Bonawentury. Jednak zapytać można, w ujęciu którego ze znanych z imienia teologów filozofia miałaby zajmować pierwsze miejsce? Z pewnością nie w myśli św. Tomasza z Akwinu. Po tym jak wprowadziliśmy wszystkie poprawki, jakich może potrzebować historia, faktem pozostaje, że hierarchiczny porządek opisany przez św. Bonawenturę nie zostaje zakwestionowany przez którykolwiek średniowiecznego mistrza teologii. Zawsze uznają oni najpierw Pismo Święte, następnie Ojców jako tłumaczących Pismo, następnie teologów jako interpretujących Ojców, a ostatecznie zwracają się do filozofów, by objaśniać teologów.

Tak więc było czymś naturalnym, że przez ostatnie czterdzieści lat historycy z wykształceniem teologicznym przypominali o tym historykom, którzy posiadali przede wszystkim wykształcenie filozoficzne. Ich reakcję można streszczyć w krytyce jednego z nich, wymierzonej przeciwko książce o „filozofii” Bonawentury. To, co nazywane jest filozofią, twierdzi ów krytyk, nie jest niczym innym jak zniekształconą teologią. Miał on rację, a jego krytyka stosuje się tak samo do każdej książki dotyczącej „filozofii” św. Tomasza z Akwinu, Dunsa Szkota czy Ockham'a.

Przedstawmy jednak pierwszą naszą konkluzję. Badania średniowiecznej myśli, które rozpoczynają się od zwracania uwagi na filozofię w wiekach średnich, powinny coraz bardziej zmierzać do ukazania tej filozofii wraz z teologią, z którą była związana.

Jest jeszcze drugi wniosek, pochodzący z badań historycznych, który jest o wiele bardziej godny uwagi, ponieważ na pozór wydaje się przeczytać naszej pierwszej konkluzji. Jakieś sto lat temu historycy nie mieli trudności w mówieniu o filozofii scholastycznej. Heuréau dążył nawet do tego, by zredukować scholastyczną filozofię do pojedynczego pro-

blemu, jak gdyby wszystko, co z nią było związane, było wyłącznie wariacją na wspólny temat – temat natury uniwersaliów. W naszych czasach niektórzy również idą tak daleko, utrzymując, że doktryna św. Tomasza z Akwinu była zakresowo tak bardzo doktryną wspólną jego czasom, że chcą wyjaśniać ją, wykorzystując wyłącznie teksty autorów jemu współczesnych. Jednak tak naprawdę rozwój historycznych studiów prowadzi do rozróżnienia średniowiecznych stanowisk doktrynalnych. Bez zaprzeczania temu, co jest wspólne dla arystotelesowskich umiejętności średniowiecznych teologów, będziemy starali się wyodrębnić indywidualną drogę filozoficzną każdego z nich, w której posługiwali się oni tą wspólną umiejętnością. Każda wielka średniowieczna synteza doktrynalna przedstawi się nam jako coraz oryginalniejsza w świetle siebie samej. I nie ma wątpliwości, że zobaczymy tę doktrynę bardziej odrębna od jakiekolwiek innej, niż to wydawało się naszym poprzednikom.

Obecnie nawet jedność szkół jawi się jako mniej skostniała niż jedność myśli. Nie będziemy dłużej myśleć o św. Albercie Wielkim jako o kimś, kto miał być tomistą, choćby w sposób obiecujący, ale niedoszły. Powinniśmy również dzisiaj zauważać, gdy będziemy mówić o tym, co nasi poprzednicy przyjmowali bez żadnej wątpliwości – mianowicie, że Idzi Rzymianin należał do szkoły św. Tomasza z Akwinu. Obecnie w oczach historyków to progresywne rozróżnienie wśród scholastycznych teologów należy utożsamiać z używaniem przez nich różnych filozoficznych narzędzi. Jest to punkt wyjścia starej scholastyki maksymy: *Qualis in philosophia talis in theologia*. W ten sposób cały nasz wysiłek, by „wrócić do teologii”, unacznił nam tak wiele różnych filozofii, które są różne od teologii. Jest to jednak tak ważne, że zasługuje na specjalne potraktowanie.

Poniekąd w ten sposób można wyjaśnić nacisk wywierany przez tak wielu historyków

w kwestii filozoficznych aspektów średniowiecznej teologii. Sama bowiem natura scholastycznej teologii tego się domaga. Skoro teologia jest *intellectus fidei*, to jest zupełnie naturalne, że „rozumienie wiary” dokonuje się różnymi drogami. W obrębie więc jedności wiary powinny powstawać różne teologie. „Filozofie” teologów, nawet jeśli później będą odtwarzane z ich teologiami, będą zajmować w przyszłości ważne miejsce w historii myśli średniowiecznej. Jednak nie będzie to takie samo miejsce, jakie zajmowała teologia czy filozofia w przeszłości. W historii zostaje postawiony decydujący krok. Doświadczenie uczy, że im bardziej historycy badający doktryny średniowieczne oddzielają filozofię od teologii, tym bardziej filozofia scholastyczna w ich ujęciu kurczy się, stając się głównie techniką daleką od oryginalności. W końcu tak ujęta filozofia utożsamia siebie z filozofią Arystotelesa oglądaną oczami Awicenny i Awerroesa. I nic w tym dziwnego, że historycy, którym najbardziej zależy na wydobyciu ze średniowiecznych tekstów filozofii będącej całkowicie wolną od teologii, z reguły są tymi samymi, którzy upierają się przy jedności filozofii scholastycznej, albo w końcu przy istnieniu scholastycznej „syntezy”, o której można by powiedzieć, że jest powszechną filozofią całego wieku XIII. Oczywiście z ich własnego punktu widzenia takie podejście historyczne jest poprawne. Akt i możliwość, forma i materia, poczórny podział przyczyn, metafizyka jako nauka o byciu, prawda jako ujęcie bytu jako takiego – to są najważniejsze twierdzenia, do których z łatwością można dodać inne, które definiują filozoficzne rozumienie świata wspólne dla wszystkich teologów. Stanowisko wyżej wspomnianych historyków jest w związku z tym prawdziwe. Jednak gdyby to stanowisko było całkowitą prawdą, moglibyśmy z tego wnioskować, że chrześcijańskie wieki średnie pozostały filozoficznie jałowe i – jak niektórzy nadal sobie wyobrażają – nie były niczym in-

nym jak powtarzaniem *ad nauseam* bardziej lub mniej zdeformowanego Arystotelesa.

W tym miejscu powinniśmy wyciągnąć trzeci wniosek ze stanu badań historycznych, które zwróciły naszą uwagę. Doświadczenie uczy, że im bardziej ponownie włączamy filozofię wieków średnich w jej teologiczny kontekst, tym wyraźniejsza staje się jej oryginalność. Ten sam fakt można ukazać na wiele sposobów. Na przykład niektórzy mogą powiedzieć, że to w czasie służenia teologii filozoficzna myśl staje się twórcza. Inni mogą powiedzieć, że w złotym okresie scholastyki im bardziej mistrzowie byli wielkimi teologami, tym bardziej byli wielkimi filozofami. Istotnym wydaje się być to, że wszystkie decydujące kroki rozwoju zachodniej filozofii w wiekach średnich były czynione w związku z miejscem w doktrynie, w którym *intellectus fidei* w pewien sposób generował filozoficzną oryginalność. Dlatego w tymże czasie takie historyczne badanie było dla wieków średnich usprawiedliwione przez mówienie: *qualis in philosophia talis in theologia*, co zachęcało nas do dokończenia tego zdania przez inne: *qualis in theologia talis in philosophia*; z tych dwóch żadne nie jest ani bardziej prawdziwe, ani bardziej ważne. Właściwie są one dwoma sformułowaniami tej samej prawdy, którą teologowie sami znają bardzo dobrze. Jeżeli teologia jest „rozumieniem wiary”, nie możemy tego rozumienia wyizolować z wiary, która daje owo rozumienie i nie możemy też wyizolować wiary od rozumienia, którego ona poszukuje. Krótko mówiąc, taki jest status średniodwiecznej filozofii jako narzędzia samej teologii, że zawdzięcza ona jej swoją płodność.

Z lekcji historii w punkcie zwrotnym wypływa pewna liczba doktrynalnych problemów, których historyk jako taki nie rozwią-

że z powodu braku kompetencji, choć powinien jednak na nie odpowiedzieć, ponieważ jego odpowiedź ma podstawowe znaczenie dla przyszłości scholastyki².

Jeśli przypiszemy XIII stuleciu tytuł „złotego wieku scholastyki”, to rozum nie będzie podważał naszej pewności, że był to czas, w którym scholastyka osiągnęła szczyt doskonałości i osiągnęła pełny sukces w realizacji swoich zamiarów. Jeśli prawdą jest, że *res eodem modo conservantur quo creantur*, to znaczy, że nie możemy spodziewać się takiego sukcesu w przyszłości bez postępowania tą samą drogą, jak to czynili trzynastowieczni scholastycy. Teraz pora, by historia powiedziała nam, w jaki sposób pracowali trzynastowieczni teologowie.

Cokolwiek można by znaleźć na usprawiedliwienie, to najbardziej poważną trudnością towarzyszącą naszemu obecnemu rozdzielaniu scholastycznej filozofii od jej teologii jest stworzenie złudnej perspektywy, w którejaczynamy przedstawiać sobie pracę średniodwiecznych teologów jako polegającą na wprowadzaniu w obręb całkowicie rozwiniętej doktryny wiary pewnej całkowicie rozwiniętej filozofii, zapożyczonej w całej pełni od filozofów swoich czasów. Jest to złudzenie, które doprowadziło do często powtarzanego wniosku, że przywracanie twórczości trzynastowiecznej powinno przede wszystkim polegać na przyjmowaniu przez nas filozofii i wiedzy naszych czasów jako punktu wyjścia w celu odbudowania nowej scholastyki w harmonii z duchem nowoczesnym, i co najważniejsze, możliwym do zaakceptowania przez współczesnych ludzi. Wydaje mi się, że nie doprowadziło to do niczego innego, jak do błędnego odczytania historii. Teologowie XIII wieku nie rozpoczęli swojej pracy od nauk

²Powinno to być jasne, że nie zmierzamy do zaproponowania w jakimkolwiek sensie definicji słowa „scholastyka”. Posiadamy raczej w umyśle nominalną definicję, która nie jest niczym innym jak jej desygnatem. Nazwiemy „scholastyką” sposób uprawiania teologii i filozofii praktykowany przez wielkich mistrzów XIII i XIV wieku, takich jak Albert Wielki, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu czy Duns Szkot. Właśnie nominalna definicja nie jest proponowana przez nas jako ta, która powinna być wprowadzona do powszechnego użycia. Taki jest sens powyższych wyjaśnień.

filozoficznych własnej epoki, by przystosować do nich teologię. Rozpoczynali raczej od wiary, by przyjąć nauki filozoficzne przez prze kształcenie ich w jej świetle. Przeznaczając je do zrozumienia wiary, wszyscy teologowie przyjmowali bezkrytycznie bardzo wiele przystosowanej wiedzy filozoficznej i naukowej, która nie miała czasami jakiegokolwiek koniecznego związku z objawieniem chrześcijańskim. I należy odnotować, że są to martwe i przestarzałe strony ich pracy, których nie ma powodu zachowywać. Jeśli jednak nie ma niczego bardziej ulotnego niż pozytywna nauka, to nie ma niczego mniej ulotnego niż wiara chrześcijańska. A to dlatego, że jeśli scholastyka XIII wieku powinna zostać przywrócona, to powinno być to konieczne dla wiary, nie dla nauki.

Nawet jeśli moim celem jest pisać krótko, to proszę o wybaczenie, że zatrzymam się na moment w tym punkcie. Iluzje perspektywy, którą przed chwilą przedstawiłem, nie są wszystkie jednostronne. Tym, którzy domagają się nowej scholastycznej teologii opierając ją na nowoczesnej filozofii, można przeciwstawić innych, odpowiadających, że jest tylko jedna prawdziwa filozofia, która pochodzi od Arystotelesa, a z tego względem scholastyczna teologia oparta na tej prawdziwej filozofii sama również będzie taką. Jednak ani Duns Szkot, ani Tomasz z Akwinu nie opierali swoich teologii ani na filozofii jako takiej, ani też na filozofii Arystotelesa. Jako teologowie wykorzystywali filozofię zgodnie ze światłem wiary, i to właśnie z tego zastosowania filozofia wychodziła przemieniona. To, co stanowi metafizyczne znaczenie Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota, jest tak naprawdę ich własną metafizyką. Każdą formułę Arystotelesową zastępowali, biorąc pojęcie *esse* Tomasza z Akwinu oraz pojęcie *ens infinitum* Dunsa Szkota w znaczeniu, którego Arystoteles nie znał i w sposób, który z trudem mógłby zrozumieć. Do tego ten, kto nie dokładnie wniknie w tę myśl, będzie skłon-

ny identyfikować te ujęcia z Arystotelesowską metafizyką bytu. Konsekwentne odtworzenie scholastyki „na bazie” Kanta albo Hegla jest życzeniem odtworzenia tego, co niemożliwe. Kluczowym osiągnięciem mistrzów wieków średnich było prawdopodobnie to, że ponieważ byli teologami, nie myśleli „na bazie” jakiegokolwiek wiedzy albo jakiegokolwiek filozofii. W związku z tym będziemy błędnie interpretować historię, jeśli powiemy, że scholastyka wiąże wiarę chrześcijańską ze starożytną filozofią Arystotelesa, i w efekcie, że my jesteśmy zaproszeni przez ten przykład do robienia tego samego z filozofią naszych czasów. Teologia scholastyczna stworzyła – w ludzkim znaczeniu tego słowa – raczej coś innego, nową metafizykę, której prawda, będąc niezależną od stanu wiedzy w jakimkolwiek historycznym momencie, pozostaje jako nieprzemijające światło wiary wewnątrz wyjściowej dyscypliny.

Przyszłość scholastyki zatem nie powinna polegać na przyswajaniu średniowiecznej metafizyki bytu i jego przyczyn, aby uzyskać nieustanną zmianę w nauce i filozofii. Jej przyszłość powinna raczej polegać na integrowaniu w niej rzeczowych poszukiwań podejmowanych przez naukę i filozofię w celu ich poprawy i oczyszczenia. Postępowanie w stronę przeciwną może spowodować w scholastyce autoagresję względem własnej natury. Mogliby to skutkować albo jej zakazaniem, albo utratą razem z tym, co jest jej największym błogosławieństwem, które jej zawdzięczamy. A to przez doprowadzenie filozofii pod taki wpływ fizyki, spod którego średniowieczna teologia uwolniła metafizykę bez zniewalania jej sobą. Po raz pierwszy teologia zakwestionowała zobowiązania, które nawet u samego Arystotelesa nadal utrzymywały filozofię pierwszą w okowach ziemskich nauk pozytywnych. Teologia dokonała tego poprzez zwrócenie filozofii w kierunku „nieba wiary”. Metafizyka nie może zatracić siebie w poszukiwaniu nieba, jakkolwiek nie może go zna-

leźć. Niemniej jednak przez dążenie do „nieba wiary” metafizyka osiąga wolność i realizuje swoją równowagę. Jej przyszły sukces będzie polegał na zachowywaniu prawdy o własnej naturze, a to zawiera się w zachowywaniu ścisłego związku z rozumieniem wiary.

Przygoda filozofii w XVII wieku powinna być dla nas wskazówką w tej kwestii. Wbrew temu, co zostało powiedziane, зло oddziałujące na filozofię scholastyczną nie polegało na jej ignorancji wobec nowej nauki. Złem była iluzja, że wcześniejszym jej zadaniem była obrona starożytnych nauk Arystotelesa przed nową nauką. Zadaniem filozofii scholastycznej staje się umiejscowienie nowej nauki we właściwym miejscu, w świetle prawdziwych metafizycznych zasad, których znaczenie zostało zapomniane. Dzisiaj nasze zadanie jest podobne. Nie jest nim budowanie nowej metafizyki i nowej scholastycznej teologii, zawsze znajdującej się w jakimś stosunku do nauk pozytywnych w nowym, współczesnym świecie. Człowiek naszej generacji urodził się w naukowym świecie Newtona, osiągnął swoją pełną dojrzałość w świecie Einsteina, otwiera stary wiek na fizykę falową i przy odrobinie szczęścia, umrze w świecie czwartym – różnym zarówno od rzeczywistości Einsteina, jak i Newtona. Czy należy zatem mówić, że w trakcie krótkiego naszego życia powinniśmy budować trzy nowe metafizyki i trzy nowe scholastyczne teologie w celu utrzymania zgody z rozwijającymi się naukami pozytywnymi? Czy nie byłoby lepiej pozostać nienarodzonym, niż być poronionym i natychmiast wyrzuconym? Naszym zadaniem dzisiaj jest odtworzenie prawdziwego ducha średniowiecznej metafizyki, by uchwycić ponownie rzeczywiste i głębokie znaczenie jej zasad. Powiniennem jeszcze dodać, że scholastyka, przykryta przez więcej niż pięć wieków kurzu, odkrywa teraz swoje największe зло – niewiedzę o swojej własnej naturze. By przywrócić ją jej samej, powinni-

śmy posłuchać rady historii: scholastyczna filozofia musi wrócić do teologii!

Mówiąc to, nie zamierzam na koniec kwestionować różnicy między wiarą i rozumem. Nie zapomniałem też formalnej różnicy między przedmiotem teologii a przedmiotem filozofii, różnicy tak ważnej dla dialektyków. Nie mówię o filozofii generalnie, lecz o pewnym jej rodzaju, który nazywamy „scholastyką”. Z łatwością zgadzam się, bez zwracania uwagi na teologię, że możliwe jest bycie filozofem, i to niekoniecznie filozofem scholastycznym. Banalne zastrzeżenie, że filozofowanie teologa nie jest filozofowaniem, zupełnie nie uwzględnia tego, że formalna różnica przedmiotów nie jest faktycznym oddzieleniem, a jedynie ćwiczeniem mającym na celu gimnastykę umysłową. Niektórzy nawet zastanawiają się czasem, czy to prawdziwe oddzielenie nie odpowiada temu, że w pewnych umysłach mniemanie o scholastycznej teologii, nie mniejsze niż o scholastycznej filozofii, pozostaje niejasne. Jeśli sprawa jest jasna, nie powinniśmy się obawiać oczywistości, że ćwiczenie ludzkiego intelektu we współpracy z transcendentnym światłem wiary oznacza coś innego niż dążenie do filozoficznego wyciągnięcia wniosków z artykułów wiary. Filozofia, którą nazywamy scholastyczną, nie jest oddzielona co do swej istoty od innych rodzajów filozofii. Jest ona raczej oddzielona od nich dzięki najlepszej drodze filozofowania. W ten właśnie sposób encyklika *Aeterni Patris* opisała scholastyczną filozofię ze względu na doskonąły rozum: *Qui philosophiae studium cum obsequio fidei Christianae conjungunt, ii optime philosophantur*. Filozofowanie w sposób przeciwny z pewnością jest filozofowaniem, jednak filozowaniem słabszym. W każdym razie nie jest filozofowaniem posiadającym dłuższą tradycję niż scholastyczne. Są z pewnością ryby, które żyją wyłącznie w ciepłej wodzie. To, że giną w zimnej wodzie, nie sprzeciwia się temu, że są rybami. Dla ryb, ale też i dla tych, którzy upie-

rają się, by trwać przy swoim, trzeba stworzyć idealne warunki, by zachować ich istotę. Utrzymanie przy życiu w zimnej wodzie ryb z natury żyjących w cieplej nie sprawi, że przestaną być prawdziwymi rybami, spowoduje raczej, że będą rybami martwymi.

To jest dokładnie to, co stało się z metafizyką, która aby uwolnić się od teologii, uwolniła się wcześniej od fizyki aristotelesowskiej, a Kartezjusz uczynił ją poddaną swej własnej fizyce. Stąd ów paradoksalny rezultat, że w obecnym czasie tylko prawdziwi obrońcy metafizyki jako autonomicznej wiedzy okazują się być scholastycznymi teologami. Będźmy jednak ostrożni w tym spostrzeżeniu, gdyż ci sami teologowie nie podtrzymują zdania, że metafizyka jest świętą nauką. Twierdzą, że Słowo Boga wystarcza samo w sobie bez jakiegokolwiek metafizyki. Jeśli jednak zrobimy dobry użytek z metafizyki w teologii, to uzyskamy lepszą teologię i będziemy

również lepszymi metafizykami. Prawda wczorajszego dnia nie jest przyjmowana jutro, to jednak dokonało się właśnie w wieku XIII. Przez przywracanie kilku scholastycznym filozofiom właściwego ich miejsca – mianowicie rodzinie im teologii – ich historia będzie lepsza i łatwością się je zrozumie takimi, jakimi były. *Non erubesco evangelium* oznacza, że powinniśmy wiedzieć, w jaki sposób wypowiadać się w każdej dziedzinie, nawet wykraczającej poza naukowość. Osiąga się to przez powracanie do naturalnego miejsca, w którym filozofia scholastyczna może mieć nadzieję albo nawet pewność, że po raz kolejny wyda kwiaty i owoce. Tylko prorok jest zdolny do wskazania, jaki kształt będzie miała przyszłość. Tymczasem historycy mogą bezpiecznie oznajmić, dzięki jakiej scholastycznej filozofii będzie trwało prawdziwe życie w przyszłości. Prawdziwi scholastyczni filozofowie będą zawsze teologami.

Izabella Andrzejuk

Sprawozdanie z uroczystego wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza

W dniu 17 listopada 2012 roku odbyła się na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie już szósta z kolej edycja wręczenia Nagród im. prof. Mieczysława Gogacza. Uroczystość ta, jak zwykle, została połączona z konferencją, w ramach której laureaci prezentowali treść swoich nagrodzonych prac. Tym razem sympozjum uświetniła obecność władz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, w osobie dziekana Wydziału Filozoficznego KUL ks. prof. Stanisława Janeczka, który wręczył prof. Gogaczowi odznaczenie *Gratae Memoriae Signum Universitatis* tegoż Uniwersytetu.

Prof. M. Gogacz otrzymał odznaczenie za „nieoceniony wkład w rozwój naukowy środowiska filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz wieloletnią owocną współpracę między Akademią Teologii Katolickiej i Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego a Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II”¹.

Zgodnie z Regulaminem nagrody wyróżnienia są przyznawane za najlepszą pracę magisterską, która wpisuje się w badanie myśli św. Tomasza z Akwinu i promowanie filozofii tomistycznej w Polsce, a także nawiązuje do dorobku naukowego profesora Mieczysława Gogacza. Celem Nagrody jest również upowszechnianie i coraz głębsze poznawanie tomizmu. Regulamin dopuszcza także sytuację, w której zostanie ona przyznaną za całokształt dorobku naukowego.

Zgodnie z przyjętymi zasadami nagrody są przyznawane każdego roku w listopadzie (z okazji rocznicy urodzin prof. M. Gogacza), za poprzedni rok. Wyjątek stanowiła pierwsza edycja Nagrody, kiedy to w roku 2007 wyróżniono najlepsze prace z lat 2000-2006. Laureaci nagrody otrzymują piękny dyplom, zaprojektowany przez znanego rysownika Janusza Kapustę, oraz jednorazowe stypendium. Głównym sponsorem stypendiów jest Veritas Foundation, działająca w Wielkiej Brytanii. Prace zgłoszane przez promotorów do nagrody są weryfikowane i oceniane przez członków Kapituły nagrody, którzy po uprzednim zapoznaniu się z nimi, ustalają, które z prac spełniają wymagane kryteria.

W skład Kapituły nagrody wchodzą: prof. Mieczysław Gogacz (jako honorowy

¹Dyplom odznaczenia z dnia 15 listopada 2012 roku Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przyznajacy *Gratae Memoriae Signum Universitatis* prof. Mieczysławowi Gogaczowi, podpisany przez ks. prof. dra hab. Antoniego Dębińskiego, rektora KUL.

przewodniczący), prof. Artur Andrzejuk (jako przewodniczący), ks. prof. Tomasz Stępień, płk. dr Jerzy Niepsuj (jako członkowie), dr Izabella Andrzejuk (jako sekretarz).

Patronami honorowymi Nagrody są: ksiądz biskup dr Wiesław Alojzy Mering – ordynariusz włocławski, prof. dr hab. Tadeusz Klimski – prorektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w latach 2005–2012, dr Paweł Bromski – rektor Wyższej Szkoły Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz red. Wojciech Płazak – prezes Fundacji Veritas.

Laureatami pierwszej edycji Nagrody z dnia 17 listopada 2007 roku były następujące osoby:

1. Mgr Wojciech Jankowski – za pracę magisterską pt. *Antropologiczne podstawy patriotyzmu w wybranych tekstach tomistów współczesnych*, promotor: dr Paweł Milcarek (UKSW).

2. Mgr Piotr Kaznowski – za pracę magisterską pt. *Rozwój doktryny transcendentaliów w wybranych tekstach św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Paweł Milcarek (UKSW).

3. Mgr Wojciech Klimski – za pracę magisterską pt. *Chrystus jako Niebianin i Pielgrzym (Comprehensor et Viator) w chrystologii św. Tomasza z Akwinu*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

4. Mgr Bogusława Koziół – za pracę magisterską pt. *Słowo serca jako intelektualny sposób ujęcia prawdy bytu*, promotor: dr Paweł Milcarek (UKSW).

5. Mgr Bożena Listkowska – za pracę magisterską pt. *Stosunek metafizyki do epistemologii w ujęciu prof. M. Gogacza i prof. A. B. Stępnia. Studium porównawcze*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

6. Mgr Elżbieta Małgorzata Luks (z d. Fulek) – za pracę magisterską pt. *Teologiczne a filozoficzne poznanie Boga na podsta-*

wie „Summa theologiae” św. Tomasza z Akwinu, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

7. Mgr Aleksander Popończyk – za pracę magisterską pt. *Etyka pracownika najemnego w myśl Tomasz z Akwinu i Mieczysława Gogacza*, promotor: dr Paweł Milcarek (UKSW).

8. Mgr Lesya Savitska – za pracę magisterską pt. *Metafizyczne i antropologiczne podstawy w etyce M. Gogacza i K. Wojtyły. Studium porównawcze*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

9. Mgr Weronika Szczepkowska – za pracę magisterską pt. *Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

10. Mgr Monika Śliwińska (z d. Gaweł-Suwińska) – za pracę magisterską pt. *Rola rodziny w wychowaniu. Propozycja tomistyczna na podstawie ujęć F. W. Bednarskiego, J. Woronieckiego i M. Gogacza*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

11. Mgr Jan Zatorowski – za pracę magisterską pt. *Koncepcja sumienia i jego funkcji w ujęciu współczesnych tomistów polskich*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

12. Mgr Michał Zembrzuski – za pracę magisterską pt. *Pamięć jako zmysłowa władza poznawcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

Laureaci drugiej edycji Nagrody, z 15 listopada 2008 roku:

1. Mgr Anna Kozłowska – za pracę magisterską pt. *Tomaszowa koncepcja psychiki i uczuć ludzkich jako podstawa teorii i terapii nerwic represyjnych w ujęciu A. Terruwe i C. Baarsa*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

2. Mgr Maciej Karczewski – za pracę magisterską pt. *Kontekst odkrycia i sposób uzasadniania prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

3. Mgr Mariusz Krzyżanowski – za pracę magisterską pt. *Filozoficzne podstawy ateizmu według É. Gilsona*, promotor: ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW).

4. Mgr Dawid Lipski – za pracę magisterską pt. *Problematyka istnienia na tle sporu Tomasza z Sutton z Godfrydem z Fontaines*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

Laureaci trzeciej edycji Nagrody z 14 listopada 2009 roku:

1. Mgr Konrad Szocik – za pracę magisterską pt. *Nowoczesny ateizm humanistyczny a realizm tomistyczny*, promotor: prof. dr hab. Marcin Karas (UJ).

2. Ks. mgr Tomasz Mamełka – za pracę magisterską pt. *Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

3. Mgr Joanna Teresa Szpiler – za pracę magisterską pt. *Współczesne koncepcje upośledzenia umysłowego w świetle antropologii świętego Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW).

4. Mgr Anna Wrzesińska – za pracę magisterską pt. *Koncepcja radości na podstawie wybranych tekstów św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW).

5. Mgr Tomasz Mika – za pracę magisterską pt. *Identyfikacja osobowej relacji miłości właściwej wspólnocie nauczyciel – wychowawcowie: rozważania w perspektywie ujęć św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Krzysztof Wojcieszek (UKSW).

6. Mgr Iwona Solecka-Karczewska – za pracę magisterską pt. *Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu na podstawie „Summa theologiae”*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

Laureaci czwartej edycji Nagrody z 20 listopada 2010 roku:

1. Mgr Tomasz Barszcz – za pracę magisterską pt. *Ralphi McInerny'ego interpretacja św. Tomasza z Akwinu koncepcji analogii*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

2. Mgr Stanisław Fischer – za pracę magisterską pt. *Status bytowy embrionu ludzkiego. Przegląd wybranych stanowisk*, promotor: dr Krzysztof Wojcieszek (UKSW).

3. Mgr Jarosław Gałuszka – za pracę magisterską pt. *Filozoficzne aspekty wyjaśnienia dogmatu o Trójcy w „Summa theologiae” Tomasza z Akwinu*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

4. Mgr Anna Kędzierska-Rysiew – za pracę magisterską pt. *Metafizyczne podstawy etyki w ujęciu profesora Mieczysława Gogacza*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

5. Mgr Marcin Markowski – za pracę magisterską pt. *Główne teorie bytu w tomizmie współczesnym*, promotor: dr Adam Górnia (UW).

6. Mgr Szymon Nowakowski – za pracę magisterską pt. *Problematyka filozoficzna w „De motu cordis” Tomasza z Akwinu*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

7. Mgr Anna Szudra – za pracę magisterską pt. *Tomasza z Akwinu koncepcja nauczyciela i jej aktualność na podstawie traktatu „De Magistro”. Studium z antropologii filozoficznej*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

8. Mgr Justyna Wissniewska – za pracę magisterską pt. *Problem podmiotu uczucia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza wybranych tekstów*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

Laureaci piątej edycji Nagrody z 19 listopada 2011 roku:

1. Mgr Paula Belina-Prażmowska -Kryńska – za pracę magisterską pt. *Sokratejska idea niewiedzy jako źródła złego moralnego a etyka św. Tomasza z Akwinu – analiza porównawcza*, promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW).

2. Mgr Karolina Ćwik – za pracę magisterską pt. *Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW).

3. Mgr Krzysztof Gajkowski – za pracę magisterską pt. *Idea miłości w myślach św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW).

4. Mgr Dariusz Łaszyca – za pracę magisterską pt. *Encyklika „Aeterni patris” i jej filozoficzne, społeczne oraz polityczne przyczyny i skutki*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

5. Mgr Mateusz Ulejczyk – za pracę magisterską pt. *Status ontologiczny ciała uwieblionego według doktryny Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW).

6. Mgr Jacek Zakrzewski – za pracę magisterską pt. *Etyka zawodowa pracownika ochrony – stan badań*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

7. Mgr Dorota Zapisek – za pracę magisterską pt. *Problematyka woli jako intelektualnej władzy dążeniowej człowieka w tekstuach św. Tomasza z Akwinu*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

Laureaci szóstej edycji Nagrody z 17 listopada 2012 roku:

1. Mgr Agata Mazurek – za pracę magisterską pt. *Rola poznania zdroworozsądkowego w wyodrębnianiu transcendentaliów*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

2. Mgr Paulina Sulenta – za pracę magisterską pt. *Problem istnienia idei jednostkowych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza III kwestii „De veritate” – „De ideis”*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL).

3. Mgr Marcin Trepczyński – za pracę magisterską pt. *Nauka według św. Tomasza*, promotor: dr Adam Górnjak (UW).

4. Mgr Stefan Kokosza – za pracę magisterską pt. *Zawartość problemowa traktatu „De unione verbi incarnati” Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Adam Górnjak (UW).

5. Mgr Paweł Łukasik – za pracę magisterską pt. *Prawda objawiona jako prawda życia w tomistycznej koncepcji wiary*, promotor: prof. dr hab. Marcin Karas (UJ).

8. Mgr Sławomir Kozerski – za pracę magisterską pt. *Stosunek cnót do uczucia w filozofii św. Tomasza z Akwinu na przykładzie cnaty męstwa*, promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk (UKSW).

Prowadzącym sympozjum w ramach szóstej edycji Nagród im. prof. Mieczysława Gogacza, był dr Michał Zembrzuski (dołączył do składu Kapituły). Przywitał on wszystkich obecnych Gości (ks. prof. Stanisława Janeczka, dziekana Wydziału Filozoficznego KUL oraz prodziekana – o. dr hab. Marcina Tkaczyka OFM), członków Kapituły, władz uczelni, a także laureatów Nagrody i pozostałych uczestników.

Po uroczystym wręczeniu wyróżnienia prof. Gogaczowi, członkowie Kapituły, tj. A. Andrzejuk, T. Stępień i J. Niepsuj, wręczy-

li tegoroczne dyplomy laureatom oraz dyplomy honorowe pani mgr Urszuli Maliszewskiej oraz bryg. dr. Dawidowi Pełce za wspieranie Nagrody.

Następnie ks. prof. Stanisław Janeczek wygłosił referat pt. *Rodowód współczesnych reform szkolnictwa wyższego*, w którym skupił się na obecnej sytuacji instytucjonalnego życia akademickiego. Ks. prof. Janeczek zwrócił w swoim wystąpieniu uwagę na zagrożenia, jakie niosą ze sobą dla nauki i szkolnictwa wyższego planowane ich reformy. Zdaniem prelegenta zmiany w szkolnictwie wyższym prowadzą do urynkowienia nauki oraz uczelni wyższych tak, by służyły one ekonomii i polityce. Taka pozycja osłabi szkolnictwo wyższe i spowoduje, że zmieniona w ten sposób idea uniwersytetu nie będzie w stanie bronić przed redukcjonistyczną i wypaczoną wizją człowieka.

Wystąpienie ks. prof. Janeczka rozpoczęło merytoryczną część sympozjum. Jako pierwsza wystąpiła laureatka ubiegłoroczną, która mogła odebrać nagrodę dopiero w 2012 roku, mgr Paula Belina-Prażmowska-Kryńska. W swojej prezentacji, zatytułowanej *Sokratejska idea niewiedzy jako źródła zła moralnego a etyka św. Tomasza z Akwinu*, porównała etyczne poglądy Sokratesa i Tomasza z Akwinu. Prelegentka zwróciła uwagę na źródła podobieństw i różnic w poglądach obu prezentowanych filozofów. Według mgr Prażmowskiej-Kryńskiej różnice wynikają z odmiennego sposobu prowadzenia wykładu przez Sokratesa i Akwinatę oraz ze stosowanych przez nich innych antropologii. Z kolei podobieństwa – zdaniem prelegentki – wynikają z tego, że obaj filozofowie przyjmują pragnienie dobra jako podstawowe pragnienie człowieka oraz że rozum według nich spełnia w moralnym postępowaniu ludzkim rolę nadzędną.

Kolejną występującą laureatką była mgr Agata Mazurek. Zaprezentowała ona treść nagrodzonej rozprawy pt. *Rola poznania zdroworozsądkowego w wyodrębnianiu transcendentaliów*.

Prelegentka przedstawiła uszeregowane w porządku historycznym różne koncepcje poznania zdroworozsądkowego – począwszy od jońskich filozofów przyrody, a skończywszy na ujęciach dwudziestowiecznego historyka filozofii É. Gilsona. Wystąpienie to miało służyć ukazaniu rozwoju problematyki poznania zdroworozsądkowego, gdzie chronologicznie kolejne poglądy na ten temat można widzieć jako wnioskujące coś do niej nowego. Mgr Mazurek odróżniła również poznanie zdroworozsądkowe od poznania naiwnego, zauważając, iż to pierwsze stanowi fundament filozofii.

Następnie mgr Paulina Sulenta zaprezentowała główne treści swojej pracy magisterskiej, zatytułowanej *Problem istnienia idei jednostkowych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza III kwestii „De veritate” – „De ideis”*. Prelegentka po starannym przeanalizowaniu poglądów Akwinaty zauważyła w wybranych tekstuach, iż jego zdaniem w intelekcie Boga istnieją idee tego, co jednostkowe. Takie poglądy pozwalają na uzasadnienie, że po pierwsze, wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje, jest racjonalne i poznawalne, po drugie – iż rzeczy są nieskończoność zindywidualizowane i jako takie realizują niepowtarzalny zamysł i cel Boży. Mgr Sulenta zaznaczyła również, że przeprowadzone przez nią analizy dowiodły, iż tylko odwołując się do Boga jako Absolutu i obecnych w Jego intelekcie idei jednostkowych, można wyjaśnić istnienie bytów („że są”) oraz ich istotę („czym są”).

Kolejnym prelegentem był mgr Marcin Trepczyński. Jego wystąpienie, zatytułowane *Nauka według św. Tomasza*, poświęcone było przedstawieniu, czym jest nauka jako *scientia*, oraz podziałowi nauk w ujęciu Akwinaty. Mgr Trepczyński zwrócił też uwagę, że św. Tomasz często, podejmując problematykę koncepcji nauki, czyni to nie z perspektywy metafizycznej, lecz logicznej. Prelegent wyraził przekonanie, iż warto wracać do

Tomaszowej koncepcji nauki, gdyż może to służyć lepszemu zrozumieniu zarówno poglądów samego Akwinaty, jak i współczesnych koncepcji na ten temat.

Jako kolejny mówca wystąpił mgr Stefan Kokosza. W swoim referacie, zatytułowanym *Zawartość problemowa traktatu „De unione verbi incarnati” Tomasza z Akwinu*, zaprezentował najważniejsze tezy nagrodzonej pracy magisterskiej. Prelegent przedstawił tło sporu trynitarnego, jak również zaprezentował w skrócie treść Tomaszowego traktatu. Następnie skupił się na najważniejszych problemach filozoficznych, zawartych w dziele św. Tomasza, którymi było rozumienie osoby, natury, istoty oraz istnienia (*esse*). Prelegent również zwrócił uwagę na konsekwencje rozumienia tych terminów dla filozofii w ogóle.

Ostatnim z prelegentów był mgr Sławomir Kozerski, który przedstawił referat pt. *Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu na przykładzie cnoty męstwa*. Mgr Kozerski scharakteryzował, czym są według Tomasza sprawności oraz cnoty, a następnie wskazał na poszczególne uczucia, które – w ujęciu Tomasza – aby mogły prawidłowo funkcjonować, powinny podlegać cnotom. Prelegent zwrócił szczególnie uwagę na dwie spośród cnot kardynalnych – umiarkowanie i męstwo, które mają właśnie wprowadzać rozumny porządek w dziedzinę pożądania ludzkiego, po czym skupił swoją uwagę na cnotie męstwa. Mgr Kozerski za-

znaczył, że dla Akwinaty właściwą i naturalną dla człowieka sytuacją jest podporządkowanie uczuć rozumowi, co stoi w sprzeczności ze współczesnymi tendencjami do traktowania uczuć jako głównego źródła postępowania człowieka i motywacji tego postępowania. Kończąc swoje wystąpienie, prelegent zaznaczył, iż niezbędne dla realizacji człowieczeństwa wydaje się łączenie uczuć ze sprawnością tak, by te pierwsze podlegały tym drugim.

Po wszystkich referatach odbyła się interesująca dyskusja.

Następnie prof. A. Andrzejuk podsumował sympozjum oraz zaprezentował najnowszą publikację profesora Mieczysława Gogacza – *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu* wydaną jako tom 10 serii wydawniczej pt. *Opera philosophorum medii aevi*.

Po sympozjum odbyło się tradycyjne spotkanie uczestników uroczystości z prof. Mieczysławem Gogaczem przy kawie, herbatce i słodyczach.

Obszerne sprawozdania ze wszystkich uroczystości wręczenia Nagród im. prof. M. Gogacza (wraz z serwisem fotograficznym) oraz szeroka prezentacja nagrodzonych osób i ich prac (wraz z samymi tymi pracami) dostępne są na stronie internetowej katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW (www.katedra.uksw.edu.pl w zakładce „Nagroda im. prof. Mieczysława Gogacza”).

Magdalena Płotka, Michał Zembrzuski

Sprawozdanie z Konferencji Naukowej: „Jak uprawiać i pisać historię filozofii; jak jej nauczać?”

W dniach 27-28 września 2012 roku, w Akademii Jana Długosza w Częstochowie odbyła się konferencja naukowa pt. „Jak uprawiać i pisać historię filozofii; jak jej nauczać?”.

Zgromadziła ona pracowników naukowych wielu ośrodków akademickich (Akademia Jana Długosza, Instytut Historii Nauki PAN, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Zielonogórski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski wraz z Wydziałem Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Uniwersytet Gdańskiego, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, Akademia Wychowania Fizycznego w Katowicach, Wyższa Szkoła Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) oraz nauczycieli filozofii i zainteresowanych problematyką historii filozofii i historii nauki.

W sposób wyraźny zaznaczona była obecność historyków filozofii z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW – przede wszystkim z Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, ale również Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej.

Organizatorzy postawili przed uczestnikami pięć zadań: 1) ukazanie związku historii filozofii i filozofii z metafilozoficznego punktu widzenia; 2) wskazanie powiązań międ-

dzyst badaniami historyczno-filozoficznymi a badaniami nad historią kultury czy historią idei; 3) prześledzenie zmian, jakie nastąpiły w metodologicznym sposobie uprawiania historii filozofii; 4) wskazanie kulturowych i edukacyjnych funkcji spełnianych przez publikacje o charakterze „historii filozofii”; 5) ustalenie funkcji oraz znaczenia ujęć wypracowanych w historii filozofii. Zadania te zostały zrealizowane zgodnie z założeniami

organizatorów w czterech odrębnych panelach: metateoretycznym, merytorycznym (metodologicznym), historiograficznym oraz metodyczno-dydaktycznym.

Konferencję otworzyły dwa wprowadzające referaty – dra hab. prof. PAN Wiesława Wójcika oraz dra hab. prof. UKSW Artura Andrzejuka. Pierwszy z prelegentów zaprezentował referat *O relacji między historią filozofii a historią nauki*, w którym podkreślał punkty wspólne i podobieństwa w prezentowaniu historii nauki i historii filozofii. Przytoczył interesujący przykład historycznej szkoły pitagorejskiej, która jednocześnie może być przedmiotem badań zarówno historyka filozofii, jak i historyka nauki (matematyki). Ponadto prelegent zwrócił uwagę na następujące tematy: problematykę przełomów w nauce i filozofii, antynomie w nich występujące, zagadnienie rozwoju i postępu obydwu dziedzin, wykorzystywanie nowych narzędzi oraz błędy pojawiające się w nich (które historycy mogą zaakcentować), a także na problematykę stosunku zarówno nauki, jak i filozofii do rzeczywistości.

Następnie prof. Artur Andrzejuk przedstawił referat pt. *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*. Koncepcja ta, jak zauważył prelegent, określana jest też mianem „filozoficznej” koncepcji historii filozofii, gdyż polega na badaniu problematyki filozoficznej w dziejach filozofii. Tak rozumiana historia filozofii należy do dyscyplin filozoficznych, a nie np. historycznych. Taka kwalifikacja sprawia, że podkreśla się w tym ujęciu specyficznie filozoficzne kompetencje historyka filozofii, uzupełnione dodatkowo o specyficzny warsztat historyczny. Prof. Andrzejuk zaprezentował sugerowane przez É. Gilsona dwa etapy badań w historii filozofii, dodając, że gilsonowska *history of philosophy itself* to przede wszystkim historia metafizyki. Zdaniem prelegenta w polskiej literaturze dotyczącej metodologii historii filozofii da się wyróżnić cztery drogi dochodzenia do gilsonowskiej koncepcji hi-

storii filozofii. Ich autorami są kolejno: Stefan Świeżawski, Mieczysław Gogacz, Stanisław Janeczek i sam prelegent. Zdaniem A. Andrzejuka pierwszy z wymienionych autorów, analizując różne koncepcje historii filozofii, doszedł do przekonania, że koncepcja historii filozofii zależy od koncepcji filozofii i w związku z tym dla Gilsona trzonem filozofii jest metafizyka, wobec czego historia filozofii będzie badać przede wszystkim dzieje teorii bytu. Z kolei M. Gogacz stwierdził, że historia filozofii bada przede wszystkim faktyczne konsekwencje twierdzeń filozoficznych, czyli to, co wynika z przyjętych założeń, a koncepcja Gilsona doskonale do takiego ujęcia pasuje. Zdaniem trzeciego z wymienionych autorów, S. Janeczka, historia filozofii to dyscyplina metafilozoficzna przedstawiająca w sposób uporządkowany dzieje filozofii. Dodał on, że historia filozofii przyjmuje formę uzależnioną od założonej koncepcji rozumienia historii i filozofii. Prof. Andrzejuk przedstawił własną wersję dochodzenia do gilsonowskiego sposobu uprawiania historii filozofii poprzez zwrócenie uwagi na „koncepcję” historyka filozofii (konkretnie na jego kompetencje badawcze). Jako owocny badawczo przykład zastosowania gilsonowskiej koncepcji historii filozofii prelegent wskazał na problematykę relacji osobowych. Powiedział, że od Sokratesa aż po współczesne ujęcia tomistyczne przebiega swoista linia rozwoju tej problematyki, w której można dostrzec pogłębianie się rozoważań i wz bogacanie ich aspektów bardziej niż niekończące się spory szkół filozoficznych i wzajemne kwestionowanie się poszczególnych filozofów. Interesujące jest w tym wszystkim – zdaniem A. Andrzejuka – obserwowanie różnic w poszczególnych ujęciach, stanowiących nieuchronne konsekwencje wyznaczone przez wcześniejsze rozstrzygnięcia metafizyczne. Gdy się je uwzględni, wtedy jest szansa, że pojawi się jedna, wspólna wielu filozofom, *history of*

philosophy itself, którą można nazwać teorią relacji osobowych.

Pierwszym prelegentem po referatach wprowadzających był dr hab. Marek Rembierz (UŚ). W swoim wystąpieniu zatytułowanym *Przedmiot, metody i funkcje historii filozofii jako problem metafilozoficzny* skupił uwagę słuchaczy na wypowiedzi W. Tatarkiewicza pochodzącej ze znanego podręcznika pt. *Historia filozofii*, a dotyczącej filozofii Heraklita: „od fałsu do fałsu prowadzi droga filozofii”. M. Rembierz wskazał, że refleksja towarzysząca uprawianiu historii filozofii jako zagadnienia metafilozoficznego nieuchronnie doprowadza do wniosku, że celem uprawiania historii filozofii jest dochodzenie do prawdy. Wyrażając swój sprzeciw wobec subiektywistyczno-indywidualistycznej postawy historyka filozofii, polegającej na doszukiwaniu się w dziejach filozofii elementów, problemów czy koncepcji bliskich i znanych, prof. Rembierz uznał, że studiowanie historii filozofii powinno być przede wszystkim wejściem w kontakt z czymś radykalnie różnym.

Kolejnym prelegentem był dr Henryk Popowski (AJD), który w referacie zatytułowanym *Metafilozofia a historiografia filozofii* zakcentował zagadnienie interwencji historyka filozofii w przedmiot swoich badań.

Z kolei występujący z wykładem *Tomistyczne ujęcie metodologii historii filozofii* dr Andrzej Nowik (UKSW) zwrócił uwagę na bliskość proponowanego przez É. Gilsona etapowego badania w historii filozofii ze stosowanym przez Tomasza z Akwinu (również przez tradycję aristotelesowską) badaniem dziejów filozofii. Akwinata, jak dowodził prelegent, badał teksty, ustalając ich autorstwo, poszukiwał właściwego ich rozumienia, wreszcie przez swoje *quaestio* poszukiwał odpowiedzi na właściwie postawiony problem filozoficzny. Prelegent zwrócił również uwagę na ważny problem w historii filozofii, jakim jest problem generalizacji. Za Gilsonem stwierdził on, że generalizacja w obrębie historii fi-

lozofii przebiega zgodnie z naturą ludzkiego poznania intelektualnego, które polega na przechodzeniu od skutków do przyczyn i w ten sposób ujmowana jest istota rzeczy. Dr A. Nowik zauważał, że dystansuje to współczesne spory o rolę indukcji i dedukcji w badaniu naukowym. Pomimo przywiązywania dużej wagi do krytycznego badania tekstu i ustalania tego, co w historii filozofii pełni rolę faktu, Gilson – zdaniem prelegenta – stawał przed historią filozofii na tyle ambitne cele (łącznie z pomocą przy rozstrzyganiu zagadnień ściśle filozoficznych), że generalizacje stają się nieodzowne.

Natomiast w ramach omawiania merytoryczno-metodologicznych zagadnień w historii filozofii wystąpiła dr Magdalena Płotka (UKSW). Prelegentka przedstawiła referat zatytułowany *Metody badań w historii filozofii: między średniowieczem a współczesnością*. Na początku referatu zwróciła uwagę, że w najnowszej literaturze poświęconej historii średniowiecznej logiki można zaobserwować pewną „metodę” badawczą, polegającą na zestawianiu średniowiecznych dociekań z zakresem logiki, filozofii języka czy semantyki (konsepcja „trójkąta semantycznego”, teoria konsekwencji, sylogistyka itd.) obok współczesnych teorii logiczno-semantycznych (Frege, Russell, Quine itd.). Prelegentka stwierdziła, że takie zestawienie obok siebie zagadnień historycznych i współczesnych w badaniach nad mediewistyką filozoficzną skłania do refleksji nad metodologią samych badań. Z jednej strony można postawić pytanie, w jakiej mierze taki „zabieg” jest metodologicznie uprawniony, z drugiej zaś nasuwa się pytanie o miejsce takiej metodologii badań nad historią filozofii średniowiecznej wśród innych metod. Dr M. Płotka zauważała, że wraz z formułowaniem przez dziewiętnastowiecznych historiografów i mediewistów postulatu pluralizmu metodologicznego w badaniach nad historią filozofii średniowiecznej (który to postulat jest, jak się wydaje, efektem

pogłębiania się i poszerzania problematyki czysto filozoficznej), swoista „metoda” uprawiania historii logiki wydaje się realizacją tego postulatu, gdyż znacznie wychodzi ona poza ramy tradycyjnie przyjętych metod badawczych (według podziału Johanna Gustava Droysena są to heurystyka, krytyka, interpretacja i wykład). Dr M. Płotka, posługując się przykładem czternastowiecznej logiki, wskazała na błędy związane z przekądalnością zagadnień na inny język niż źródłowy. Wymienione błędy są następujące: zestawianie prekursorów i tych, którzy błądzą w stosunku do wypracowanych wyników; niezmienność i związany z nią błąd projekcjonizmu czy nawet patronalizacji; błąd referencji; błąd dostępności.

Następnie wystąpiła dr Izabella Andrzejuk (WSKPiSM), rozwijając temat *Wysławianie, interpretacja i wykład historii filozofii*. Prelegentka podzieliła swoją prezentację na cztery kolejne elementy związane z pracą historyka filozofii: zrozumienie – wyjaśnienie – interpretacja – wykład, a następnie odwoałała się do szczegółowych sugestii prof. M. Gogacza, dotyczących interpretacji tekstów filozoficznych. Dr I. Andrzejuk stwierdziła, że do elementów składowych warsztatu historyka filozofii należy wyjaśnienie oraz interpretacja tekstu, które są przedmiotem jego zainteresowania. Zgodnie z etapami badania faktów historycznych należy zwrócić uwagę, iż badacz rozumiejący już tekst najpierw musi go wyjaśnić, a następnie zinterpretować. Zatem jeszcze przed wyjaśnieniem musi pojawić się zrozumienie tego, co będzie wyjaśniane. Następnie prelegentka dobrze zaakcentowała zdanie, że im wnikliwiej rozumiemy tekst, tym trafniejsze stażą się nasze wyjaśnienia oraz interpretacja. Dopiero po wyjaśnieniu może nastąpić pewna interpretacja, a po niej wykład – jako uwieńczenie wszystkich etapów badania. Ta kolejność jest bardziej skutkiem następstwa logicznego aniżeli czasowego, a ten „teo-

retyczny model” nie zawsze musi pokrywać się z praktyką. W praktyce bowiem zdarza się, że wymienione etapy na siebie zachodzą i się powtarzają. Dr I. Andrzejuk w swoim referacie mocno podkreślała, że warunkiem właściwego rozumienia i wyjaśniania na terenie historii filozofii jest bezpośredni kontakt uczonego z tekstem oryginalnym, pełnym i podanym w prawidłowej wersji.

Z kolei dr Tomasz Mróz (UZ) swój referat zatytułowany *Biografistyka filozoficzna jako dziedzina historii filozofii i narzędzie jej popularyzacji* rozpoczął od prowokującej uwagi o tym, że w dużej mierze szkoła lwowsko-warszawska zaważyła na fatalnej ocenie, jaką posiada obecnie historia filozofii. W swoim referacie prelegent skupił uwagę na poglądach Władysława Witwickiego, podkreślając i uzasadniając szczegółowymi elementami jego biografii to, że w swoim warsztacie historyczno-filozoficznym nie mieścił się on w kategoriach analityczno-logicznych.

Z kolejnymi referatami w ramach merytorycznych rozstrzygnięć wystąpili: dr Marek Perek (AJD) – *Problemy rekonstrukcyjne dynamiki zintegrowanych systemów wiedzy naukowej*; dr Sebastian Gałecki (UPJPII) – *Historia filozofii czy historia idei: jak studiować i jak uczyć?*; dr Wiesława Sajdek (WZNiS KUL w Stalowej Woli) – *Historia filozofii jako narzędzie obrony przed indoktrynacją*.

Referat dr W. Sajdek był ostatnim z referatów w pierwszym dniu konferencji.

Kolejny dzień obrad był poświęcony referatom, w których akcent położony został na historiograficzny aspekt historii filozofii (najwięcej uwagi poświęcono filozofii starożytnej). Jako pierwsza wystąpiła dr Maria Marcinkowska-Rosół (UAM), przedstawiając temat *Narodziny historii filozofii i Arystoteles*. Posługując się typologią funkcji historii filozofii w stosunku do filozofii systematycznej H. Krämera, prelegentka wskazała na jej związek z historiografią Arystotelesa.

Jako kolejny wystąpił dr Michał Zembrzuski (UKSW). W swoim referacie zatytułowanym *Miedzy faktycznością a ogólnością – obszar działania historyka filozofii na przykładzie interpretacji „De intellectu” Aleksandra z Afrodyzji* negatywnie odniósł się on do faktograficznego rozumienia historii filozofii. Dr Zembrzuski wskazał najpierw na potrójne rozumienie faktu w historii filozofii: 1) jako wypowiedzenia w danym czasie i miejscu pewnych twierdzeń filozoficznych; 2) jako wewnętrzpsychicznej sfery przeżyć filozofującego człowieka; 3) jako problemów lub tez filozoficznych powstających w tym oto *hic et nunc*, a utrwalonych w konkretnym tekście. Prelegent zastrzegł, że punkt trzeci, wyrażający właściwie ujętą historię filozofii, odbiegającą od podejścia ściśle faktograficznego i jest związany z przejściem od faktów do ich wyboru, powiązania oraz oceny, co najkrócej można nazwać, przejściem do ich rozumienia. Następnie dr Zembrzuski postawił pytanie, czy nie oddalamy się w ten sposób w kierunku samej filozofii. Przechodzimy bowiem w sferę ogólności, którą raczej niewiele będą interesowały szczegóły. Filozofia będzie traktowała fakty i historię filozofii jako egzemplifikację swoich ogólnych rozwiązań, a nie jako coś wyjściowego, źródłowego. Wskazując, że kompetencje historyka filozofii funkcjonują między tym, co szczegółowe, a tym, co ogólnne, prelegent uznał, że impas może zostać rozwiązany przy założeniu, że historia filozofii, badając fakty, bada je już jako problemy filozoficzne, wskazując na ich źródła i konsekwencje. Śledzenie konsekwencji wynikających z założeń na tym poziomie badań w historii filozofii również wiąże się z badaniem faktów – historia filozofii bada faktyczne konsekwencje twierdzeń filozoficznych w obrębie określonego problemu filozoficznego. Dobrym przykładem badania relacji między faktycznością a ogólnością zdaniem M. Zembrzuskiego może być ustalanie autorstwa dziełka *De intellectu* przypisywanego

Aleksandrowi z Afrodyzji. Choć tradycja filozoficzna utrwała, a nawet uzasadniła autorstwo tego tekstu, to jednak współczesne badania (F. M. Schroeder, R. B. Todd) w pewnym sensie podważają te ustalenia. Całą tradycję miałoby wykluczyć jedno zdanie pochodzące ze zbioru *Mantissa*: „odnośnie do intelektu pochodzącego z zewnątrz słyszałem od Arystotelesa te rzeczy, które zachowałem”.

Przykładem historiografii starożytnej połużył się kolejny referujący – dr Stanisław Ciupka (ATH) – omawiając temat *Uprawianie filozofii według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego – odniesienie do czasów współczesnych*.

Z kolei ks. dr Adam Filipowicz (UKSW) przedstawił temat *Przedmiot formalny i materiałny historii filozofii w kontekście traktatu „Peri archon” Orygenesza*. Jak zauważyl prelegent, odróżniając te dwa elementy w pracy historyka filozofii, można uzyskać i utrzymać metodologiczną autonomię historii filozofii. Dr Filipowicz zauważyl, że każda dziedzina naukowa obok metody ma przede wszystkim swój własny przedmiot formalny i przedmiot materialny badań. Najogólniej mówiąc, przedmiot materialny obejmuje to, co jest do zbadania, natomiast przedmiot formalny to aspekt, pod jakim kątem jest badane to, co jest do zbadania. W średniowieczu, jak słusznie zauważa J. Czerkawski i S. Janeczek, rozumienie historii filozofii pozostawało w ścisłym związku z kształtującymi się metodami uprawiania filozofii i powstawaniem odpowiadających im form literackich dzieł filozoficznych i teologicznych. Prelegent w swoim wystąpieniu wyraźnie zaakcentował starożytne i średniowieczne sposoby badania tekstu, który ostatecznie stanowi materiałny przedmiot historii filozofii. Jednocześnie wymienił najważniejsze postacie historii filozofii, które dokonywały „przeszczepu” jednej tradycji filozoficznej do drugiej poprzez przekazywanie tekstów filozoficznych innych autorów wraz z odpowiednim komentarzem i przygo-

towaniem czytelnika na to, jak należało je rozumieć.

Kolejne referaty dotyczyły zagadnień metodyczno-dydaktycznych, a podjęły je następujące osoby: dr Adam Olech (AJD) – *W sprawie niezrealizowanego, a wartego realizacji, planu nowej edycji „Zagadnienia i kierunków filozofii” Ajdukiewicza*; dr Tomasz Knapik (AWF w Katowicach) – *Wiktor Wąsik jako filozof i nauczyciel filozofii*; dr Anna Marek-Bieniasz (AJD) – *Historia jednej z dyscyplin filozoficznych. Etyka środowiskowa – jak ją wyjaśnić i opisać?*; mgr Michał Płociennik (AJD oraz UPJPII) – *Na-u-cza(y)ę historii filozofii – ale jakiej?*; mgr Eulalia Smuga-Fries (KUL) – *Dlaczego filozofia nudzi studentów? Wykorzystanie elementów filozofii eksperymentalnej w nauczaniu*; mgr Krystyna Bembens-

nek (UG) – *Uczenie się historii filozofii w kontekście dialektyki pytania i odpowiedzi*; dr Maciej Woźniczka (AJD) – *Czy historia filozofii jest sumieniem filozofii? Konteksty dydaktyczne*.

Ostatni z prelegentów, dr M. Woźniczka, występując zarazem w charakterze organizatora konferencji, podziękował za wszystkie referaty i podsumował obrady.

Burzliwe dyskusje po referatach, a także w kluarach, stawiane pytania i udzielane odpowiedzi z pewnością świadczyły o pełnym zaangażowaniu się w dziedzinę historii filozofii osób biorących udział w konferencji. Szkoda tylko, że historyków filozofii nie słuchali ci, którzy szczycą się tym, że historykami filozofii nie są.

Recenzja

Mirosław Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o zлу moralnym i wadach głównych*, Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK, ss. 627.

Książki mające charakter uaktualnienia czy uwspółcześnienia czyjejś myśli spełniają różne funkcje i mogą przyjąć różne formy. Niektóre stanowią zachętę do lektury tekstów klasycznych, niektóre wyrażają apologetyczny zamiar ich autorów demonstrujących wyższość tego, co już dawno minęło, nad tym, co jest teraz. Inne odrzucają kanoniczny, utarty i w ich mniemaniu wyczerpany sposób rozumienia, postulując lepszy, współczesny, wręcz nowatorski. Jeszcze inną propozycją jest aktualizowanie przez dawanie remedium dla upadającej i nie radzącej sobie z sobą współczesnej kultury.

Czasem uaktualnienie może przyjąć postać wypowiedzenia tego, co pragnie być aktualizowane językiem współczesnego człowieka – językiem współczesnej filozofii (jest to sposób najbardziej chyba dyskusyjny), który miałby być bardziej czytelny i zrozumiały, i miałby sprawić sięganie do autorów i tematów zdezaktualizowanych. Jeszcze inną formą jest chęć odczytania nieprzemijających tematów filozoficznych, które pojawiły się u autora aktualizowanego, ale odczytania we właściwym, choć niezauważanym dotąd kontekście. Ostatnią możliwością (choć to wyli-

czenie nie jest ostateczne i kompletne), którą można wymienić w tej enumeracji, są podręcznikowe kompendia (ang. *companion*) spełniające wszystkie wymienione funkcje razem a aktualność traktujące jako pełniejsze, głębsze i systematyczne przemyślenie danego tematu. Ten ostatni model, ale i wcześniej wymienione, spełnia obszerna monografia aktualizująca Tomaszową naukę o zlu autorstwa ks. prof. Mirosława Mroza. Nie jest to zresztą pierwsza tego rodzaju publikacja tegoż Autora, ponieważ wcześniej aktualizacji poddany został temat cnót (*Człowiek*

w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej, Toruń 2001).

Publikacja dotycząca zagadnienia zła prezentuje problematykę w dwóch częściach: „Człowiek a zło moralne” oraz „Wady główne jako przyczyna zła moralnego w człowieku”. W pierwszej znajduje się próba odpowiedzi na pytanie o funkcjonowanie zła w człowieku, jak zmniejsza się dobroć ludzka, w jaki sposób człowiek wchodzi w stan nieprawości. Kwestia ta zostaje w pełni zaprezentowana zarówno w aspekcie naturalnym, jak i teologicznym. Od opisu natury zła, przez wskazanie jego przyczyn i kontekstu (negacja celowości) Autor przechodzi do wyjaśnienia zła w związku z zerwaniem przez człowieka relacji z Bogiem. Tomasz z Akwinu staje się w tym kontekście autorytetem dającym wskazówkę również dla rozwiązymania impasu związanego ze złem – *mysterium iniquitatis* wiąże z *mysterium incarnationis*, problem nieprawości – z przebaczeniem. Tomaszowa koncepcja zła jest całościowa, tj. nie izoluje zagadnienia zła od innych zagadnień *strictie* teologicznych jak chociażby: stosowności i skutków Wcilenia (*S. th.*, III, q. 1, a. 1-6), łaski płynącej z cierpienia Chrystusa (*S. th.*, III, q. 47 i q. 48), kuszenia Chrystusa ukazującego zwycięstwo nad szatanem (*S. th.*, III, q. 41, a. 1-4), usprawiedliwienia za grzechy (*S. th.*, I-II, q. 113, a. 1-10), pokuty i skruchy jako sposobów dokonywania się przemiany serca grzesznika (*S. th.*, III, q. 85, a. 1-6; q. 90, a. 2), ale także zagadnienia skutków płynących z sakramentów oraz odpustów. Te wszystkie problemy zostały przez M. Mroza dobrze podkreślone.

W drugiej części książki w sposób syntetyczny zostaje zaprezentowana nauka Akwinaty o grzechach głównych, które są przyczyną zła moralnego w człowieku. Problematyka ta zostaje zaprezentowana najpierw przez klasyfikację wad głównych, którą przekazał Tomasz z Akwinu, przez prezentację po-

szczególnych wad głównych wraz z ich przyczynami i skutkami („córkami”), przez powiązanie wad głównych z innymi wadami bądź z cnotami, których są one zaprzeczeniem. Szczegółową charakterystykę wad Autor rozpoczyna od pusty (superbia), po której omawia próżność (inanis gloria), następnie zazdrość (invidia), lenistwo (acedia), gniew (ira), chciwość (avaritia), łakomstwo (gula) i nieczystość (luxuria). Autor recenzowanej publikacji nie skupia jednak uwagi na samych podziałach i klasyfikacjach, gdyż Tomaszowa koncepcja daleka jest od kazuistycznego moralizatorstwa. Autor akcentuje antropologiczny oraz teologiczny kontekst, a także odniesienia do cnót kardynalnych i teologicznych, które człowiek traci przez grzech.

Pierwszą część książki autor rozpoczyna od analizy natury zła, a posługując się Tomaszową, łacińską terminologią, tworzy niezwykle interesującą, ale i swoistą „femonięlogię zła”. Zło „jawi się” przede wszystkim jako to, co „niweczy” dobro (*corruptio boni*). W dalszej kolejności zło jest czynnikiem pozbawiającym jakiekolwiek formy dobra (*carentia formae*), a nawet wywołującym nieobecność czy „postradanie” elementu należnego, przysługującego z natury. Dalej „rozdzielenie” (*separatio*) stanowi ślad obecności zła w strukturze człowieka, a widoczne jest to na przykładzie śmierci stanowiącej kres ludzkiego życia na ziemi. Rozdzielenie duszy i ciała będzie największym złem, jak i złem najbardziej niezrozumiałym, gdyż dusza „opuszczająca” ciało działa wbrew naturze, ale również niejako zgodnie ze swoją naturą. „Nieobecność” (*remotio*) oraz „utrata” (*privatio*) stają się również sposobem opisu zła, które demobilizuje, pozbawia właściwego ruchu i pędu (*re-motus*) oraz wyraża zatrzymanie sekwencji następujących po sobie. Natura zła wyraża się także w „uszczuplaniu” (*diminutio*) oraz obniżaniu (*remissio*) jakości działania, które przez Akwinatę zostaje opisane w kategoriach metafizyki aktu i możliwości

(czy też jak woli Autor – urzeczywistnienia i możliwości).

Rozdział pierwszy, poza tym niezwykle ciekawym punktem początkowym, kończy się propozycją rozważenia zła z perspektywy codzienności („prakseologia moralna”). Codzienność w stosunku do zła z jednej strony wymusza cierpliwość (*patientia*) wobec krzywdy ze strony innych (jest to zło, które poniekąd spotyka i nas), a z drugiej objawia się w ciekawości, swoistej fascynacji złem (*curiositas*). Cierpliwość Boga względem zła staje się wzorcem do naśladowania przez człowieka i jest jednocześnie oczekiwaniem oraz spodziewaniem się dobra od Niego. Cierpliwość ludzka, wyrażająca opanowanie i równowagę ducha, zostaje uzupełniona w rozważaniach, a także w życiu, przez łaskę otrzymywianą przez człowieka oczekującego na Boga. Ciekawość jest niejako „drugą stroną medalu” codziennego stykania się z problemem zła. Ciekawość nie tylko ze względu na przedmiot, ale również na nią samą (zła ciekawość), wiążę się ze złem. Jednakże ciekawość zła, jak i „zła ciekawość” posiadają wspólne źródło – jest nim zagubienie wewnętrznego dobra, polegającego na poznawaniu dobra. Zarówno dla Autora, jak i Tomasza z Akwinu dobro staje się fundamentem rozważań w zmaganiu się ze złem w codzienności.

Jednym z atutów pracy i pewnym *novum* (jednym z wielu) jest powiązanie struktury decyzji opisanej przez Akwinatę (S.th., I-II, q. 8-17) z nakierowaniem na dobro niegodziane. Przywołane za autorem *Summa theologiae* (I-II, q. 153) „córki rozpusty” (wady pomocnicze rozpusty Tomasz podaje za Grzegorzem Wielkim) wyjaśniają i wskazują przyczyny tego, że człowiek wybiera зло. I tak kolejno: zaślepienie umysłowe wpływa najpierw na pomysł o przedmiocie, a później na etapie zamierzenia na zamysł; na upodobanie w dobru negatywnie wpływa miłość własna; na zamiar osiągnięcia wpływa niechęć do Boga; na namysł, jako rozważenie środków do celu,

wpływającym czynnikiem negatywnym jest pośpiech lub bezmyślność; do przyzwolenia skłania przywiązanie do doczesnego życia; na rozmysł negatywnie oddziałuje bezmyślność (*inconsideratio*); w wyborze dobra niegodzizwego udział ma obrzydzenie i zniechęcenie; w postanowieniu decydującą rolę odgrywa niestałość; o wykonaniu czynnym wprost decyduje działanie pod wpływem pożądania, czego efektem jest krótkotrwałe zadowolenie często owocujące smutkiem (*tristitia*); na samym końcu, w błędnie podjętej decyzji może nie funkcjonować właściwy osąd sumienia, gdy mimo wszystko człowiek uznaje, że podjął dobrą decyzję. Choć Autor nie pokusił się o uzasadnienie niektórych powiązań, to jednak można odczytać je jako kreatywny sposób interpretacji myśli Akwinaty, nie spotykany w pracach interpretujących problem ludzkich decyzji.

Należy jednak poza tym poczynić kilka uwag krytycznych i dyskusyjnych odnośnie do tej znakomitej pozycji dotyczącej Tomaszowego rozumienia problemu zła. Zamierzeniem Autora było ukazanie aktualności myśli Akwinaty, jednak nie postarał się o twórcze na gruncie języka polskiego odczytanie problematyki dotyczącej zła i postępowania moralnego. Posługując się (najczęściej) jedynym polskim całościowym tłumaczeniem *Summa theologiae*, tj. „wydaniem londyńskim”, kierował się również przyjętą przez tłumaczy terminologią. Nie można uznać tego za błąd, jednak współczesny czytelnik może nie zrozumieć problematyki filozoficzno-teologicznej, która miałyby iść za wieloma terminami (np. niewiadomość, nieznajomość – *ignorantia*, jestestwo – *esentia*, *ens*, popęd zasadniczy, siła przyjemnościowa – *concupiscibilitas*, urzeczywistnienie – *actus*, prosta intuicja – *simplex intelligentia*). Tym bardziej może mieć uzasadnienie zarzut braku aktualności myśli Tomaszowej, gdy stosowane są staropolskie terminy z „*Sumy londyńskiej*” związane z grzechem nieczystości – rozpustą/rozwią-

złością (np. przyjemności płciowe lubieżne – *venerae delectationes*, niepowściągliwość – *incontinentia*, samolubstwo – *amor sui*, dorywczy stosunek płciowy – *vagus concubitus*, rzeczy sromotne – *erubescibilia*). Autor nie jest jednak konsekwentny w korzystaniu z „wydania londyńskiego”. W tym wydaniu łacińskie *habitus* zazwyczaj tłumaczone było przez „sprawność”, natomiast w recenzowanej pracy jest oddane czasem przez „zdolność”, a częściej przez „dyspozycję” (Autor akurat w tym punkcie korzystał z pomieszania wprowadzonego przez W. Galewicza, usuwającego ze słownika filozoficznego charakterystyczne i odrębne określenie *dispositio*).

Powyższa uwaga terminologiczna jest mimo wszystko formalna w stosunku do tej, którą można poczynić odnośnie do sposobu uwypuklania przez Autora myśli Akwinaty. M. Mróz bardzo chętnie we wstępach do rozdziałów lub w podsumowaniach korzysta z autorów (ściśle określonych), z jednej strony nawiązując do filozofii współczesnej podobnie prezentującej dany temat, z drugiej by w jasniejszy sposób ukazać czytelnikowi daną myśl. Nawiązania te mimo wszystko stanowią niepotrzebny kontrast (nawet swoiste rzączący) wobec niezwykłej i niewątpliwej erudycji dotyczącej myśli Tomasza. Można przywołać kilka przykładów takiego kontrastowania: potrzeba wyjaśnień metafizycznych poparta jest autorytetem J. Kłoczowskiego (s. 48); Tomaszowa znajomość problematyki zła w świecie zostaje uwypuklona przez stwierdzenie stałego doświadczenia chrześcijańskiego potwierdzonego teodramatyką H. U. von Balthasara (s. 49, 95,); twierdzenie o tym, że зло nie ma innego podmiotu niż dobro, zostaje odzwierciedlone w Buberowskiej relacji „Ja”–„Ty” (s. 63–64); poznawalność zła przez człowieka zostaje potwierdzona fragmentem artykułu J. Tischnera o manichejskich dążeniach człowieka (s. 82–83); trojaka poządlliwość występująca w człowieku utrwalona przez tradycję chrześcijańską zostaje wy-

jaśniona przez rozstrzygnięcia Pascala (s. 172); działanie ludzkiej woli wyrażające się w autentycznej miłości, a opisane przez Tomasza zostaje potwierdzone autorytetem Hildebranda i jego koncepcją serca (s. 229).

Zagadnienie zła, a szczególnie zła moralnego, zostało przez Autora potraktowane jako kwestia funkcjonująca w kontekście pytań podstawowych i domagających się wyjaśnienia ostatecznego. Wyjaśnienie to, mające charakter teologiczny, w niewielkim stopniu jednak zostało oparte o eksplikację metafizyczną, która od zawsze przecież pretendowała do takiego miana. Brak metafizycznego uzasadnienia pewnych twierdeń jest zrozumiałym zgodnie z deklarowanymi przez Autora sugestiami dotyczącymi interpretowania myśli Akwinaty. Wyrażona intencja bezpośrednio wskazuje na niechęć do wyodrębniania dyscyplin w myśli Tomasza z Akwinu, w czym wyspecjalizowane były różne odmiany tomizmu. Jest to niechęć do zajmowania się oddziennie antropologią, etyką teologiczną, dogmatyką czy teodyceą. Jednocześnie Autor, postulując harmonijną zgodność wiary i rozumu oraz całościowy charakter dzieła poznawionego przez „Doktora Powszechnego”, nie wahając się na równi konsekwentnie zestać natury i łaski, filozofii i teologii, antropologii przyrodzonej i nadprzyrodzonej, które mają stanowić wymiary tej samej przestrzeni. Problematyka zła u Tomasza z Akwinu zostaje omówiona w kontekście nieprawości ludzkiej, jaką jest grzech, oraz w kontekście uwolnienia od grzechu, przy udziale łaski płynącej z cierpienia Chrystusa na krzyżu, a będącego *remotio mali*.

Przestrzeń ta (ograniczona przez Autora) jest jednak przestrzenią z gruntu teologiczną i niestety unikającą odniesień *stricte* metafizycznych – filozoficznych, których Akwinata z pewnością nie unikał, a które nawet świadomie przywoływał, stawiając odpowiednie kwestie, szczególnie odnoszące się do zagadnienia zła. O ile problematyka metafizyczna

zawarta w *Summa theologiae* została przez Autora omówiona w niewielkim stopniu, o tym le zagadnienia z innych traktatów Tomasza pozostają poruszone niewystarczająco, czy wręcz w ogóle nie są uwzględnione. Tak więc nie dostrzeżona została problematyka metafizyczna w kwestii pierwszej *De malo* (q. 1, a. 1): „Czy зло jest czymś? (*An malum sit aliquid?*)”; w *Komentarzu do Sentencji* (II, d. 34, q. 1, a. 1): „Czy зло istnieje? (*Utrum malum sit?*)”, jak również w tym samym dziele

(II, d. 34, q. 1, a. 2): „Czy зло jest jakimś bitem, o którym można orzekać pozytywnie? (*Utrum malum sit quoddam ens positivum?*)”. Artykuły te prezentują myśl, w której na gruncie własnych rozwiązań metafizycznych Akwinata poddaje weryfikacji zagadnienia zła.

Recenzowana praca, mimo kilku tych zastrzeżeń,asługuje naprawdę na wiele: najpierw na dostrzeżenie i wyróżnienie, dalej na polecenie uważnej lekturze, wreszcie – co najważniejsze – na poddanie dyskusji.

Analiza problematyki filozoficznej zawartej w *Kwodlibecie Tomasza z Akwinu*: „Czy anioł jest substancialnie złożony z istoty i istnienia?”

Myśl filozoficzna i teologiczna Tomasza z Akwinu stanowi jednolitą całość, choć znajduje się w różnych dziełach i jest sformułowana na różne sposoby. Jest ona zazwyczaj przedstawiana jako taka właśnie (z różnym rozłożeniem akcentów) w licznych „wprowadzeniach” do myśli Akwinaty, które odnoszą się do głównych jego tekstów (*Summa theologiae*, *Summa contra Gentiles*, *De veritate*). Nie należy jednak zapominać o jego „drobnych teksthach”, swoistych „perełkach”, porozrzucanych w wielu miejscach, które często się pomija, gdy chce się podkreślić to, co „tak naprawdę ważne” w „myśl i dziele” tego autora.

Te okruszyny stanowią soczewki, a może nawet zwierciadła, w których i przez które dostrzec można genialność sformułowania „Doktora powszechnego”. Mieczysław Gogacz jedną ze swoich książek zatytułowaną *Okruszyny* rozpoczyna sformułowaniem wskazującym na potrzebę prezentowania takich „drobnych syntez”: „Człowiek poznał rzeczywistość i wyraził ją w wielu naukach. Wśród tych nauk jest filozofia i teologia. Uczę się ich studenci, którzy wybrali studia na wydziale filozoficznym i teologicznym. Wszyscy

jednak ludzie potrzebują wyjaśnień filozoficznych i teologicznych. Proszą o te wyjaśnienia. Nie można jednak wykładać im filozofii i teologii w sposób stosowany na uniwersytetach. Można jednak posilić ich okruszynami, których nie podaje się na stole uniwersyteckiego wykładu. Są one jednak częstką prawdziwego chleba filozofii i teologii. Nie należy ich wyrzucać. Należy je zebrać i posilić nimi tych, którzy o nie proszą”¹.

Jedną z takich okruszyn, miniaturow filozoficznych, stanowi *Kwodlibet II*, w którym

¹M. Gogacz, *Okruszyny*, Niepokalanów 1993, s. 5.

Tomasz zetknął się z pytaniem: czy anioł jest substancialnie złożony z istoty i istnienia?². Mieści się w niej zarówno problematyka filozoficzno-teologiczna, najważniejsze twierdzenia jego metafizyki, ale także analiza i syntez za problemu przed jakim stanął autor³.

Problematykę odpowiedzi na to pytanie można przedstawić następująco. Wychodząc od zasadniczej różnicy pomiędzy orzekaniem istotowym i przez partycypację, Akwinata wskazuje na zasadniczą różnicę między bytem Boga i bytem stworzeń. Wyłącznie o Bogu można orzekać kategorię bytu (*ens*) w sposób istotowy, każde stworzenie posiada ten status dzięki orzekaniu przez uczestniczenie. Stworzenie nie jest swoim istnieniem (*esse subsistens*), lecz jest tym, które istnienie posiada (*habens esse*). Tłem dla tego twierdzenia pozostaje najpierw augustyńskie rozumienie Dobra, a następnie boecjańskie odróżnienie *quo est* i *quod est*. Te przywołane autorytety mają zasadniczo wyjaśnić, co to znaczy być

bytem przez partycypację. Dalsze wyjaśnienia w pewnym stopniu odbiegają od autorytetów, lecz tylko na chwilę, by powrócić w osobie Awicenny (jest *implicite* obecny), stojącego za twierdzeniem o istnieniu jako przypadłości, i wyraźnie wymienionego Awerroesa. Ten przerwany tok rozumowania Akwinata wypełnia przedstawieniem rozumienia partycypacji, z którego wynika, że istnienie nie wywodzi się z istoty rzeczy, co pozwala na odróżnienie pytań „czym jest?” i „czy jest?”. Ze względu na wymuszone przez respondenta Akwinaty pytanie, problematyka pozostaje na poziomie orzekania, w związku z czym autor odpowiedzi uzna, że istnienie jest przypadłością, gdyż zależy od odpowiedzi na pytanie: „czy jest?”. Wyraźnie aristotelesowski i awiceniański sposób formułowania zagadnienia jest nieśmiało przełamany przez twierdzenie o przynależności istnienia do substancji (*adhaeret substantiae*). Odpowiedź na argument drugi, jak się wyda-

²Zetknął się z nim, gdyż średniowieczne dyskusje były wywoływanie przez respondentów nauczycieli uniwersyteckich. *Quaestiones quodlibetales* stwarzały możliwość stawiania pytań ważnych i trudnych, a czasem takich, których rozwiązania narzucały się z oczywistością. Swoistość *Kwodlibetów* jako formuły dydaktycznej w średniowieczu została bogato omówiona, warto odnieść się do kilku publikacji: J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty–Warszawa 2008; J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985; M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Kęty 2001; P. Mandonnet, *Les disputes quodlibétiques de s. Thomas d'Aquin*, w: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones quodlibetales*, Paris 1926; T. Pawlikowski, *Wstęp do tłumaczenia „Quaestiones quodlibetales” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medię aevi*, t. IX, cz. 2: *Tomasz z Akwinu, Opuscula*, Warszawa 2011, s. 21–25. W tym miejscu warto dodać kilka historycznych uwag dotyczących powstania *Kwodlibetu II*. *Kwodlibety* Tomasz powstawały wraz z jego nauczaniem w Paryżu – okres pierwszy 1256–1259 (*Kwodlibety VII–XI*) i drugi 1268–1272 (*Kwodlibety I–VI i XII*). *Kwodlibety* przeprowadzane były albo w okresie Wielkiego Postu, albo też Adwentu. W przypadku *Kwodlibetu II* biografovi ustalają datowanie przed Bożym Narodzeniem w 1269 lub 1270 roku. Jest to więc okres, w którym Akwinata posiada już ustalone zasadnicze twierdzenia swojej metafizyki i trudno jest tutaj mówić o jakiejś ewolucji idącej w bliżej nieokreślonym kierunku (co najwyżej *Super Librum de causis* powstałe w 1272 roku mogłyby tutaj coś wniesć lub pisane w tym czasie komentarze do dzieł Filozofa). *Kwodlibet II* składa się z ośmiu kwestii dotyczących zasadniczo problematyki chrystologicznej (kwestia 1 – dotycząca uczuć Chrystusa), angelologicznej (kwestia 2 i 3 – struktura aniołów i ich poruszanie) oraz szeroko rozumianej, a przeważającej problematyki antropologicznej (kwestie od 4 do 8 – cnota, grzech i kary za niego).

³Por. *S. th*, I, q. 50, a. 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod, licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus”. Podobna kwestia pojawia się w *Summa contra Gentiles*. Zob. *Contra Gentiles*, II, 52; II, 54.

je, również potwierdza próbę złamania esencjalnego paradymatu metafizyki, gdy Tomasz wskazuje, że istnienie wyraża się w aktualności substancji (*actualitas*).

Wątpliwości interpretacyjne, które się naśuwają są związane z dwoma aspektami – historycznym i filozoficznym. Pierwszą z nich podnosi Paweł Milcarek w pracy odnoszącej się do analizowanego tekstu – *Od istoty do istnienia*⁴. Wątpliwość historyczna wskazuje, że *kwidliber* ten należał do drugiej spisanej serii przeprowadzonych kwestii, która prawdopodobnie nie została przejrzana przez Akwinatę (*reportatio*). Taka uwaga budziłaby wątpliwości co do sformułowań, które pojawiają się w tekście (zarówno w odniesieniu do terminologii, jak i twierdzeń) i nie pozwalałaby na wyprowadzanie wniosków wychodzących poza analizowany tekst. Uwagę tę można potraktować radykalnie i nie pozwolić na próbę uniesprzecznienia wyrażeń i zwrotów przez odnoszenie ich do innych tekstów Akwinaty. Niestety taka postawa badawcza, popularna wśród historyków (choć nie zajmuje jej P. Milcarek), mogłaby w konsekwencji doprowadzić do podważenia wielu najważniejszych osiągnięć metafizyki Tomasza z Akwinu. Należy porzucić skrajne drogi banalizacji oraz demonizacji i poważnie potraktować tekst filozoficzny, posiadający autora, a który co najwyżej został jedynie spisany przez kogoś innego. Tym bardziej że uwaga historyczna jest błędna, gdyż wyłącznie *Kwidlibet XII* nie został przez Akwinatę przejrzany⁵, nie dotyczy więc analizowanego tekstu⁶.

Uwaga druga jest już związana z wątpliwościami natury metafizycznej. Czy ten krót-

ki tekst Akwinaty można potraktować jako jakiś epizod ukazujący prawdę metafizyki o charakterze egzystencjalnym? Czy sformułowanie: „istnienie jest przypadłością [...] nie jako mające się przypadłościowo, lecz jako aktualność substancji” w jakikolwiek sposób pozuwały myśl Tomasza, czy raczej cofają ją do arabskich rozstrzygnięć filozoficznych oraz esencjalizmu tych filozofów? Na koniec, czy określenie istnienia jako aktualności substancji, a nie jako aktu bytu, odnaleźć można również w innych teksthach Tomasza?

Aby uzyskać odpowiedzi na powyższe pytania najpierw należy ustalić sformułowania dotyczące rozumienia bytu i istnienia w badanym tekście, wiążąc je z całościową koncepcją rzeczywistości jej autora. Okazuje się bowiem, że sformułowania są właściwe nie dla kogo innego, ale właśnie dla Tomasza z Akwinu. Najpierw ukażmy je w kontekście historycznym (erudycja Tomasza zarówno wyjaśniona, jak i *implicite* zawarta):

1) Tomaszowe pytanie o istnienie związane jest z kwestią substancialnego złożenia anioła z istoty i istnienia (charakterystyczne i obecne w podstawowych teksthach – *De ente et essentia*, *Summa theologiae*, *Summa contra Gentiles*, *Compendium theologiae*);

2) posługiwanie się boecjańskimi wyrażeniami wyodrębniającymi *quo* i *quod* w bycie jest różne od rozstrzygnięć również posługujących się nimi Wilhelma z Owernii, Aleksandra z Halles czy Jana z La Rochelle;

3) problematyka istnienia i istoty zostaje poświadczona autorytetem *Księgi o przykaznach*, jednego z ważniejszych źródeł metafizyki Akwinaty;

⁴Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 403-404.

⁵Zob. J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 248, 402; por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, dz. cyt., s. 447-448.

⁶Przez P. Milcarka ta historyczna uwaga zostaje podana w przypisie i ma przypieczętować twierdzenie, że tekst *Kwidlibetu* nie ma znaczenia dla metafizyki Akwinaty i raczej nie powinno się go brać pod uwagę: „O ile twierdzenie, że istnienie nazywa się przypadłością, popycha sens całej teorii w stronę awicennizmu, o tyle dodane przez Tomasza pewne zastrzeżenia do terminu «przypadłość» brzmiają prostu nieszczęśliwie dla wyrażanej gdzie indziej prawdy metafizyki egzystencjalnej”. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, dz. cyt., s. 403-404.

4) określenie przypadłościowego charakteru istnienia u filozofów arabskich budzić przeformułowania rozumienia bytu na takie, w którym istnienie będzie wskazywało na pierwszeństwo aktu;

5) inne – metafizyczne, a nie ontologiczne rozumienie bytu i istnienia, wyraźne w miejscu w którym św. Tomasz powołuje się na św. Augustyna.

Twierdzenia dotyczące istnienia na poziomie metafizycznym również można uznać za Tomaszowe. Przez ich uwypuklenie uzyskać można obraz rzeczywistości zrekonstruowany na podstawie analizowanego tekstu:

1) rzeczywistość składa się z bytów, w których bytowość zawarta jest istotowo (*essentialiter*) oraz takich, które w niej uczestniczą (*per participationem*); uczestniczenie wyraża posiadanie istnienia (*habens esse*); na te określenia zostają na koniec odpowiedzi nalożone kolejne wyróżniające istnienie substancji i istnienie przypadłości (*esse per se* oraz *esse aliter*);

2) Bóg jest bytem, w którym bytowość jest zawarta istotowo, gdyż jego istnienie jest samoistne i absolutne (*esse divinum est esse subsistens et absolutum*);

3) istnienie stworzeń nie jest wyłącznie ich uczestniczeniem w bytowaniu (relacją pochodzenia od Stwórcy), raczej jest w stworzeniu czymś ponad to, w czym ono uczestniczy (*est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius*);

4) istnienie rzeczy nie jest czymś, co wynika z istoty (*aliquid non existens de essentia rei*), a to z tego względu, że status bytu nie wynika z definicji rzeczy wyrażonej przez rodzaj i różnicę gatunkową (*ens autem non ponitur in definitione*);

5) istnienie, które miałoby być przypadłością (w porządku orzekania) wyraża raczej aktualność substancji w ten sposób, że Bóg, będąc swoją aktualnością, jest swoim istnieniem (*qui est sua actualitas, est suum esse*)⁷.

Poszczególne formuły w różnym stopniu odnoszą się do najważniejszych osiągnięć metafizyki Tomasza z Akwinu i nie należy ich odrzucać tylko ze względu na wyrażenia nie koherentne z innymi znanimi. Jest to szczególnie widoczne w ostatnim sformułowaniu, które może zupełnie nie pasować do analiz w tomizmie konsekwentnym prezentującym istnienie (*esse*) jako pryncypium i pierwszy akt bytu (*actus*). Sformułowania Akwinaty nie pozostawiają jednak złudzeń, gdyż wielokrotnie wypowiada się on o istnieniu jako aktualności. Jak się wydaje można ten impas rozwiązać, wskazując na problematykę funkcjonowania istnienia w bycie, szczególnie gdy mowa jest o aktualizacji oraz urealnianiu istoty przez istnienie⁸.

Zagadnienie *actualitas* w tekstach Tomasza z Akwinu funkcjonuje w wielu odcieniach. Można je sprowadzić do trzech, przez co wyraźne stanie się to, które zostało użyte w *Kwodlibecie II*:

1) istnienie (*esse*) jest aktualnością (*actualitas*) istoty – (formy bądź natury)⁹; istnie-

⁷Akwinata w *Summa contra Gentiles* wprost wskazuje, że złożenie z substancji i istnienia jest złożeniem z aktu i możliwości i w takim kontekście należy odczytywać sformułowania *Kwodlibetu II*. W *Summie filozoficznej* pisze następująco (*Contra Gentiles*, II, 54): „Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu”.

⁸M. Gogacz aktualizowaniem nazywa „przejaw mocy aktu istnienia, powodującego wiązanie z sobą w jeden byt jednostkowy wszystkiego, co konstytuowało się w możliwościowej istocie pod wpływem przyczyn celowych. Dotyczy to bytów zapoczątkowanych przez pochodny akt istnienia”. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 153. Urealnianie z kolei również wskazuje na akt istnienia, który powoduje realność właściwie wszystkich pryncipiów bytu. Urealnianie również według M. Gogacza wyraża zależność pochodnych aktów istnienia od istnienia samoistnego. Bóg, będąc istnieniem, niczego innego nie urealnia, jak istnienia bytów zależnych. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 178.

⁹S. th., I, q. 3, a. 4, co.; S. th., I, q. 54, a. 1, co.; *De spiritualibus creaturis*, a. 11, co.; *Quodlibet XII*, q. 5, a. 1, co.; *Expositio Perymerneias*, I, 1, 5, n. 22.

nie jest aktualnością każdej rzeczy¹⁰; istnienie jest aktualnością wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości¹¹;

2) samoistne istnienie (*ipsum esse*) jako najdoskonalszy byt jest aktualnością (*actualitas*), ponieważ wszystko jest do niego porównywane jako do aktu (*actus*)¹²; tylko dzięki statusowi aktualności stworzony skutek (*esse*) będzie cokolwiek posiadał w akcie (*actus*)¹³; Bóg jest nieskończony w swojej aktualności¹⁴; aktualność (*actualitas*) przysługuje porządkowi przyczyn sprawczym¹⁵;

3) nic nie posiada aktualności, o ile nie istnieje¹⁶; bytowość (*entitas*) powiązana jest z aktualnością (*actualitas*)¹⁷; aktualność jest czymś stopniowalnym (związanym z doskonaleniem) ze względu na podlegającą możliwość¹⁸.

Wyróżnienie tych trzech sposobów funkcjonowania problematyki aktualności w tekstach Tomasza związane jest z istnieniem (1), statusem bytu pierwszego – samoistnym istnieniem (2) oraz mniej ważną od strony metafizyki, ale nie mniej interesującą charakterystyką samej aktualności (3). W przypadku interesującego nas *Kwidlibetu* oraz zagadnienia *actualitas*, to wyraża ono zarówno aktualność istoty (1), ale też aktualność w Bogu (2). Akwinata nie waha się stwierdzić właśnie, że „istnienie [...] to aktualność jakiejkolwiek substancji” (*esse est [...] quasi actualitas cuiuslibet substantiae*).

Jednak wątpliwości nie rodzą się z postawionej metafizycznej kwestii istnienia jako aktualności, lecz ze stwierdzenia przypadkowego charakteru *esse*. Dwa razy w tym

krótkim tekście pada sformułowanie: *esse est accidens*, i to ono domaga się interpretacji i wyjaśnienia:

(1) *Quodlibet II*, q. 2, a. 1, co.: *Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicitur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens.*

(2) *Quodlibet II*, q. 2, a. 1, ad 2: [...] *esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae.*

Pierwsze z wymienionych sformułowań pojawia się w bardzo charakterystycznym kontekście. Zwiążane jest ono z arystotelesowskim stwierdzeniem określającym porządek orzekania, który swoją mocą rozstrzyga o nieistotowości odpowiedzi na pytanie: „czy istnieje?” (*an est?*)¹⁹. Istnienie jest nieistotne ze względu na wagę dziesięciu kategorii (włącznie z kategorią substancji, która będzie oznaczała istotę), które właściwie będą orzekać o byciu. Zresztą Tomaszowe sformułowania w tym punkcie są znaczące – istnienie będzie czymś (*aliquid*), co nie będzie mieścić się w istocie substancji – *sicut aliquid non existens de essentia rei*, będzie czymś spoza istoty. W ten sposób idąc tym arystotelesowskim – esencjalnym tropem trzeba powiedzieć, że istnienie będzie przypadłością. Akwinata postępuje w ten sposób, jednak wyłącznie w porządku dydaktycznym, a więc celem udzielenia zrozumiałej dla słuchaczy odpowiedzi na pytanie postawione przed nim jako autorytetem. Ten esencjalizm wyrażeń o byciu mają potwierdzać wplecone w tok rozmowania słowa Awerroesa (istnienie rzeczy = prawda zdania). Jednak ciąg argumentacji

¹⁰ *S. th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

¹¹ *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

¹² *S. th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *S. th.*, I, q. 14, a. 3, co.; *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2, co.

¹³ *Contra Gentiles*, II, 15; *Super De causis*, 1, 6.

¹⁴ *Contra Gentiles*, I, 43.

¹⁵ *De potentia*, q. 5, a. 8, co.

¹⁶ *S. th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

¹⁷ *De potentia*, q. 1, a. 6, ad 5; *De potentia*, q. 1, a. 3, co.

¹⁸ *Contra Gentiles*, III, 69; *De potentia*, q. 5, a. 8, co.; *De virtutibus*, q. 1, a. 11, ad 18.

¹⁹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 17 (1041a), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 150.

w korpusie artykułu zostaje przerwany przez sformułowanie: *Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse [...]*. Prawda jako to, co jest oznaczone przez nazwę bytu, będzie już (*sed*) w perspektywie Tomaszowej wyrażać wprowadzenie do bytu realności wskazującej właśnie na występowanie w bycie istnienia (*esse*). W związku z tym tak należy odczytać ostatnie zdanie z odpowiedzi udzielonej na ten *Kwodlibet*. Istnienie będzie przysługiwało substancji, jako to, co jest do niej dodane, co jest do substancji przyłączone. Warto podkreślić, że intencją Tomasza jest próba odpowiedzi na pytanie, czy anioł substancialnie jest złożony z istoty i istnienia. Pytanie zakłada perspektywę aristotelesowską, z której metafizyka Akwinaty wychodzi, by wyróżnić istnienie jako podstawowy akt bytu. Istnienie i istota w aniele nie jest złożeniem substancji i przypadłości, lecz substancji i tego, co do substancji jest dołączone (*huiusmodi esse*).

To, że substancji przysługuje istnienie (*adhaereo*), może wyjaśniać drugie sformułowanie. Przynależność istnienia nie wyraża po-

siadania dodatkowej przypadłości, lecz raczej posiadanie aktualności (*actualitas*), która w całym artykule była eksplikowana przez zadanie partycypacji. Istnienie jako aktualność substancji wskazuje na doskonalenie uzyskiwane przez *esse*. Nie wydaje się, by aktualizowanie bytu przez istnienie było jakimkolwiek nieokreślonym procesem, nie mającym początku ani końca, nie mającym pryncipiów. Ze względu na to, że Akwinata dokonuje refleksji filozoficznej, wskazując na zasady rzeczywistości, przez aktualizację pragnie swoich słuchaczy doprowadzić do rozumienia, które wyraził w wielu swoich teksthach. Istnienie jako coś nie pochodzącego z istoty będzie istotę aktualizować. A istota z tego powodu, że sama z siebie nie posiada aktualności, będzie w stosunku do niej w możliwości (*in potentia*). Określenie istnienia jako aktualności, urzeczywistnienia, wcale nie wskazuje, by taka była natura aktu istnienia. Raczej teksty Tomasza z Akwinu potwierdzają wewnątrz bytu obecność zachodzących relacji między pryncypiami – między aktem istnienia i istotą. Aktualność byłaby w takiej sytuacji skutkiem obecności w bycie aktu istnienia²⁰.

²⁰Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 67.

Milosť v teológii Wincenta Granata v kontexte filozofie Tomáša Akvinského

Słowa kluczowe: Tomáš Akvinsky, Wincent Granat, Božia milosť, Božia láska, Krist Vykupiteľ, charitológia, dary Ducha Svätého

Intelektuálna a morálna formácia Wincenta Granata sa v čase jeho štúdia realizuje vo Vyšom duchovnom seminári v Sandomierzi, kde absolvuje filozoficko – teologicke štúdia (1918-1923). Po ukončení štúdia odchádza na špecializované štúdium do Ríma (1923-1928)¹ na Pápežskú Gregoriánsku Univerzitu, ktorá aj v tom čase sa tešila mimoriadnej pozornosti a patrila k popredným centrám katolíckej náuky a teologickej vedy, kde v popredí stála scholastická filozofia a teológia sv. Tomáša Akvinského, ako to vyplývalo z encykliky Leva XIII. *Aeterni Patris* z roku 1879². Na rímskej Gregoriánskej univerzite v ak. roku 1926/1927 počúval prednášky z charitológie od Charlesa Boyera formulovaných na základe sumy sv. Tomáša Akvinského ako aj o vliatych čnostiach, tiež v opretí sa o Anjelského Doktora od Heinricha Lennerza. Taktto formulované intelektuálne smerovanie vo filozoficko – teologickej doktríne osvetľuje aj následné samostatné rozvíjanie myslenia nášho autora.

Toto smerovanie výučby na Gregoriáne nám osvetľuje aj filozofické ale aj teologicke

rozvíjanie myslenia nášho autora. Je potrebné zdôrazniť, že na rozvoj jeho myслenia a širokého rozhľadu mali vplyv aj jeho kontakty s ľuďmi žijúcimi vede, ako aj so študentmi z celého sveta. Tieto kontakty „mali rozhodujúci vplyv na jeho ďalší život, didaktickú a vedeckú prácu ako aj na jeho dušpastierske účinkovanie a prácu administrativnu“³.

Vo všeobecnosti je známe, že v teológii sa náuka o milosti od čias sv. Tomáša Akvinského († 1274), ktorý pokračoval v myšlienkovom smerovaní aristotelovského prúdu, zachovala až do Druhého Vatikánskeho koncilu. Je to základná skutočnosť, s ktorou sa stretávame aj na začiatku XX. storočia v teologickom myслení, ktoré sa dotýka aj otázky milosti. Človek je povolaný k naplneniu ciela, pre ktorý ho Boh povolal k životu. Ak hovoríme o cieli, je potrebné povedať, že človek svoj ciel nachádza a realizuje v dvojitej rovine: prirodzenej a nadprirodzenej. Prvý ciel je v súlade s našimi prirodzenými silami, avšak ciel druhý nielenže prevyšuje samotný prirodzený ciel, ale prevyšuje aj naše prirodzené prostriedky a možnosti. Ciel je určený k dosiahnutiu a tým

Anton Adam – ks. prof., ThDr. Profesor Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Bańskiej Bystrzycy (Słowacja).

¹H. I. Szumił, *Formacja intelektualna i moralna*, In: *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993, s. 45.

²Porov.: *Mały teologiczny słownik*, red. M. Višňovský, Bratislava 1977, s. 268.

³H. I. Szumił, *Formacja intelektualna i moralna*, In: *Deo et Ecclesiae...*, s. 55.

aj k nadobudnutiu istých dobier, v tomto prípade sú to dobrá nadprirodzené. Aby sme ich mohli dosiahnuť, Boh „nám dal nadprirodzené prostriedky, ktoré nazývame milostami“⁴. Takéto chápanie milosti pretrvávalo, ako ukazuje aj citát teologického lexikónu, ktorý uvádzá: „Milosť znamená v teológii nadprirodzený dar, ktorý dáva Boh rozumným tvorom k dosiahnutiu večného života. Večný život je účasť na vlastnej Božej prirodzenosti“⁵. Kristovo účinkovanie smeruje k tomu, aby sme mohli znova nadobudnúť postavenie vlastného človeku a to v miere pred pádom prvých rodičov. Toto prinavrátenie prvotnej Božej lásky pre človeka je v plnosti ničím nezaslúženým darom – je to *milosť*. Aj z toho je zrejmé, že v náuke o milosti, čo sa týka definovaniu pojmu milosti nebadáme výraznejšie zmeny od čias sv. Tomáša Akvinského až po Druhý vatikánsky koncil. Milosť má svoju nezastupiteľnú úlohu vo formovaní človeka. Wincent Granat túto pravdu zdôrazňuje keď pripomína, že „nemôžeme vychovať človeka ak nevychováme Božie dieťa; aby sme mohli ísiť zo zeme k nebu, musíme ísiť s Kristom z neba na zem a s Kristom zo zeme a cez zem k nebu“⁶. Násť autor sa venuje milosti na pozadí prejavov sv. Pavla, tak ako on bol účastný tohto nadprirodzeného Božieho života. Pavol môže z vlastnej skúsenosti hovoriť o milosti a rozpracovať teologiu milosti, ako to napokon urobil vo svojich listoch. W. Granat vychádza zo základnej tézy sv. Pavla: „Všetci zhrešili a nedostáva sa im Božej slávy“⁷. Reálny nedostatok dobra v človeku spôsobuje trvalý vnútorný zápas medzi proti sebe stojacimi

silami, ktorý človek prehráva, keď nemá v sebe milosti. Pre vnútorný súlad v živote človeka sa vyžaduje stav milosti, ktorý spôsobuje nielen nastolenie vnútorného poriadku a pokoja, ale stáva sa predpokladom ďalšieho rastu ľudskej prirodzenosti smerujúcej k dokonalosti a teda aj k dosahovaniu posledného cieľa človeka. Granat predstavuje komentár sv. Tomáša Akvinského o hriechu prvého človeka, ktorý spočíval na tom, že človek túžil mocou svojej prirodzenosti vymedzovať čo je pre neho dobré a zlé, a taktiež mocou vlastnej prirodzenosti chcel dosiahnuť štastie, pohŕdajúc poriadkom Božieho zákona⁸. Nakolko však ľudská prirodzenosť je dielom Stvoriteľa, človek mal vlastniť nielen dobro svojich duchovných a telесných dobier, „ale taktiež obdfžal stupeň vyššieho života, ktorý nazývame Milosť“⁹. Granat uvažuje aj nad známym slovom Augustína z Hippo: „Nespokojné je moje srdce, kým nespocinie v Tebe, Pane“ a hovorí o tejto túžbe vyslovenej v piatom storočí ako o hybnej sile, ktorá inšpiruje človeka, aby svoje životné postoje a rozhodnutia smeroval k trvalému dobru – poslednému cieľu, pretože túžbu plného jestvovania uspokojí jedine Božia milosť¹⁰. Wincent Granat formulujúci náuku Katolíckej cirkvi o milosti vzhľadom na jej darovanie zo strany Boha pre dobro človeka slovami sv. Tomáša objasňuje, prečo ju nemôžeme dosiahnuť vlastnými silami: „Dar milosti preto prekračuje možnosť dosiahnutia ho prostredníctvom stvorennej prirodzenosti, pretože je účastou v Božej Prirodzenosti, prevyšujúcej všetku prirodzenosť. Preto je nemožnou vecou, aby stvorenie bolo príčinou milosti, lebo len sám Boh môže

⁴,W swej wspaniałomyślniej dobroci dał nam różne środki nadnaturalne, które nazywamy łaskami“, J. S. Adamski, *Łaska Boża*, t. I., Kraków 1924, s. 85.

⁵Mały teologiczny słownik, s. 296.

⁶„Wszyscy zgrzeszyli i nie dostawa im chwały Bożej“. Porov.: W. Granat, *Główne łaski* [GŁ], „Znak“ 5 (1950), s. 3.

⁷ „Grzechów pierwszego człowieka według głębokiego komentarza Tomasza z Akwinu polegał na tym, że człowiek pragnął mocą swojej natury określać, co dla niego było dobre i złe, i siłą też własnej natury chciał osiągnąć szczęśliwość, wzgardzliwszy porządkiem Bożego prawa“. GŁ, s. 3.

⁸„Człowiek miał posiadać nie tylko zwykłą dobroć swych władz duchowych i cielesnych, lecz także otrzymało stopień wyższego życia, jakie zwiemy Łaską“. GŁ, s. 4.

⁹Porov.: GŁ, s. 5.

zbožňovať¹⁰. Takéto chápanie Božej milosti nám umožňuje hlbšie pochopiť potrebu našej osobnej spolupráce s Bohom, pričom sa prehľbuje náš nadprirodzený život, pričom tvoríme božsko-ľudský svet, ktorý môže byť zničený len stratou božej milosti. Cesta človeka viery k večnému cieľu ako cesta k Bohu, je výsadne cestou milosti. Granat hovorí o tejto ceste ako o tej, ktorá je vlastná veriacim kresťanom, ktorí zo sv. Pavlom vyznávajú, že sú ospravedlnení zadarmo Božou milostou, „vykúpením v Kristovi Ježišovi“ (Rim 3, 24)¹¹. Milosť sprevádza človeka do plného nekončaceho sa života a zmŕtvychvstania tela¹². Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, v čom milosť spočíva a čo pozitívne prináša v existencii ľudského bytia: „Milosť zjavujúca sa v nás ako nová forma života, spočívajúceho na čoraz hlbšie vnikajúcim poznaní k pravdám viery k čoraz plnšiemu milovaniu Boha, a prostredníctvom Boha celého bytia, otvára pred nami svet nových zážitkov, čím sa náš život stáva plnším, tým väčšmi, že neponižujúc prirodzenosť dáva vitálne sily vyššieho charakteru“¹³. Náš autor týmto spôsobom poukazuje na skutočnosť, ktorá v otázke milosti a ľudskej prirodzenosti sa stáva podstatnou, nakoľko pri pôsobení milosti sa nejedná o akúkoľvek ujmú pre prirodzenosť, ale naopak, táto prirodzenosť človeka je milosť pozdvihnutá vyššie. W. Granat poukazuje na učenie sv. Tomáša Akvinského, ktoré sa stalo zásadou v náuке cirkvi: „Milosť nevylučuje prirodzenosť, ale predpokladá jej jestvovanie a preto je potrebné, aby prirodze-

ný rozum dával sa pre službu viery, a prirodzená náklonnosť vôle je povinná sa podriadať právu lásky“¹⁴.

Cirkev napriek tomu, že vysoko oceňuje život prirodzenosti, neuznáva ju za najvyššiu samostatnú veľkosť nezávislú od Božieho práva a od nezvyčajnej Božej pomoci – milosti. Prirodzenosť ostáva vo svojej veľkosti podriadená milosti. Teda milosť je potrebná k tomu, aby človek svoj život rozvíjal harmonicky a stával sa v plnosti človekom¹⁵. Mienka sv. Pavla, že nie on, ale Božia milosť v ňom, poukazuje na katolícku náuku, že milosť spoluúčastná na prirodzenosti ju zušľachtuje, pričom sa tvorí zväzok, úlohou ktorého je vykonanie všetkých úloh človeka. Ak sa milostou zveľaďuje prirodzenosť, potom milosť sa stáva účastnou na premene človeka, ktorou sa človek stáva Božím dieťatom.

Náuku o milosti v kontexte pohľadu existencializmu Granat formuluje na pozadí obsiahleho skúmania filozofických téz, ktoré zasahujú prirodzenosť a v nej tak atribút slobodnej vôle, ako aj ľudské bytie v jeho plnosti.

Theologicko – filozofická problematika milosti a hriechu bola pre mnohých mysliteľov centrálnym bodom ich teologického skúmania a zásadnou otázkou. Aj pre sv. Augustína a Pascala to bola taktiež zásadná otázka, keď „ľudská prirodzenosť sa podľa nich nachádza na križovaní sa dvoch protikladných sôr: hriechu a milosti, čo sa stáva v človeku žriedlom rozličných paradoxov a protikladov“¹⁶. Tak ako to vyzná sv. Pavol: „Ja nešťastný človek! Kto

¹⁰ „Dar Łaski dlatego przekracza możliwość zdobycia go przez naturę stworzoną, ponieważ jest uczestnictwem w Bożej Naturze przewyższającej wszelką naturę. I dlatego niemożliwą jest rzeczą, aby stworzenie było przyczyną Łaski, bowiem sam tylk Bóg może ubóstwiać“. Porov.: GŁ, s. 9.

¹¹ „[...] przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie“ (Rz 3, 24). Porov.: GŁ, s. 11.

¹² Porov.: 1 Kor 15, 55-57.

¹³ „Łaska zjawiającą się w nas jako nowa forma życia, polegającego na coraz to głębszym wnikaniu w prawdy wiary i coraz pełniejszym miłowaniu Boga, a przez Boga całości bytu, otwiera przed nami światy nowych doznań, a przez to czyni życie pełniejszym, tym bardziej że nie ubożąc natury daje siły witalne wyższego rzędu“. GŁ, s. 212.

¹⁴ „Łaska nie usuwa natury, lecz zakłada jej istnienie i dlatego trzeba, aby naturalny rozum oddawał usługi wierze, a naturalna skłonność woli winna się podporządkowywać prawu miłości“. GŁ, s. 215.

¹⁵ GŁ, s. 216.

¹⁶ „[...] ludzka natura znajduje się według nich na przecięciu dwu sprzecznych sil: grzechu i łaski, >>>

ma vyslobodí z tohto tela smrti?“ (Rim 7, 24)¹⁷. W. Granat na tomto mieste pridáva aj odpoveď: „Božia milosť cez Ježiša Krista, nášho Pána“¹⁸. Spásu však nie je len otázkou Krista, ale aj spolupráce s Ním, keď v Kristovi máme aj trpieť a zomierat. Ak chceme hovoriť o milosti, musíme si uvedomiť, že prvým predpokladom pre náuku o milosti je pohľad, že skutočnosť je vybudovaná mnohorako a hierarchicky. Takýto pohľad nie je možný bez uvedenia pojmu analógie bytia. Bez tejto analógie nie je možné porozumieť ako Boh a svet, prirodzenosť a milosť, čnosť a hriech sú odlišnými veľičinami. Za klasický príklad obrany viacerých čoraz viac dokonalejších vrstiev bytia považuje náš autor filozofiu Aristotela. Podobne všetci kresťanskí myslitelia, ak chcú brániť skutočnosť zjavených práv, musia vychádzať zo stanoviska pluralizmu¹⁹. Granat nezaprie v sebe poznanie scholastickej filozofie a považuje tento smer a v ňom tomizmus za najlepšie svedectvo skryštalizovania pojmu bytia aktuálneho a možného. „Od prvej matérie cez neoživené telá, telá živé, bytia zmysľovo-duchovné prichádzame k svetu nemateriálnych duchov a v najväčšom vypäti síl rozumu a mystickej intuície dosahujeme Najdokonalejšie Bytie – Boha“²⁰.

V snahe definovať milosť, siahá Wincent Granat k náuke sv. Tomáša ktorý učí, že dobro v stvoreniah je prejavom Božej lásky²¹. V rozumnom bytí tvorené dobro prostredníctvom Božej lásky je vlastne milostou, ktorá pri-

jíma rôzne formy a vo sv. Písme ako aj teológmi je nazývaná rozmanitým spôsobom. Tak sa rozumie milosť ako účasť na Božej prirodenosti, synovstvom Božím, dedičstvom nekonečného Božieho dobra podľa vzoru Božieho Syna (Rim 8, 15-18), priateľstvom s Bohom (Jn 15, 14), vlastnením Ducha Svätého, Božím príbytkom a vzájomnou láskou stvoreného bytia a Stvoriteľa (por. Jn 15, 20-21). Na základe týchto svedectiev sv. Písma a tradície – hovorí náš autor – teológia rozlišuje: milosť účinkovú a posväčujúcu²², milosť vliatych čností a dary Ducha Svätého²³. Všetky vyššie vymenované milosti sú dielom Božej lásky, ktorá sa znižuje k hrievnym ľuďom v prostredníctve Krista preto, aby sa ľudská prirodzenosť oslobodila od hriechu a pretvormila takým spôsobom, aby bola schopná vlastniť Božie dobro. Charakteristickým prvkom katolíckej náuky o milosti je zdôraznenie veľkosti Boha, ktorý v nás koná a žije a zároveň poukázať na človeka, ktorý spôsobom slobodným a dobrovoľným prijíma alebo odmieteta Božiu milosť – teda alebo s Bohom spolupracuje, alebo sa snaží spoliehať len na vlastné sily. Človek má vždy možnosť, v každej osobnej situácii sa alebo obrátiť k Bohu, alebo odmietnuť jeho pomoc. Ostáva na slobodnom rozhodnutí človeka, ako sa zorientuje, čo Boh v konečnom dôsledku plne rešpektuje.

W. Granat uvádzá vo svojom traktáte o milosti typické členenie milosti, ako sa

...co stanie się w człowieku źródłem rozlicznych antynomii i paradoksów“. W. Granat, *Egzystencjalizm w świetle nauki o łasce i grzechu* [ENLG], RTK 3 (1956) nr 1, s. 192.

¹⁷„Nieszczęsny ja człowiek! Któz mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!“ (Rz 7, 24).

¹⁸ENLG, s. 195.

¹⁹Porov.: ENLG, s. 205.

²⁰„Począwszy od materii pierwszej poprzez ciała nieożywione, ciała żywe, istoty zmysłowo-duchowe wznosimy się ku światu duchów niematerialnych (posiadających też swoją hierarchię) i w największym wysiłku rozumu, a także intuicji mistycznej osiągamy Byt Najdoskonalszy, tj. Boga“. ENLG, s. 205.

²¹Porov.: ENLG, s. 206.

²²„Łaska uświęcająca jest to nowy rodzaj życia duchowego dany nam przez Boga w tym celu, abyśmy z grzeszników stali się synami Bożymi. Krótko możemy nazwać łaskę uświęcającą miłością, jaką Twórca tworzy w duszy i dzięki temu ją przemienia“. ENLG, s. 207.

²³„Dary Ducha Świętego stanowią szczególniejszy przymiot naszych władz, jakie mają się stać sprawnym narzędziem działań Bożej Miłości“. ENLG, s. 207.

s ním stretávame u väčšiny autorov, ktorí vo svojom diele pojednávajú o Božej milosti. Milosť je atribút Božej lásky, ktorá má konkrétny charakter v prijímaní hriechu, v jeho ospravodlivení, aby človek, ktorý je vnútorne ranený hriechom, mohol sa znova stať Božím dieťatom. Je dobre si uvedomiť skôr ako začneme podľa nášho autora analyzovať jednotlivé stupne milosti, že milosť ako dar je vždy len jedna a tá istá skutočnosť prítomnosti Boha v duši človeka, avšak pre človeka z rozličného uhla pohľadu môže nadobúdať rozmanité rozmery vnútornej dynamiky. Novšie práce teo-

lógov prinášajú odlišné a zároveň strohejšie rozdelenie milosti²⁴. Istú podobnosť s rozdeľením milosti v teológii W. Granata nachádzame aj u J. Buxakowského, ktorý vychádza z prvého podstatného scholastického delenia, ale potom už ide vlastnou cestou²⁵. Rozdelenie milosti v charitológii Wincenta Granata vychádza zo scholastického tradičného rozdelenia milosti²⁶. Zvláštnosťou rozdelenia u W. Granata je predsunutie Božej milosti a milosti Krista Vykupiteľa pred milosť stvorenú a nestvorenú, čo v scholastickom ponímaní je východiskový bod rozdelenia pojmu milosti.

I. Božia milosť a milosť Krista Vykupiteľa (Łaska Boga i łaska Chrystusa Odkupiciela)

Duns Scot o ľudskej prirodzenosti Ježiša Krista učí, že ju prijal pre dvojitý cieľ: aby vykúpil ľudstvo a aby uzatvoril okruh stvorenia. Zjednocujúc sa s človekom Božie Slovo zjednocuje svoju ľudskej prirodzenostou matériu a podstatu živých bytí a napokon všetko čo má svoj pôvod v Bohu sa z ním znova zjednocuje. W. Granat si osvojuje náuku Scota a súhlasne učí, že milosť v prípade prvého človeka Adama pred prvotným hriechom je tiež milosťou Kristovou, nakoľko Vtelenie vo všeobecnej Božej prozretelelnosti by sa bolo realizovalo, aj keby nebolo pádu prvého človeka do hriechu, teda aj keby človek nebol zhrešil. To

je dôvod, pre ktorý možno so Scotom a Granatom uzatvárať, že všetky milosti ktoré človek prijíma, sú milosťou Ježiša Krista²⁷. V ďalšom násť autor uvádzajú aj inú – odlišnú mienku sv. Tomáša, ktorý nie je celkom na strane Scota, keď vyslovuje istú pochybnosť o tom, či by Boží Syn prijal ľudskú prirodzenosť, keby prvý človek sa nebol dopustil hriechu, nakoľko cielom Vtelenia je vykúpenie ľudstva, resp. človeka. Z toho potom vyplýva mienka prezentovaná sv. Tomášom, že milosť prvých rodičov je len milosťou Božou (gratia Dei) a všetky nadprirodzené dary udelené ľuďom po prvotnom hriechu sú milosťou Kristovou²⁸.

²⁴ Český teológ Josef Zvěřina rozdeľuje milosť podľa účinku na dostatočnú a účinnú, podľa spôsobu účinku na osvecujúcu, vnukujúcu, uzdravujúcu, povýšujúcu, podľa okamihu pôsobenia na milosť predchádzajúcu, sprevádzajúcu a dokonávajúcu. Hlavné členenie je podľa Zvěřinu na milosť posväčujúcu (gratia habitualis, synctificans) a milosť pomáhajúcu (gratia actualis, adiuvens). Porov.: J. Zvěřina, *Teologia agapé*, t. II, Praha 1994, s. 230.

²⁵ Základné členenie v milosti nestvorennej (gratia increata) a milosti stvorennej (gratia creata). Ďalšie delenie je podľa formy čo do príčiny (milosť Stvoriteľa, milosť Krista), podľa predurčenia (milosť cesty), čo do spôsobu (milosť vonkajšia, milosť vnútorná) pričom milosť vnútorná je v ďalšom rozdelená vzhľadom na svoj cieľ (milosť zdarma daná, milosť pretvárajúca). Porov.: J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona*, t. I: Łaska i człowiek, Pelplin 1982, s. 55-56.

²⁶ Porov.: W. Beinert, *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc 1994, s. 195-197.

²⁷ Porov.: W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 41. Duns Scotus, In IV/am Sent. 1. III, d. VII, q. III. Mienku Scota prijíma tak františkánska škola, ako aj Suarez.

²⁸ „...z tego wniosek, że łaska dana pierwszym rodzicom jest tylko Bożą (gratia Dei), a wszystkie nadprzyrodzone dary udzielone ludziom po grzechu pierworodnym są łaskami Odkupiciela“. OŁB, s. 41-42.

2. Milost' stvorená a nestvorená (Łaska stworzona i łaska niestworzona)

W. Granat pri tomto delení zdôrazňuje, že v duši ospravidliveného človeka, ktorý je v stave milosti prebýva Boh nielen ako jeho stvoriteľ, ale aj ako veľmi blízky priateľ človeka. Odvoláva sa pritom na sv. Písmo, ktoré uvádza Ježišovu výpoved: „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať; prídeme k nemu a urobíme si uňo príbytok“ (Jn 14,23)²⁹. Boh prebýva v duši človeka vždy ako milosť nestvorená, pôsobí v nej svojou láskou a tak pretvára človeka z hriescika na človeka, ktorý sa stáva spravodlivým. Ako ďalej vysvetluje násť autor, skutky ktoré koná Boh v duši človeka s nadprirodzeným účinkom potom sa nazývajú už milostou stvorenou (gratia creata)³⁰.

3. Vonkajšia a vnútorná milosť (Łaska zewnętrzna i wewnętrzna)

Samotný Wincent Granat sa kriticky vyjadruje k takému rozdeleniu milosti, ktoré akoby bolo v protiklade s vyššie povedaným. Autor doslova píše: „Je potrebné tu poznámať, že toto rozdelenie nie je presne logické, nakoľko len v nevästnom zmysle slova dá sa hovoriť o milosti vonkajšej, a definícia milosti podaná vyššie sa vzťahuje len na dobro vnútorné, duchovné a nadprirodzené“³¹. Násť autor po tomto konštatovaní však ďalej rozhádza v niekoľkých vetách, v čom spočívá milosť vonkajšia a vnútorná. Podľa W. Granata milosť vonkajšia je spojená s udelením ka-

ždého dobra, ktoré pochádza od Boha voči človeku. Tu je možné priradiť všetko to, čo v konečnom dôsledku vytvára pre človeka možnosť úzkej spolupráce s vnútornou milosťou. Čo je veľmi dôležité, je konštatovanie, že milosť vonkajšia sa nemôže nazývať milostou účinkovou, nakoľko táto nadprirodzeným spôsobom pôsobí na duchovné sily človeka, pričom sa s nimi bezprostredne aj viaže. Na druhej strane milosť vnútorná sa odlišuje od vonkajšej, lebo je vždy nadprirodzená³² a vplyva bezprostredne na duchovné sily človeka, resp. sa stáva duchovnou vlastnosťou³³.

4. Milost' ako dar, milost' pretvárajúca (Łaska jako dar i łaska przetwarzająca)

Vždy keď hovoríme o milosti ako dare, máme na mysli tú milosť, ktorá je vždy zdrojom daná (*gratis data*). Pri milosti pretvárajúcej máme pred sebou skutočnosť vnútornej

zmeny, ktorá sa deje v duši človeka pôsobením práve tejto milosti. Aj to je dôvod, pre ktorý W. Granat na tomto mieste siahá k sv. Tomášovi a tlmočí jeho názor, jeho ná-

²⁹Porov.: Rim 5, 5; OĽB, s. 42.

³⁰S. Thomas, *In IV Sent.*, lib. II, q. 26, a. 1. Porov.: S.th. I, q. 23, a. 2. Sv. Tomáš dokazuje, že láska je niečím stvoreným v ľudskej duši. Taktiež zdôvodňuje, že milosť je kvalitou duše (S.th. I-II, q. 90, a. 2); OĽB, s. 42.

³¹„Należy tu zauważyć, że podział ten nie jest ściśle logicznie, gdyż tylko w sensie niewłaściwym da się mówić o łasce zewnętrznej, a definicja łaski wyżej podana odnosi się tylko do wewnętrznego, duchowego i nadprzyrodzonego dobra“. OĽB, s. 42.

³²Ako na tomto mieste zdôrazňuje autor, je to nadprirodzená milosť prinajmenšom čo do spôsobu. Porov.: OĽB, s. 43.

³³Porov.: OĽB, s. 43.

uku o tejto milosti. Sv. Tomáš priraďuje milosť pretvárajúcu k milosti habituálnej (posväčujúcej).

Zdá sa, že náš autor v tejto časti Granat sa v predmetných formuláciach orientuje najmä na náuku sv. Tomáša o milosti, nakoľko

uvádza aj vo vzťahu k milosti ako daru, postoj práve „anjelského“ učiteľa. Milosť ako dar je dávaná niekomu, kto môže iných privádzat' ku spáske, teda nepochádza ani zo zásluh človeka, nepochádza ani z osobnej námahy človeka a preto sa volá Božím darom³⁴.

5. Milosť' habituálna a účinková (Łaska habitualna i łaska uczynkowa)

Granat formuluje náuku, podľa ktorej každý vnútorný a nadprirodzený dar, ktorý svoju povahou a zo svojej prirodzenosti je stálou akostou tak v ľudskej duši ako aj v jej silách je milosťou habituálnou. Podobne aj vliate čnosti a dary Ducha Svätého sú milosťou habituálnou, aj keď podľa mienky mno-

hých teológov autorovej súčasnosti tieto atribúty milosti sú privlastňovaná milosti posväčujúcej³⁵. V otázke milosti účinkovej (pomáhajúcej) zastáva všeobecnú teologickú náuku, podľa ktorej milosť pomáhajúca je Božou pomocou za tým účelom, aby človek mohol vykonáť spásny čin.

6. Milosť' pôsobiaca a spolupôsobiaca (Łaska działająca i współdziałająca)

Aj v tomto rozdelení sa W. Granat celkom opiera na náuku sv. Tomáša, keď definíciu milosti pôsobiacej (*operans*) ako aj spolu-pôsobiacej (*cooperans*) predstavuje

vychádzajúc z teológie sv. Tomáša. Zároveň poukazuje na toto rozdelenie milosti³⁶, ktoré je možné aplikovať aj vo vzťahu k milosti posväčujúcej a účinkovej (pomáhajúcej).

7. Milosť' povzbudzujúca a napomáhajúca (Łaska pobudzająca i wspomagająca)

Medzi milosťou povzbudzujúcou a napomáhajúcou (*gratia excitans et adiuvans*) a milosťou pôsobiacou a spolupôsobiacou (*gratia operans et cooperans*) je možné hovoriť o roz-

dielnosti, ale práve tak za istých okolností rozdiel medzi nimi nie. Záleží to na interpretácii: Ak zastávame názor, že milosť pôsobiaca a spolu-pôsobiaca spočíva, alebo na samotnom

³⁴ „Łaska wyłącznia jako dar (gratis data) jest według św. Tomasza dawana komuś, by mógł innymi prowadzić do zbawienia – nie pochodzi ona z wysiłków ani z zasług człowieka i dlatego zwie się darem Bożym“. OŁB, s. 43.

„Duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens: alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur, huiusmodi autem donum vocatur gratia data, quia cupra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur“. S.tb., III, q. 111, a. 1.

³⁵ Porov.: OŁB, s. 43.

³⁶ Na tomto mieste si uvedomujeme, akým rozmanitým spôsobom je možné teologicky interpretovať, resp. rozčleniť pojem milosti. Wincent Granat poukazuje na rozdielnosť prístupov rozličných teológov k náuke sv. Tomáša o milosti, a to podľa toho, či sa prikláňajú k pohľadom molinistov, alebo či majú bližšie ku škole augustiánskej, alebo či sa približujú k názorom Banzea. Porov.: OŁB, s. 43.

Božom konaní, alebo na spolupráci so slobodnou vôľou, potom je ľahko hovoriť o rozdielnosti medzi milostou pôsobiacou spolupôsobiacou na strane jednej, a na strane druhej s milostou povzbudzujúcou a napomáhajúcou. Ak však sme mienky, že milosť pôsobiaca znamená začiatok činu (skutku), a spolupôsobica pomáha pri konaní skutku, potom rozdiel medzi nimi je.

W.Granat na tomto mieste cituje Billota:
„A praecedenti divisione (operans et cooperans)

omnino est secernenda divisio actualis in excitantem et adiuvantem quae iam non attenditur respectu diversorum actuum volendi et perficiendi, sed respectu cuiusquamque actus salutaris seorsum et singillatim sumpti“³⁷. V takomto prípade milostou povzbudzujúcou je samotné Božie konanie v ľudskej duši a milosť napomáhajúca sa vzťahuje na spoluprácu so slobodnou vôľou.

8. Milosť predchádzajúca, sprevádzajúca, následná (Łaska uprzedzająca, towarzysząca i następcza)

Náš autor pri tomto delení milosti (gratia praeveniens vel antecedens, concomitans et subsequens) pripomína čitateľovi učeníkov, ktorí svoje kroky smerujú do Emauz. Podľa jeho mienky, na ich príklade je možné vidieť, akým spôsobom milosť Božia predchádza ich

vieru a dobrý čin, ako spolupracuje a akým spôsobom vystupuje, prejavuje sa po uverení. Obsah tohto rozdelenia je jasný, pretože sa jedná o vzťah ku spásnemu činu, ktorý sa vyjadruje pomocou termínov: predchádza, sprevádzka, nasleduje³⁸.

9. Milosť, liečivá a pozdvihujúca (Łaska lecznicza i podnosząca)

Liečivá milosť (*gratia sanans vel medicinalis*) napomáha úmyslu a vôle, aby človek dobre poznal potrebné pravdy, ktoré ho privádzajú k cieľu, ale tiež preto, lebo účinnosť tejto milosti hojí rany duše po prvotnom hri-

chu našich prarodičov. Milosť pozdvihujúca (*gratia elevans*) dáva ľudskej prirodzenosti také duchovné dobro, ktoré človeka smeruje k vyššiemu cieľu.

10. Milosť skutočná a dostatočná (Łaska skuteczna i dostateczna)

O milosti skutočnej sa hovorí, ak človek koná pod jej vplyvom, v opačnom prípade sa jedná o milosť dostatočnú.

V náuke o milosti sa Wincent Granat odvoláva aj náuku cirkevných otcov. V pa-

tristickej teológii milosti sledujeme dva smery: „Jánov“ a „Pavlov“, aj keď je potrebné zdôrazniť, že nie je možné ich stavať proti sebe. Nie sú protipólom jeden voči druhému, len zaujímajú svoje špecifické miesto v náu-

³⁷OĽB, s. 45; L. Billot, *De gratia Christi, Romae 1923*, s. 175.

³⁸Porov.: OĽB, s.45; Porov.: *Tridentský koncil de iustificatione*, r. 16, Denz. 80: „Quae virtus bona eorum opera antecedit, committatur et subsequitur“.

ke o milosti. Keďže W.Granat sa problému milosti venuje veľmi široko, nachádzame v jeho charitologických dielach obidva „smery“. Veď nie je mu cudzí ani Ján, ale ani Pavol. Jánov smer skôr hovorí za milosť, ktorá človeka „prebožtuje“, teda dvíha ho k Bohu. Scholastika takto chápanú milosť označuje ako *gratia elevans*. Takéto chápanie milosti je bližšie skôr gréckym otcom. Na strane druhej stojí smer „Pavlov“, ktorý sa zaobera milostou chápanou ako tou, ktorá osloboďuje, lieči (*gratia sanans*) a tento smer je bližší skôr sv. Augustínovi. Ak v charitológii nášho autora nachádzame časté odkazy na teológiu sv. Augustína, vysvetluje nám táto skutočnosť zároveň aj celkové smerovanie teologickej myslenia nášho autora v náuке milosti.

Sv. Augustín vypracoval v cirkvi *teológiu milosti*, ako dôsledok svojich osobných životných skúseností, ale aj sporov s pelagiánmi. Augustín a podľa jeho vzoru aj náš autor, poukáže na človeka, ktorý hriechom padol a v tomto stave človeka sa zdôrazňuje tak potreba milosti, ako aj jej darmovosť a skutočnosť. V tomto kontexte nachádzame spoľočné body Granatovej náuky o milosti s Augustínom. Popri sv. Augustínovi sa náš autor často obracia a odvoláva na náuku sv. Tomáša Akvitnského, ktorý sám nie je vzdialený od náuky sv. Augustína. K tomuto teológovi má náš autor veľmi blízko, vedľ Gregorianum bolo charakteristické uplatňovaním tomistickej doktríny. Pius X. vydal 29.6.1914 motu proprio *Doctoris Angelici* s odporúčaním, aby sa v katolíckych filozofických školách držalo zásad a dôležitejších tvrdení Tomáša Akvitnského. Pius XI. v encyklike *Studiorum ducem* (29.6.1923) sice odporúča náuku sv. Tomáša, ale nezavázuje k rešpektovaniu len jednej školy a ponecháva slobodu v tých veciach, v ktorých jestvujú rozdiely aj medzi autormi patriacimi k rozličným školám. Aj Pius XII. sa vyjadril

k otázke uplatňovania náuky sv. Tomáša, keď v príhovore k profesorom a poslucháčom (7.10.1953) ešte viac zdôraznil slobodu v teologickom bádaní. „Cirkev nikdy netvrídila a v prítomnosti netvrídí, že Tomáš Akvinský je jediným prameňom pravdy; samozrejme chváli a uznáva za veľkých Tomáša aj Auguštína, predsa však za neomylné považuje jeho sv. Písma“. Preto aj keď náš autor sa v práci odvoláva a čerpá zo sv. Tomáša, hlavný dôraz kladie skutočne na sv. Písma.

Tomášova náuka o milosti liečiacej, či uzdravujúcej vyzdvihuje výpoved sv. Auguštína o nemožnosti plnenia dobrých skutkov človekom v stave hriechu pozbaveného milosti ospravedlivenia (*gratia iustificationis*).“ Táto nemožnosť vyplýva predovšetkým zo zásadného rozdielu medzi neskazenou prirodzenostou, teda prirodzenostou Adama pred hriechom, a našou skazenou prirodzenostou“. Preto aby človek mohol plniť nadprirodzené a zasluhujúce dobro, ktoré prevyšuje moc ľudskej prirodzenosti, potrebuje od Boha silu, stály dar, ktorý mu umožňuje konať skutky privádzajúce ho k nadprirodzenému cielu, ktorý má každý človek dosiahnuť. Večný život je cieľom prirodzenosti.

Na tento cieľ poukazuje aj náš autor v náuке o milosti. Preto je mu blízky aj sv. Tomáš, ku ktorému sa obracia, aby spoľočne s ním poukázať na človeka, ktorý nie je v stave len so svojimi schopnosťami a prostriedkami dosiahnuť tento cieľ presahujúci prirodzenosť a smerujúci k nadprirodzenému a stálemu vlastneniu Boha. K tomu človek potrebuje silu vyššieho poriadku: silu milosti.

W. Granat poukazuje na teológiu sv. Tomáša predovšetkým v tých súvislostiach, kde je potrebné zdôrazniť skutočnosť milosti ako daru, ktorý nie je človek sám schopný si zaslúžiť, ako aj vtedy keď je potrebné zdôrazniť spoluprácu človeka s Bohom slobodnou vôľou.

II. Vztah prirodzenosti a milosti

Božia milost' so mnou" (1 Kor 15, 9-10).

Je výsadou jedine človeka, že všemohúci Boh spolupracuje so slabým človekom. Ako to ináč nazvať ak nie výsadou, ktorej sa do stáva človeku zo strany Boha. W. Granat hovorí v tejto súvislosti smelé slová: „V istom zmysle slova máme silu nad Bohom (lebo on tak chcel), môžeme totiž odmietnuť jeho milosť a taktiež odstrčiť ho z našej duše“⁴¹. Človek, ktorý žije v spoločenstve s Kristom, má účasť na stave milosti posväčujúcej s čnosťami a darmi, ktoré prínáležia k stavu priateľstva s Bohom. Ľudská prirodzenosť sa v stave Božej milosti pozdvihuje v konaní každého dobrého skutku. Človek na strane jednej je schopný spolupracovať s Božou milostou, no na strane druhej túto milosť môže aj odmietnuť. Niet inej sily, okrem ľudskej, ktorá by mohla človeka odlúčiť od Božej lásky. Svätý Pavol, ktorého cituje aj nás autor vyznáva: „A som si istý, že ani smrť ani život ani anjeli ani kniežatstvá ani prítomnosť ani budúcnosť ani mocnosti ani výška ani hlbka ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi“ (Rim 8, 38-39)⁴². W.Granat na základe vyššie citovaného miesta sv. Pavla obšírnejšie rozoberá skutočnosť trvácnosti Božej lásky v duši človeka, ktorú nie je schopná žiadna sila, žiadna moc odstrániť, jedine človek na základe svojho slobodného rozhodnutia. Človek má možnosť prejsť od dobra k spoločenstvu zla odmietnutím tejto Božej lásky a to ľahkým hriechom. Nás autor sa zamýšľa: „Zvláštne je tajomstvo ľudského života: je jasné, že sme schopní rúcať čo sami vybudujeme, ale môcť zničiť Božie dielo – to je nepochopiteľné, aj keď pravdivé. Odkiaľ má

³⁹ „Jeśli ktoś takiej pomocy nie chce przyjąć, miłość Boża cofa się, ale człowieka, póki on żyje na ziemi, nikdy nie opuszcza“. Porov.: W. Granat, *Synteza*, Lublin 1964, s. 328; W. Granat, *Synteza*, Lublin 19672, s. 373.

⁴⁰Porov.: SYN 64, s. 328; SYN 67, s. 373.

⁴¹ „Pod pewnym względem mamy władztwo nad Bogiem (bo on tak chciał), możemy bowiem łaski jego nie przyjać i odepchnąć go z naszej duszy”. SYN 64, s. 329; SYN 67, s. 374.

⁴²Porov.: SYN 64, s. 329; SYN 67, s. 374.

hriech takú silu? Z našej slobodnej vôle, ktoré Boh nechce prekážať⁴³. Čažkým hriechom strácame svoje právo byť Božím dieťatom a zároveň vyháňame z domu otca, ktorý má právo v tomto dome bývať. Zriekame sa dobra, ktoré nie je schopné nahradíť žiadne iné ľudské dobro, a nie je možné ho nahradíť ani žiadnou ľudskou slávou, po ktorej ľudia tak veľmi túzia a pre ktorú sú ochotní obetovať aj svoj vzťah k Otcovi. Násť autor sa stotožňuje so slovami pravdy, ktorú vyjasňuje Kristus: „Ved’ čo osozí človekovi, keby aj celý svet získal, a svojej duši by uskodil! Alebo za čo vymení človek svoju dušu?“ (Mt 16, 26)⁴⁴.

Zo zachovania a rešpektovania slobodnej vôle človeka zo strany Boha jasne vyplýva aj ďalšia skutočnosť medzi prirodzenosťou človeka a Božou milosťou. Božia milosť neničí žiadnu zo schopností ľudskej prirodzenosti. Od Boha pochádza tak milosť ako aj prirodzenosť, preto je zrejmé, že medzi milosťou a prirodzenosťou nemôže byť ani protiklad, čo znamená, že prirodzenosť nemôže

odporovať milosti v zmysle vzájomného odporovania si. Tomuto tvrdenu neprekáža pravda, že ľudská prirodzenosť je prvotným hriechom oslabená a z tohto dôvodu milosť ju môže prirodzenosť zušľachťovať, avšak nie ničiť.

Istým nebezpečenstvom na ktoré poukazuje Granat je prílišné vyzdvihovanie autonómie človeka. Autonómia je pre človeka vlastná, avšak nie je možné ju realizovať bez Boha, ako sa o to mnohí snažili a snažia. Granat poukazuje aj na myšlienku Sartra, ktorý

zastáva názor, že človek by neboli slobodný, keby jestoval Boh, ba dokonca by bol len tieňom a vidinou⁴⁵. Násť autor sa v kontexte prirodzenosti a milosti venuje aj otázke humanizmu, ktorý podlieha rozmanitým vplyvom a názorom, predovšetkým zo strany filozofických smerov⁴⁶. Pokiaľ sa vo svojej prvej Syntéze z r. 1964 touto otázkou obšírnejšie nezaoberá, vo svojom druhom diele toho istého názvu z r. 1967 vo väčšej miere sa odvoláva na náuku Druhého vatikánskeho koncilu. Z pastorálnej konštítúcie *Gaudium et spes* Wincent Granat uvádzá: „Pre veriacich jedno je isté: individuálna i kolektívna ľudská činnosť ako taká – čiže to obrovské úsilie, ktoré ľudstvo v priebehu vekov vyvíja, aby zlepšilo svoje životné podmienky – zodpovedá úmyslom Božím“⁴⁷.

Boh dal človeku právo všetko si podrobniť, ako o tom hovorí koncilový dokument: „Lebo človek, stvorený na obraz Boží dostal príkaz podrobiť si zem so všetkým, čo v sebe zahrňuje, spravovať svet v spravodlivosti a sviatosti a zamerat' seba samého a vesmír na Boha, uznávajúc ho za Stvoriteľa všetkých vecí, aby všetko bolo podriadené človekovi, a tak sa velebilo meno Božie všade na zemi“⁴⁸. Aj na ďalších miestach nachádzame odkazy nášho teológa na náuku Druhého vatikánskeho koncilu, aby poukázal a zároveň zdôraznil veľké poslanie človeka, ktoré má na tomto svete, aby svojou aktivitou a činnosťou napĺňal zámery Stvoriteľa⁴⁹. Z náuky Koncilu násť autor cituje: „Pastorálna Konštítúcia o Cirkvi uznáva hodnotu prirodzenosti a všetkých kul-

⁴³ „Dziwna to tajemnica ludzkiego życia: jest jasne, że jesteśmy zdolni zburzyć, co sami zbudujemy, ale móc zniweczyć dzieło Boże – jest to nierozumiałe, choć prawdziwe. Skąd grzech ma taką siłę? Z wolnej naszej woli, której Bóg nie chce przeszkadać“. SYN 64, s. 329; SYN 67, s. 375.

⁴⁴ Predmetný citát z Matúšovho evanjelia nie je presne udaný, nakoľko v texte je citované miesto Mt 16,16, avšak presné miesto je Mt 16,26. Porov.: SYN 64, s. 329; SYN 67, s. 375.

⁴⁵ „Według J. P.Sartre'a człowiek nie byłby wolny, gdyby Bóg istniał, a nawet po prostu stałby się cieniem i zjawą“. SYN 64, s. 331; SYN 67, s. 476. Porov.: W. Granat, *Ateistyczny humanizm* J. P. Sartre'a, „Zeszyty Naukowe KUL“ 1 (1958) nr 1, s. 22–31.

⁴⁶ Porov.: SYN 64, s. 331–333; SYN 67, s. 377–378.

⁴⁷ Druhý Vatikánsky Koncil, *Konštítúcia Gaudium et spes*, 34. Porov.: SYN 67, s. 379.

⁴⁸ Porov.: Druhý Vatikánsky Koncil, *Konštítúcia Gaudium et spes*, 34.

⁴⁹ Druhý Vatikánsky Koncil, *Konštítúcia Gaudium et spes*, 36, 37, 38.

túrnych diel človeka, predsa však vidí hriechom narušený poriadok hodnôt; až ukrižovaný a zmŕtvychvstalý Kristus prináša očistujúcnu a oslobodzujúcnu silu, ale jeho pomoc neničí autonómiu prirodzenosti, ale ju potvrdzuje a zušľachtuje⁵⁰.

Je zrejmé, že W. Granat vo svojom neškoršom diele SYN 67 využíva náuku Druhého vatikánskeho koncilu, ktorá sa dotýka prirodzenosti človeka v náväznosti na zachovanie a rešpektovanie autonómie človeka zo strany Boha. Násť autor jasným spôsobom poukazuje na autenticitu prirodzenosti človeka, ktorá nie je nijakým spôsobom narúšaná, ale naopak všetko smeruje k rozvoju ľudskej prirodzenosti, ktorá sa zapája do Božieho diebla tu na zemi. Riešenie celého problému ľudskej prirodzenosti a autonómie človeka sa nachádza podľa nášho autora „v náuke o pozdvihnutí ľudí Bohom a o účasti rozumného bytia v jeho prirodzenosti, a potom tiež vo zvrchovanom jestvovaní a autonómii“⁵¹. Už v prítomnom živote sa realizuje ideál slobodeného života a autonómia synov Božích, aj keď sa to deje spôsobom nedokonalým a len čiastočným. Kto má účasť na milosti posväčujúcej a je nastavený v láske k svojmu najvyššiemu priateľovi, tak v takomto prípade všetky jeho príkazy považuje za svoje a prijíma ich v záujme zachovania svojej autonómie. Taktto zmýšľajúci človek nechápe a ani neprijíma Božie prikázania ako skutočnosť narúšajúcu jeho autonómiu. W.Granat vo svojich obidvoch Syntézach bez akejkoľvek zmeny⁵² vychádzajúc z náuky o milosti podáva v desiatich bodoch uzávery, v ktorých sú obsiah-

nuté postuláty kresťanského života. Uvediem z môjho pohľadu najdôležitejšie:

V prvom bode Wincent Granat poukuzuje na dosiahnutie morálnej autonómie, ktorú nie je možné nikomu získať cestou odmietnutia Boha, ale len jeho prostredníctvom a to milostou, ktorá nie je v protiklade s autonómiou človeka, ale ju umožňuje a garante⁵³.

V treťom bode poľský teológ predstavuje milosť, ktorá je životom, ale aj rozvojom a aktivitou. Kde niet aktívne konanie, tam dochádza k oslabovaniu života. Preto výchova k životu milosti je zároveň výchovou k všeestrannému konaniu tak vo sfére náboženskej, ale aj svetskej. V neposlednej miere takto pochopená výchova je cestou k účasti na Božej autonómii⁵⁴.

V ôsmom bode W. Granat upozorňuje na potrebu brať do úvahy pozitívne elementy života milosti a takto zdôrazňovať ideál zodpovedajúci ľudskej prirodzenosti, a konkrétnie účasť na Božej autonómii. Dôsledkom takejto účasti na Božom živote podľa nášho autora bude, že právo a konanie ľudského jedinca bude Božím právom a naopak, Božie právo bude automatickým právom človeka⁵⁵.

V deviatom bode autora doslova píše: „Zo všeobecného zamyslenia sa nad ideou milosti vyplýva, že ona nielenže neničí prirodzenosť, ale ju zušľachtuje a pozdvihuje na vyšší stupeň bytia“⁵⁶. Napokon v poslednom – desiatom bode – vyjadruje násť autor názor, že katolícky život môžeme označiť ako schválenie prirodzených síl, zušľachtenie človeka a jeho pozdvihnutie do hodnosti Božie-

⁵⁰SYN 67, s. 380.

⁵¹„[...] w nauce o wyniesieniu ludzi przez Boga i o udziale istot rozumnych w Jego naturze, a więc także samoistności i autonomii“. SYN 64, s. 334; SYN 67, s. 380.

⁵²Porov.: SYN 64, s. 334-335; SYN 67, s. 381-382.

⁵³Porov.: SYN 64, s. 334; SYN 67, s. 381.

⁵⁴Porov.: SYN 64, s. 334; SYN 67, s. 381.

⁵⁵Porov.: SYN 64, s. 335; SYN 67, s. 381. „Nie otrzymaliście ducha niewoli, by się znów pograżyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wolać: Abba, Ojcze!“ (Rz 8, 15). Porov.: A. de Quervain, *Les droits de l'homme et la grace de Dieu*, „Revue de Theologie et Philosophie“ 1 (1959), s. 1-31; M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Freiburg 1941.

⁵⁶„Z ogólnego omówienia idei łaski wynika, że ona nie tylko nie niweczy natury, lecz ją uszlachetnia i podnosi na wyższy szczebel bytu“. SYN 64, s. 335; SYN 67, s. 381.

ho ducha⁵⁷. V poznámkovom aparáte Wincent Granat – a na to chceme poukázať – obšírne rozoberá posledný bod postulátov kresťanského života. Ním formulovaná teológia tohto typu je už skôr transformovaná pre praktický život človeka – ved' Božia milosť smeruje človeka k praktickému konaniu. Žiť v Božej milosti je podľa nášho autora práve to, čo aj osobné zjednotenie sa človeka s Kristom, s celým spoločenstvom dobrých a svätých ľudí na zemi ako aj s anjelmi so všetkými, ktorí už dosiahli večnú spásu v nebi. Zdôrazňuje potrebu každodenného zachovania si stavu milosti posväčujúcej, čo predpokladá stály osobný kontakt človeka viery s Kristom a jeho Cirkvou. Ak rozvíjame život milosti, uskutočňujeme aj život spravodlivosti a lásky tak v živote jednotlivca, ako aj v živote spoločenstva. Týmto spôsobom, ktorý tu prezentujeme ako uzávery nášho autora vzhľadom na život milosti Božej, zároveň zdôraz-

ňujeme veľkú potrebu ale aj úžitok vlastnenia Božieho daru milosti pre ľudské skutky, ktorími sa pozdvihuje aj naša ľudská prirodzenosť a zároveň sa rozvíja človek vo svojej osobnej autonómii a integrite.

Na záver chceme poukázať na skutočnosť, že významný poľský teológ Wincent Granat bol pri formulovaní teologických téz – a to platí aj pre sféru charitológie – vždy otvorený pre aktuálne prúdy, ako o tom vydáva svedectvo teológ C. S. Bartnik: „Wincent Granat sa neohraničoval výlučne na naplnenie svojej tomistickej vízie skutočnosti cez augustianizmus. Snažil sa byť vždy otvorený pre hlavné súčasné myšlienkové smery a orientácie. Táto recepcia sa predsa len uskutočňovala vo všeobecnosti na báze neotomizmu“⁵⁷. Týmto spôsobom aktualizoval vo svojej práci aj náuku obsiahnutú v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu.

⁵⁷ „Ks. Wincenty Granat nie ograniczał się wyłącznie do dopełniania swej tomistycznej wizji rzeczywistości przez augustynizm. Starał się być zawsze otwarty na główne współczesne kierunki i orientacje myślowe. Recepja ta jednak dokonywała się ogólnie na bazie neotomizmu“. C. Bartnik, *Filosoficzne horyzonty twórczości W. Granata*, In: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli Ks. Wincentego Granata*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1985, s. 105.

ŁASKA W TEOLOGII WINCENTEGO GRANATA W KONTEKŚCIE FILOZOFII TOMASZA Z AKWINU

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Wincenty Granat, łaska Boża, Boża miłość, Chrystus Odkupiciel, charytologia (teologiczna nauka o łasce), dary Ducha Świętego

Od czasów średniowiecza po Sobór Watykański II teologiczna doktryna łaski budowała się zasadniczo na nauczaniu Tomasza z Akwinu, który odróżnia naturalne (przyrodzone) cele życia człowieka i cele nadprzyrodzone. Pierwsze realizuje człowiek przyrodzonymi siłami natury, natomiast cel drugi, który nie tylko przewyższa cel naturalny, ale również jego osiągnięcie przekracza ludzkie naturalne siły i możliwości, osiągany jest dzięki specjalnej pomocy Boga, którą nazywa się łaską. W tym zakresie również doktryna o łasce ostatniego Soboru nie różni się istotnie od nauczania Akwinaty. Wincenty Granat dokonuje tradycyjnego, scholastycznego, podziału łaski:

1) łaska Boga i łaska Chrystusa Odkupiciela,

- 2) łaska stworzona i łaska niestworzona,
- 3) łaska zewnętrzna i wewnętrzna,
- 4) łaska jako dar i łaska przetwarzająca,
- 5) łaska habitualna i łaska uczynkowa,
- 6) łaska działająca i współdziałająca,
- 7) łaska pobudzająca i wspomagająca,

8) łaska uprzedzająca, towarzysząca i następcza,

9) łaska lecznicza i podnosząca,

10) łaska skuteczna i dostateczna.

Z punktu widzenia tego podziału omawia szeroko relację natury i łaski w człowieku. Zauważa, że Bóg szanuje i nawet chroni wolną wolę człowieka. Łaska Boża nie niszczy żadnej z możliwości natury ludzkiej, ale je wspiera i wspomaga. Od Boga pochodzi zarówno natura, jak i łaska, a więc oczywiste jest, że między łaską a naturą nie może być konfliktu. Co więcej: to łaska buduje się na naturze jako fundamencie. Ta scholastyczna teza w ujęciu W. Granata nie koliduje z prawdą, że natura ludzka jest osłabiona przez grzech pierworodny, lecz nie jest przezeń zniszczona i wobec tego może stanowić fundament łaski. Łaska – z kolei – przychodząca wzmacnia samą naturę, utrzymała więc swój w człowieku fundament. W ten sposób człowiek żyjąc łaską Bożą udoskonala swoje człowieczeństwo, rozwija swoją osobistą indywidualność i osobową integralność.

GRACE IN VINCENT GRANAT'S THEOLOGY IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF ST. THOMAS AQUINAS

Keywords: Thomas Aquinas, Vincent Granat, God's grace, God's love, Christ the Redeemer, „charytology“ (theological doctrine of grace), the gifts of the Holy Spirit

Since the Middle Ages after Vatican II theological doctrine of grace is essentially built on the teachings of Thomas Aquinas, who has distinguished between the natural (innate) human life ends and supernatural ends. A man realises the first one with natural forces of nature, while the second end, which is not only superior to the natural target, but also achieved more than by our natural strength and capabilities, is achieved through the special help of God, which is called grace. In this regard, the doctrine of the grace of the Second Vatican Council is not significantly different from the teaching of Aquinas. Vincent Granat performs traditional scholastic, division of grace. From the point of view of the wide distribution he discusses the relationship of nature and grace in

man. Also he notes that even God respects and protects human free will. God's grace does not destroy any of the possibilities of human nature, but supports and promotes it. Both nature and grace come from God, and so it is clear that between grace and nature there is can not be a conflict. What is more, the grace builds on nature as a foundation. This scholastic thesis in terms of W. Granat does not interfere with the truth that human nature is weakened by original sin, but it is not destroyed by it and, therefore, can be the foundation grace. Grace – in turn – coming reinforces the same nature preserves in man a foundation. In this way, a man living by God's grace perfects his humanity, is expanding his personal individuality and personal integrity.

Nota o Autorach

Anton Adam – ks. prof., ThDr. Studia seminaryjne odbył na Rzymskokatolickim Wydziale Teologii im. Świętych Cyryla i Metodego w Bratysławie; święcenia kapłańskie przyjął w 1983 roku. Studiował następnie teologię dogmatyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktoryzował się pod kierunkiem o. prof. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego na podstawie pracy pt. *Ku personalistycznemu rozumieniu miłości w ujęciu Wincentego Granata*, habilitację zaś uzyskał na Uniwersytecie w Rużemberku za rozprawę pt. *Teologiczne interpretacje pośrednictwa Chrystusowego*. Jest autorem 105 artykułów naukowych opublikowanych na Słowacji, w Polsce i na Ukrainie. Prezydent Republiki Słowackiej w roku 2010 mianował go profesorem.

Artur Andrzejuk – dr hab., prof. UKSW i Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (PUNO). Kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej i specjalizacją historii filozofii. Jest uczniem prof. Mieczysława Gogacza. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Adres mailowy: artur-andrzejuk@wp.pl.

Izabella Andrzejuk – dr, pracuje jako wykładowca filozofii w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie. Jest także wykładowcą na studiach niestacjonarnych ochrony środowiska na UKSW. Aktywnie uczestniczy w życiu naukowym w Polsce i poza jej granicami, biorąc czynny udział w organizowanych sympozjach, zjazdach i konferencjach. Jest autorką książki pt. *Filozofia przyjaźni* i ponad dwudziestu artykułów z zakresu filozofii, historii filozofii, antropologii filozoficznej oraz etyki. Adres mailowy: i-andrzejuk@o2.pl.

Paulina Brodzik – lic., stopień licencjata filozofii uzyskała na UKSW, obecnie jest w trakcie studiów magisterskich na Uniwersytecie Warszawskim. Do jej zainteresowań naukowych należą: filozofia kultury, hermeneutyka, estetyka, filozofia polska doby romantyzmu i modernizmu oraz nurt fenomenologii ze szczególnym uwzględnieniem filozofii Romana Ingardenego. Adres mailowy: paulina.brodzik@gmail.com.

Paul J. Cornish – profesor nauk politycznych na Grand Valley State University w Stanach Zjednoczonych. Rozprawę doktorską poświęcił koncepcji władzy w teoriach św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się klasyczną filozofią polityczną, zagadnieniem obywatelstwa oraz amerykańskim konstytucjonalizmem. Autor szeregu publikacji z zakresu średniowiecznych i wczesnonowożytnych teorii politycznych.

Étienne Gilson (ur. 13 czerwca 1884 w Paryżu, zm. 19 września 1978 w Auxerre) – profesor, członek Akademii Francuskiej (Académie Française), filozof i historyk filozofii,

jeden ze współtwórców neotomizmu. Swoje poglądy zawarł w dziele pt. *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*), które przyniosło mu sławę. Współzakładał Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto.

Kinga Górką – mgr, ukończyła filologię polską na UW, obecnie studiuje filozofię na UKSW. Zajmuje się filozofią literatury i przygotowuje pracę magisterską na temat performatywnej funkcji języka. Jest redaktorem PRoto.pl. Adres mailowy: kinga.gorka@gmail.com.

Adam Górniak – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor naukowy serii „*Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną*”. Tytuł pracy magisterskiej: *Zagadnienie esse w „De substantiis separatis” Tomasza z Akwinu* (promotor prof. Mieczysław Gogacz), tytuł dysertacji doktorskiej: *Pokój jako dobro wspólne w myślach Tomasza z Akwinu* (promotor prof. UW Mieczysław Boczar). Głównym przedmiotem jego zainteresowań jest recepcja arystotelizmu w XIII wieku w środowisku Uniwersytetu Paryskiego (Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Albert Wielki), w tym także jej wczesna faza (Filip Kanclerz, Aleksander z Hales, Wilhelm z Auxerre, Wilhelm z Owernii). Publikował m.in. w „*Zeszytach Naukowych KUL*”, „*Przeglądzie Filozoficznym*” (Nowa Seria), „*Studiach Antycznych i Mediewistycznych*”, „*Edukacji Filozoficznej*”, „*Etyce*” oraz „*Sztuce i Filozofii*”.

Julia Kaliszewska – lic., studentka II stopnia filozofii UKSW. Interesuje się paleografią łacińską oraz historią filozofii. Adres mailowy: julia.kaliszewska@tlen.pl.

Anna Kazimierczak-Kucharska – dr, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, a także doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Jej zainteresowania naukowe skupiają się przede wszystkim wokół wpływu filozofii starożytnej na chrześcijaństwo w pierwszych wiekach, zwłaszcza w obszarze monastycyzmu. Ponadto specjalizuje się w zakresie metafizyki, a także antropologii filozoficznej głównie w nurcie tomistycznym. Z tych przedmiotów prowadzi zajęcia w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Adres mailowy: kazimierczak.anna@wp.pl.

Dawid Lipski – mgr, doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską pt.: *Spór między Tomaszem z Akwinu i Janem Peckhamem o jedność formy substancialnej w człowieku. Źródła i konsekwencje*. Stypendysta Funduszu Stypendialnego i Szkoleniowego (Liechtenstein), Fundacji Lanckorońskich z Brzezia (Londyn) oraz Deutscher Akademischer Austausch Dienst (Kolonia). Redaktor Działu Filozofia w czasopiśmie „*Pro Fide, Rege et Lege*”. Nauczyciel etyki i filozofii w warszawskich szkołach średnich. Adres mailowy: dawid.lipski@op.pl.

Andrzej Marek Nowik – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii UKSW. Autor 33 publikacji naukowych z historii filozofii i z historii. Prowadzi badania z zakresu arystotelizmu i tomizmu, nowożytnej scholastyki,

filozofii Feliksa Konecznego, metodologii historii filozofii, dydaktyki filozofii, polskiego etosu szlacheckiego. Adres mailowy: a.nowik@uksw.edu.pl.

Magdalena Płotka – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Swoją rozprawę doktorską poświęciła koncepcji bytu Jana Wersora. Interesuje się filozofią XIV i XV wieku, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii polskiej. Publikowała m.in. w „Ruchu Filozoficznym”, „Diametrosie” i „Rocznikach Filozoficznych”. Adres mailowy: magdalena.plotka@gmail.com.

Michał Poręcki – lic., ukończony stopień licencjata filozofii UKSW, do naukowych zainteresowań należą historia filozofii, paleografia i filozofia Boga. Adres mailowy: porecki@wp.pl.

Eliza Ryglewicz – lic., studentka filozofii UKSW, przygotowuje pracę magisterską na temat powiązania uczuć i acedii w ujęciu Tomasza z Akwinu. Adres mailowy: eliza.ryglewicz@gmail.com.

Jurata Bogna Serafińska – lic., absolwentka Wydziału Filozofii UKSW, poetka, pisarka, publicystka, członek ZLP, SAP, POLART, Stowarzyszenia Siwobrodych Poetów i Stowarzyszenia Literackiego Nauczycieli w Krośnie. Wydała kilkanaście tomików wierszy i prozy (jeden tomik wierszy wydany w tłumaczeniu w Serbii w 2011 roku) W 2011 roku odznaczona przez Ministra Kultury odznaką honorową „Zasłużony dla kultury polskiej”. Obecnie studentka studiów filozoficznych II stopnia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Adres mailowy: juratabogna.serafinska@neostrada.pl.

Hanna Szczęśniak – lic., studentka II stopnia filozofii UKSW, dziennikarka II Programu Polskiego Radia. Do jej naukowych zainteresowań należą filozofia współczesna, filozofia polityki, estetyka. Adres mailowy: hanna@szczesniak.pl.

Anna Tustanowska – lic., studentka II stopnia filozofii UKSW. Do jej naukowych zainteresowań należą filozofia i historia starożytnej, filozofia św. Tomasza, filozofia sportu, filozofia ciała, estetyka, etyka. Adres mailowy: anna.tustanowska@vp.pl.

Martyna Waśniewska – mgr, absolwentka pedagogiki, studentka filozofii na UKSW. Zainteresowana zagadnieniami antropologicznymi, głównie psychologią. Obecnie przygotowuje pracę magisterską dotyczącą dydaktyki propedeutyki filozofii w ujęciu Salomona Igela, filozofa szkoły lwowskiej. Adres mailowy: wasniewska.m@gmail.com.

Dorota Zapisek – mgr, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat interpretacji ludzkiej wolności u współczesnych tomistów. Celem tej rozprawy ma być ukazanie relacji tych interpretacji do metafizycznej teorii woli św. Tomasza z Akwinu. Jej zainteresowania dotyczą szczególnie metafizyki i antropologii Akwinaty, również współczesnych interpretacji myśli Tomaszowej, a także dydaktyki filozofii i metodologii historii filozofii. Adres mailowy: d.zapisek@gmail.com.

Michał Zembrzuski – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu, interesuje się problematyką epistemologiczną i antropologią filozoficzną, a także recepcją filozofii arabskiej. Tłumacz i redaktor tekstów św. Tomasza z Akwinu, laureat Złotej Nagrody im. prof. Mieczysława Gogacza. Adres mailowy: mizem@tlen.pl.

Naturalne poznawanie aniołów konsekwencją ich ontycznej struktury – zarys ujęcia Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, aniołowie, poznanie, forma, materia

Myśl chrześcijańska w XIII wieku była niezwykle bogata w wielość systemów teologicznych. Za sprawą dzieł Arystotelesa zaczęto żywo interesować się poznawaniem rzeczywistości w czysto naturalny sposób, co spowodowało, że zaprzestano tłumaczyć wszelkie zjawiska poprzez argumentowanie jedynie Objawieniem i łaską Bożą. Ponadto rozwój uniwersytetów pozwolił na oddalenie się od monastycznego rozumienia świata, co dotknęło również angelologię, która znalazła oparcie w filozofii bytu. Dzięki temu nauka o aniołach uzyskała bardziej naukowy aspekt, co pozwoliło na przedstawienie jej w sposób uporządkowany i metodyczny¹.

Tomasz z Akwinu, podejmując problematykę aniołów, nie pominął tak ważnego zagadnienia, jakim jest poznawanie przez wyższe substancje oddzielone. Jednak kwestia ta jest silnie związana z tym, jaką konstrukcję ontyczną posiadają aniołowie, ponieważ – jak zobaczymy – sposób poznawania

anielskiego jest jej wyraźną konsekwencją². Akwinata, wykazując niematerialność aniołów, już na samym początku używa jednego z argumentów służącego jednocześnie jako wsparcie dla tezy o istnieniu aniołów nawet bez uwzględniania kwestii ich „budowy”. Tomasz twierdzi bowiem, że istnienie pew-

A n n a K a z i m i e r c z a k - K u c h a r s k a – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, a także doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

¹Por. T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 47 (2009) nr 2, s. 167.

²Stąd wynika logiczny układ traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu, gdzie bezpośrednio po wykazaniu, że istnieją substancje oddzielone, płynnie przechodzi on do zaprezentowania konstrukcji ontycznej aniołów, by następnie ukazać sposób, w jaki poznają.

³Jak słusznie zauważa Tomasz Stępień, nie da się udowodnić istnienia aniołów, podając tezy „rozsądnie brzmiące”, zarazem też nie da się udowodnić nieistnienia aniołów, jednak za Akwinatą spokojnie możemy twierdzić, że wierząc w Boga, wierzymy również w istnienie aniołów. Zob. T. Stępień, *Myszę, więc jestem... aniołem*, <http://www.katolik.pl/mysle--wiec-jestem---aniolem,2315,416,cz.html> (data dostępu: 17.08.2012).

nych substancji niecielesnych powinno być przyjęte bez większych zastrzeżeń, ponieważ Bogu w sposób szczególny zależy na tym, aby podobieństwo stworzeń do Niego było jak największe, jest to dla istot stworzonych po prostu dobre: „Wtedy zaś zachodzi doskonałe upodobnienie skutku do przyczyny, gdy skutek naśladuje w przyczynie to, przez co przyczyna powoduje skutek [...]”⁴. Owo podobieństwo do Boga polega głównie na myśleniu, stąd doskonałość wszechświata wyma-

ga istnienia istot myślących. Myślenie natomiast samo w sobie nie jest funkcją ciała, ponieważ „każde ciało jest ograniczone do tu i teraz”⁵. Zatem Bóg jako doskonały Stwórca stwarza byty, które są również doskonałe⁶. Prowadzi to do wniosku, że dla utrzymania doskonałości stworzenia muszą istnieć istoty becześciesne⁷. Bez wątpienia św. Tomasz jest autorem, który miał największy wkład w nowe rozumienie angelologii⁸.

I. Struktura bytowa aniołów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu zaproponował nowe ujęcie struktury bytu, w którym rozróżnił akt istnienia (*ipsum esse*) i istotę (*essentia*). Spowodowało to także określone konsekwencje w nauce o aniołach, gdyż dla Akwinaty: „podstawą jest zawsze metafizyczne ujęcie istoty bytu, które z kolei rzutuje na to, jak postrzegamy jego władze, a następnie działania tych władz”⁹.

W związku z tym Tomasz stawia pytanie, czy aniołowie mogą posiadać ciała, czyli czy

posiadają możliwość materialną? Jest to tak naprawdę pytanie o to – i tak w *Summa theologiae* sformułował je Akwinata – czy aniołowie są złożeni z materii i formy¹⁰. Jak wiadomo, na początku XIII wieku było to stanowisko bardzo rozpowszechnione i przyjmowane przez wielu autorów. Zdecydowany wpływ na taki stan rzeczy miały popularne wówczas poglądy Salomona ibn Gabirola (Awicebrona)¹¹.

Św. Tomasz, odpowiadając na tak postawione pytanie, stosuje dwa uzasadnienia.

⁴,Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum [...]”, *S.th.*, I, q. 50, a. 1, co.

⁵Tamże.

⁶Chodzi o doskonałość także w sensie materialnym, Bóg bowiem stworzył byty na miarę swojej doskonałości. Materia sama w sobie nie jest złą, ponieważ została stworzona przez Boga. Wiadomo jednak, że świat, który jest materialny, jest mniej doskonały od Boga, który jest Czystym Aktem, nie posiadającym w sobie żadnej możliwości. Należy tu ponadto oddzielić porządek moralny od porządku ontycznego. Wiadomo, że w porządku moralnym stworzenia również nie są doskonałe, ponieważ w swoim porządku ontycznym (który, w przeciwieństwie do Boskiego, nie jest doskonały) wszystkie stworzenia mają wpisaną w siebie możliwość, zatem również możliwość popełniania zła.

⁷Taka koncepcja nie mieściła się – jak twierdzi Akwinata – w wyobrażeniu starożytnych, ponieważ w swoich myślach nie potrafili oni wykraczać poza to, co jest cielesne. Zob. *S.th.*, I, q. 50, a. 1, co.

⁸Nie należy zapominać również o św. Bonawenturze, którego wkład w rozwój nauki o aniołach także był znaczny. Jednak jego rozważania na temat substancji oddzielonych różnią się od koncepcji Tomaszowej w zasadniczych punktach. Tomasz i Bonawentura przyjęli zupełnie inne podstawy metafizyczne, a mianowicie św. Bonawentura pozostał wierny poglądom innych autorów XIII wieku, dla których charakterystyczne było stanowisko powszechnego hylemorfizmu, natomiast św. Tomasz zaproponował zupełnie nowe ujęcie struktury bytu. Zob. T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 167–168.

⁹Tamże, s. 169.

¹⁰*S.th.*, I, q. 50, a. 2.

¹¹Salomon ibn Gabirol w swoim obszernym dialogu zatytułowanym *Źródło życia* dowodził, że wszystkie substancje, nawet te nazywane substancjami prostymi, poza Bogiem, złożone są z formy i materii. Tomasz z Akwinu przytacza pogląd Awicebrona następująco: „[...] przyjmował [Awicebrona], że same substancje oddzielone, czyli duchowe, składają się z materii i formy; i uzasadnia to licznymi argumentami. Po pierwsze, sądził, że gdyby >>>

Pierwsze, które wydaje się być prostsze, głosi, że aniołowie są istotami poznającymi intelektualnie w stopniu dużo bardziej doskonałym niż ludzie, ponieważ ich poznanie jest całkowicie oderwane od materii¹². Aby twierdzenie to wyjaśnić, Akwinata posługuje się porównaniem do poznawania ludzkiego. Człowiek, chcąc poznawać rzeczywistość, potrzebuje do tego pośrednictwa zmysłów. Korzysta zatem ze swej cielesności. Natomiast aniołowie poznają intelektualnie w sposób bezpośredni. Tomasz dodaje ponadto, że wprawdzie każde myślenie samo w sobie jest niematerialne, jednak w przypadku człowieka musi ono łączyć się w pewien sposób z materią. Inaczej dzieje się w przypadku aniołów, ponieważ ich myślenie, podobnie jak poznanie, jest całkowicie oddzielone od materii. Wynika z tego, że aniołowie są istotami doskonalszymi niż ludzie oraz że w swojej strukturze nie posiadają ciała.

Z kolei drugie uzasadnienie Akwinaty, dotyczące struktury bytowej aniołów, przodziło się w polemikę z Awicebronem i zostało zawarte nie tylko w *Summa theologiae*, ale również w *De ente et essentia* oraz w *De substantiis separatis*. Tomasz z Akwinu przytacza w tych tekstuach dwójkatą argumentację. W *Summa theologiae* i *De ente et essentia* uzasadnia on istnienie aniołów, posługując się problematyką poznania intelektualnego. Natomiast w *De substantiis separatis* przytacza rozbudowaną dyskusję z Awicebronem, w której poddaje w wątpliwość poglądy swojego adwersarza¹³. Ujęcia Awicebrona, chociaż bar-

dzo oryginalne, powstały jednak pod pewnym wpływem filozofii neoplatońskiej. Tomasz Stępień słusznie zauważa, iż Awicebron, mówiąc o materii, w przypadku aniołów nie miał na myśli materii zmysłowej, lecz jakąś szczególną postać materii intelektualnej. Pojawia się zatem problem materii duchowej, który już wcześniej podejmowany był przez Plotyna i Proklosa. T. Stępień, zauważając te zależności, zwraca zarazem uwagę na trudności związane z przyjęciem stanowiska, że poglądy Plotyna i Proklosa mogły inspirować Awicebrona: „Mimo iż jakikolwiek bezpośredni wpływ nie może zastać wystarczająco udokumentowany, to jednak podobieństwo, które tu zachodzi, nie może być przypadkowe. Wskazuje więc ono na mniejsze lub większe korzystanie z neoplatońskiej tradycji, a także na to, że te same metafizyczne problemy bardzo często uzyskują podobne rozwiązania”¹⁴. Wydaje się jednak, że u Awicebrona nie można wykluczyć również odniesień do tekstów Arystotelesa, gdy chodzi o złożenie aniołów z materii i formy. Awicebron podkreśla, że dla Stagiryty materia intelektualna ma status jedynie myślny, nie jest więc czymś realnym. Powołuje się na opinię z VII księgi *Metafizyki*, gdzie twierdzi się, że „tylko [...] części formy są częścią definicji, przy czym istnieją tylko definicje pojęć ogólnych, bo istota koła i koło oraz istota duszy i dusza są tym samym”¹⁵. Ponadto Arystoteles mówi, że jakaś materia istnieje w każdej określonej rzeczy¹⁶. Uważa się jed-

substancje duchowe nie były złożone z materii i formy, nie mogłyby się niczym różnić między sobą [...]”, *De substantiis separatis*, 5. Pogląd ten zyskał wielu zwolenników, a szczególnie mocno zakotwiczył się w kręgu myślicieli szkoły franciszkańskiej XIII wieku. Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 207.

¹² Por. *S.th.*, I, q. 50, a. 2.

¹³ Por. T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 171.

¹⁴ Tamże, s. 170; por. także J. M. Dillon, *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, w: *Neoplatonism and Jewish Thought*, red. L. E. Goodman, New York 1992, s. 56.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, Z (VII) 10, 1036a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.

¹⁶ „[...] nawet bowiem pewne rzeczy niepostrzegalne zmysłowo muszą mieć materię; wszak w ogóle istnieje jakaś materia we wszystkim, co nie jest istotą i czystą formą, lecz jest czymś określonym”, Arystoteles, *Metafizyka*, Z (VII) 11, 1037a.

nak, że Stagiryta traktuje ją w sposób czysto myślny¹⁷.

Wymienione poglądy Arystotelesa wywarły znaczny wpływ na późniejszych autorów, przyjmujących, że w świecie intelektualnym również realnie istnieje jakiś rodzaj materii. Np. dla neoplatoników materia ta stanowiła rzeczywisty element strukturalny bytu duchowego.

Z wymienionych powodów problem złożenia aniołów z materii i formy był bardzo ważnym tematem, podejmowanym przy okazji ustalania struktury substancji oddzielonych. Dlatego też Tomasz z Akwinu udowadniał tezę o niematerialności aniołów, odwołując się właśnie do poznania intelektualnego. Pierwszy argument Akwinaty wyraźnie stwierdza w sposób jednoznaczny, że materia przeszkadza w ujęciu treści intelektualnych. Niektórzy, jak twierdzi św. Tomasz, uważają, że choć Pierwsza Przyczyna jest niezłożona, to dusza oraz substancje oddzielone składają się z materii i formy. Jednak pogląd ten jest odrzucany przez filozofów, którzy substancje intelektualne nazywają „substancjami oddzielonymi”. Dowodzą oni, że substancje te pozbawione są jakiekolwiek materii¹⁸. Należy pamiętać, że argumenty Avicebrona dotyczyły nie tylko duszy, ale również substancji oddzielonych, zatem Akwinata omawia zarówno sposób, w jaki poznaje dusza ludzka złączona z ciałem, jak i sposób poznawania przez substancje oddzielone. Jak już wyżej wspomnieliśmy, materia przeszkadza,

według Tomasza, w ujęciu treści intelektualnych. Jednak jeśli chodzi o poznawanie przez duszę ludzką, to formy poznawcze, czyli treści poznania intelektualnego, mogą być poznane przez ludzki intelekt wówczas, gdy są oderwane od materii, co sprawia, że są aktualnie intelektualnie poznawalne¹⁹. Z tego można wnioskować, że intelekt czynny u człowieka musi oderwać treści intelektualne od zmysłowej materii, co nazywa się procesem separacji. Proces ten pozwala na poznawanie tylko treści intelektualnych. Zatem dusza, aby móc wyseparować formy poznania intelektualnego z materii, sama musi być niematerialna. Gdyby dusza była w jakimkolwiek, choćby w najmniejszym stopniu materialna, ów proces separacji nie byłby możliwy do zrealizowania, a nawet nie byłby możliwe jego podjęcie²⁰.

Następnie św. Tomasz uściisała, że przeszkoła, jaką jest materia dla poznania intelektualnego, nie dotyczy tylko materii zmysłowej, lecz materii w ogóle, bez względu na jej rozumienie czy interpretowanie. Nie może bowiem istnieć różnica pomiędzy materią intelektualną a materią cielesną, ponieważ jedyną przyczyną istnienia takiej różnicy mogłoby być istnienie formy duchowości i formy cielesności²¹, gdyż na terenie metafizyki zostało już wyjaśnione, że każda materia musi posiadać formę. Taki właśnie był pogląd Avicebrona na tę kwestię. Stwierdził on bowiem, że materia duchowa i materia cielesna posiadają różne formy, stąd istnieje moż-

¹⁷Por. T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 171.

¹⁸„Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant”, *De ente et essentia*, 5, 2–3, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, cz. 1: św. Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, Warszawa 2011, s. 151.

¹⁹Por. tamże, 5, 5.

²⁰Sama dusza ludzka nie byłaby w stanie nawet zapoczątkować procesu separacji.

²¹„Preczyje on [Tomasz z Akwinu], że przeszkoła, jaką materia stanowi dla takiego rodzaju poznania, nie dotyczy tylko materii zmysłowej, ale materii pojmowanej w jakikolwiek sposób (*qualibet materia*). Jeśli bowiem istniałaby różnica pomiędzy materią intelektualną (*materia intellectualis*) a materią cielesną (*materia corporalis*), to taka różnica mogłaby zachodzić tylko dzięki temu, że istnieje forma duchowości i forma cielesności”, T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 172–173.

liwość rozróżnienia dwóch rodzajów materii²². Św. Tomasz wyraźnie wskazuje na to, że przyjęcie poglądu Awicebrona o dwóch rodzajach materii doprowadziłoby do sprzeczności. Otóż twierdzenie to oznacza, że „materia cielesna posiada cechę uniemożliwiania ujęcia intelektualnego dzięki formie cielesności, która sama, oderwana od materii cielesnej, byłaby z kolei, tak jak każda inna forma, poznawalna intelektualnie”²³. Zatem sprzeczność polega na tym, że forma cielesności, która jest poznawalna intelektualnie, jednocześnie uniemożliwia to poznanie²⁴.

Natomiast w *De substantiis separatis* Akwinata również podważa argumenty Awicebrona (wykorzystując przy tym własne poglądy metafizyczne), lecz czyni to już znacznie bardziej szczegółowo i gruntownie. Ograniczymy się w artykule jedynie do najważniejszych zagadnień, aby pokazać błędy w rozumowaniu Salomona ibn Gabirola i sprostowanie ich przez Tomasza z Akwinu w aspekcie struktury ontycznej aniołów.

Podstawowym założeniem przyjętym przez Awicebrona jest twierdzenie, że różnica myślna jest jednocześnie różnicą realną: „zakłada bowiem, że cokolwiek jest odrębne

myślowo, istnieje także jako odrębne w rzeczyach”²⁵. W *De substantiis separatis* Akwinata wyjaśnia jego poglądy znacznie dokładniej i bardziej szczegółowo, wskazując jednocześnie na błędy, jakie zawierają się w tezach żydowskiego filozofa: „Wydaje się, że zblądził w ten sposób podwójnie. Po pierwsze, gdyż sądził, że znajdujące się w rodzajach rzeczy złożenia myślne, konstytuujące gatunek z rodzaju oraz różnicy [gatunkowej], należy rozumieć jako realne złożenie w samych rzeczyach: że mianowicie rodzajem każdej rzeczy przynależnej do jakiegoś rodzaju jest materia, różnicą zaś [gatunkową] – forma. Po wtóre, gdyż sądził, że «być w możliwości» i «być przyjmującym» można jednakowo orzekać o wszystkich [bytach]. Na podstawie tych dwóch założeń doszedł do takiego rozwiązania, że doszukiwał się złożień rzeczowych nawet w substancjach umysłowych”²⁶. Założenia te dotyczą głównie tego, jak powinna być rozumiana struktura ontyczna bytu w ogóle, czyli złożenie w bycie. W procesie poznania jawi się istota. Na podstawie materii orzekamy rodzaj, natomiast na podstawie formy różnicę gatunkową, co złączone razem tworzy gatunek, czyli „określenie w naszym poznaniu

²² „Według tej doktryny [doktryny Salomona ibn Gabirola] substancje duchowe – podobnie jak złożone z materii cielesnej i formy substancje cielesne – choć mówi się o nich, że są proste, ponieważ nie posiadają ciała, składają się również z materii duchowej i formy. Materia duchowa jest w substancjach duchowych zasadą ich jednostkowości oraz zmiany, której – w przeciwieństwie do Boga – podlegają wszelkie stworzenia. Istnieje przeto uniwersalny byt (*essentia*) złożony z uniwersalnej formy i uniwersalnej materii pierwszej, który sam z siebie istnieje tylko w możliwości, w akcji natomiast istnieje dzięki przybierającym go różnym formom. Materia wszelkich ciał istnieje zatem jako taka dzięki formie «cielesności», która tej materię aktualizuje i dźwiga na siebie. Tym, co odróżnia jedno szczegółowe ciało od innego ciała szczególnego, jest – jedna lub więcej – forma komplementarna, dzięki której ciało to zdeteminowane zostało jako pojedynczy mineral, roślina, zwierzę lub człowiek. W każdym bycie złożonym ma przeto miejsce «pluralizm form» (jak miano to później określać), wiążący niejako wszelkie byty stworzone zgodnie z determinującym je stopniem ogólności form”, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*..., dz. cyt., s. 207.

²³ T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 173.

²⁴ Por. *De ente et essentia*, 5, 7. Podobnie Akwinata twierdzi w *Summa theologiae*, gdzie mówi o zgodności działania każdej rzeczy ze sposobem jej istnienia: „Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius”, *S.th.*, I, q. 50, a.2, co.

²⁵ „Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta”, tamże.

²⁶ „Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constitutur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda: ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur. Quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias”, *De substantiis separatis*, 5, w: www.corpusthomisticum.org.

niu istoty poznawanej rzeczy”²⁷. Forma jako akt określa materię jako możliwość, zatem gatunek jest zależny od formy. Innymi słowy – forma określa gatunek, z kolei to, jaki jest gatunek, można wywnioskować właśnie na podstawie formy. Tak jednak jest w metafizyce esencjalistycznej, gdzie każda możliwość jest materią, a każdy akt jest formą. Zatem wszystko, co jest w możliwości, jest traktowane jak materia, która przyjmuje formę. Stanowisko to jest jednak wystarczające jedynie do rozważania bytów zmysłowych, które zawsze posiadają materię. Problem pojawia się wówczas, gdy zaczynamy mówić o bytach ponadzmysłowych (niematerialnych), czyli również o aniołach, które nie są czystymi aktami²⁸. Taki problem zupełnie nie istniał dla filozofów greckich. Dla nich substancje oddzielone były częścią świata istniejącego odwiecznie, stąd nie było konieczności oddzielania bytów ponadzmysłowych od bytu najwyższego, który jest czystym aktem. Dla Arystotelesa były one w pewnym sensie w możliwości, miały bowiem możliwość poruszania się. Oznacza to, że możliwość związaną z ruchem, Stagiryta nazywa materią²⁹. Tematem powiązanym z problematyką struktury aniołów jest ich odróżnienie od bytu najdokonalszego – Boga. Jednakże to zagadnienie pojawiło się dopiero wtedy, gdy filozoficzne rozumienie kosmosu zostało wzbogacone przez całą problematykę stworzenia świata. Okazało się bowiem, że substancje oddzielone, choć są nieziszczalne, to jednak nie istnieją odwiecznie, lecz są wynikiem aktu stwórczego bytu najwyższego, zatem realnie różnią się od swego Stwórcy. W ten sposób okazało się, że byt najwyższy jest jedynym bytem nieposiadającym możliwości. Ponieważ jed-

nak, zgodnie z zasadą hylemorfizmu, każdy byt poza Bogiem w swojej strukturze bytowej ma formę i materię, więc aniołowie również. Jednak są to byty, których zmysłami nie można zobaczyć, dlatego stało się konieczne, aby uznać istnienie materii duchowej lub intelektualnej. Jeszcze raz należy podkreślić, że w obrębie metafizyki istoty jest to problem nierozwiązywalny. Pojawiają się bowiem dwie możliwości, które wydają się być błędne. Pierwsza z nich mówi o braku realnej różnicy pomiędzy Bogiem i aniołami, druga zaś możliwość wskazuje na konieczność istnienia materii w strukturze bytowej aniołów. To powoduje, że koncepcja Awicebrona zyskuje coraz większe poparcie wśród filozofów, a wręcz staje się „jedynym możliwym wyjściem”³⁰.

Tomasz z Akwinu przezwycięża problem z rozumieniem bytowej struktury aniołów, dzięki swej metafizyce i zawartym w niej nowym rozumieniem możliwości³¹, jakkolwiek najistotniejsze w propozycjach Tomasza jest odróżnienie przez niego istoty od istnienia³². Wyraźnie twierdzi on, że gdyby aniołowie nie byli złożeni z aktu i możliwości, wówczas można by mówić o czystych aktach, co jest przecież właściwe jedynie Bogu. Tomasz wykazuje, że złożenie z materii i formy nie jest jedynym złożeniem z możliwości i aktu. Zatem nie zawsze akt jest formą, a możliwością – materią. „U anioła nie ma złożenia z formy i materii, jest za to akt i możliwość. Jasne to może się stać przez badanie rzeczy materialnych, w których znajduje się dwojakie złożenie: pierwsze z formy i materii, które stanowią daną naturę. Atoli natura w ten sposób złożona nie jest swoim istnieniem; istnienie jest jej aktem; sama zaś natura w stosunku do swojego istnienia [i to jest właśnie drugie złożenie]”³³.

²⁷T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 174.

²⁸Por. tamże, s. 174–175.

²⁹Por. *Metafizyka*, XII, 2, 1069 B.

³⁰T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów...*, art. cyt., s. 176.

³¹Na temat ważności nowej metafizyki dla prawidłowego rozumienia natury aniołów, a zatem również ich struktury ontycznej, obszernie pisze w przywoływany artykule Tomasz Stępień, zob. tamże, s. 167–182.

³²Por. *S.th.*, I, q. 50, a. 2; *De substantiis separatis*, 8.

żenie] ma się tak, jak możliwość do aktu. Nawet gdy się oderwie materię i przyjmie, że sama forma istnieje – nie w materii, zostaje nadal stosunek formy do samego istnienia – jako możliwości do aktu. I takiego też złożenia trzeba dopatrywać się u anioła³³. Św. Tomasz w sposób bardzo radykalny i jednoznaczny przesunął akcent w rozumieniu złożenia w aniołach. Mamy tu do czynienia już nie ze złożeniem z formy i materii, lecz ze złożeniem z istnienia i istoty, gdzie istnienie odgrywa

pierwszoplanową rolę jako akt zapoczątkowujący cały byt. Istota zaś wobec istnienia stanowi ontyczną możliwość.

Dyskusja z Avicebronem ukazała zatem wyraźnie *novum* poglądów św. Tomasza na temat struktury bytowej wszystkich bytów (w tym aniołów), które polega na przyjęciu istnienia jako aktu zapoczątkowanego każdym byt. Takie rozwiązańe miało również wpływ na rozumienie sposobu poznawania przez substancje oddzielone.

2. Poznanie anielskie w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu, podejmując problematykę poznania anielskiego, już na samym początku twierdzi, że aniołowie posiadają władze takie jak intelekt (*intellectus*) i wola (*voluntas*). Uzasadnia to tym, że aniołowie nie są materialni. Nieco inaczej, według niego, dzieje się w przypadku człowieka: „W naszej duszy istnieją takie władze, które swoje czynności wykonują poprzez narządy cielesne; władze tego typu są czynnikami aktualizującymi czy uaktywniającymi określone części ciała [...] Ale są i takie władze naszej duszy, których czynności nie są wykonywane poprzez narzą-

dy cielesne; chodzi tu o intelekt i wolę [...]”³⁴. Aniołowie natomiast nie posiadają ciała, które byłyby z nimi złączone w naturalny sposób³⁵, dlatego mają tylko dwie władze – intelekt oraz wolę³⁶. Zatem jedyną władzą poznawczą substancji oddzielonych jest intelekt. Natomiast człowiek, ponieważ jest związany z materią, potrzebuje dwóch władz intelektualnych, czyli intelektu czynnego oraz intelektu możliwościowego. Intelekt możliwościowy jest jak pamięć, która przechowuje formy poznawcze, czyli treści poznania intelektualnego³⁷. Jednak intelekt możliwościowy bez pomocy inte-

³³ „Licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis”, *S.th.*, I, q. 50, a. 2, ad. 3.

³⁴ „Respondeo dicendum quod in anima nostra sunt quadam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis [...] Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas [...]”, *S.th.*, I, q. 54, a. 5, co. Należy zwrócić uwagę na błędne tłumaczenie w wielu polskich przekładach, gdzie słowo „umysł” powinno zostać zastąpione terminem „intelekt”.

³⁵ Aniołowie mogą jedynie przybierać ciała, por. *S.th.*, I, q. 51, a. 1-3.

³⁶ „Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas”, *S.th.*, I, q. 54, a. 5 co.

³⁷ „Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservatus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde philosophus dicit, in III de anima, quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*”, *S.th.*, I, q. 79, a. 6, ad. 1.

lektu czynnego nie jest w stanie zobaczyć danych poznawczych. Intelekt czynny bowiem pełni swoistą rolę światła, czyli oświeca dane poznawcze, aby intelekt możliwościowy mógł je zobaczyć³⁸. To właśnie intelekt czynny „oświetla” dane umysłowe tak, aby były one „widoczne” dla intelektu możliwościowego. Jest to proces separacji, czyli „wydobywanie z ciemności” danych, które mogą być przyjęte przez intelekt możliwościowy.

Akwinata rozwija również, w jakim celu w człowieku rozróżnia się intelekt czynny oraz intelekt możliwościowy. Otóż mówi on o konieczności przyjęcia takiego rozróżnienia ze względu na to, że człowiek nie zawsze aktualnie poznaje intelektualnie, wówczas jest on w możliwości do poznania intelektualnego. Intelekt możliwościowy jest tą władzą w człowieku, która jest w możliwości do tego, co można poznać intelektualnie. Natomiast intelekt czynny bierze udział w aktualnym poznawaniu intelektualnym, ponieważ czyni dane poznawcze aktualnie poznawalnymi³⁹.

Taki przebieg ma poznanie w przypadku ludzi. Natomiast w przypadku aniołów nie ma konieczności występowania intelektu możliwościowego i intelektu czynnego. Intelekt aniołów (jako bytów niematerialnych) nigdy nie jest w możliwości do tego, co poznającą w sposób naturalny. Także wszystko, co in-

telekt aniołów może ujmować, nie jest wobec niego w możliwości, lecz jest aktualnie poznawalne. Dlatego w przypadku wyższych substancji oddzielonych nie występuje rozróżnienie na intelekt czynny i możliwościowy⁴⁰.

W związku z tym, w przypadku człowieka, nabywanie wiedzy polega na współpracy wszystkich jego władz poznawczych (w tym intelektu możliwościowego i czynnego). Zatem człowiek dochodzi do prawdy, przechodząc poprzez poszczególne etapy rozumowania. Aniołowie natomiast, ponieważ nie ma w nich zdwojenia na intelekt czynny i możliwościowy, po prostu nie rozumują. Jest to oczywiście spowodowane tym, że intelekt anielski jest całkowicie oddzielony od materii, w związku z czym nie podlega ograniczeniom z nią związанныm. Można powiedzieć, że anioł nie dochodzi do prawdy w taki sposób, jak człowiek, pokonujący w drodze do niej wszystkie kolejne etapy, a po prostu widzi prawdę⁴¹. To prowadza z kolei do wniosku, że intelekt ludzki nie zawsze aktualnie poznaje, natomiast anioł używa intelektu cały czas, jest bowiem stworzeniem intelektualnym. Zatem myślenia nie można oddzielić od anioła, gdyż on myśli nieustannie. Poznanie anioła jest więc takie, jakie może posiadać jedynie stworzenie duchowe, czyli poznanie anielskie wynika z ontycznej struktury wyższych substancji oddzielonych⁴².

³⁸ „Mamy dwa poglądy na rolę światła. Jedni tak mówią: światło jest potrzebne do patrzenia po to, aby czyniło barwy widzialne w rzeczywistości. Stosownie do tego potrzebny jest intelekt czynny do myślenia w ten sam sposób i z tego samego powodu, co światło jest potrzebne do patrzenia. Drudzy zaś tak mówią: światło jest potrzebne do patrzenia nie ze względu na barwy: by były widzialne w rzeczywistości, ale by środowisko czy pole stało się jasne aktualnie – tak głosił Averroës. Stosownie do tego trafne jest porównanie Arystotelesa intelektu czynnego do światła; mianowicie: jak światło jest potrzebne do patrzenia, tak intelekt czynny jest potrzebny do myślenia: z różnych jednak powodów”, S.th., I, q. 79, a. 3, ad. 2.

³⁹ „Respondeo dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimus quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis”, S.th., I, q. 54, a 4, co.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. T. Stępień, *Myszę, więc jestem... aniołem*, art. cyt.

⁴² Por. tamże.

Warto jednak zastanowić się, co stanowi element pośredniczący (*medium*) w poznaniu anielskim⁴³. Otóż w przypadku człowieka zachodzi proces odrywania treści intelektualnych od materii zmysłowej, czyli proces separacji, dokonywany przez intelekt czynny. W przypadku aniołów natomiast jest to proste „widzenie” treści duchowych. Już na wstępie rozważań nad tym zagadnieniem Tomasz z Akwinu wyklucza możliwość u aniołów „poznawania ze swej istoty”. Inaczej mówiąc, aniołowie nie poznają sami z siebie, lecz muszą otrzymywać pewne dane w poszczególnych „częściach”, ponieważ nie mogą w jednym akcie poznawczym poznać całej rzeczywistości. To bowiem przynależy jedynie Bogu. Aniołowie poznają za sprawą pewnego pośrednictwa, którym są formy poznawcze. „[...] sama istota anioła nie zawiera w sobie wszystkiego, bo jest istotą o określonym rodzaju i gatunku. Zawierać zaś w sobie wszystko w sposób niezłożony i doskonały, to właściwość przysługująca wyłącznie istocie Bożej, która jest nieskończona. Sam przeto Bóg poznaje wszystko poprzez swoją istotę. Anioł zaś poprzez swoją istotę nie może poznać wszystkiego, ale do poznania rzeczy jego intelekt musi być wyposażony w określone formy poznawcze”⁴⁴.

Następnie w *Summa theologiae* Akwinata wyjaśnia, że aniołowie nie poznają poprzez proces separacji danych zmysłowych, jak ma to miejsce w przypadku człowieka. Dzieje się tak właśnie dlatego, że w ich ontycznej strukturze, jak już wyżej wykazałili-

śmy, nie pojawia się materia. Inaczej mówiąc, nieposiadanie ciał przez aniołów powoduje, że nie mają oni możliwości poznania zmysłowego⁴⁵. Powyższe rozważania św. Tomasza prowadzą do wniosku, że na tym właśnie polega doskonałość poznawania przez wyższe substancje oddzielone, iż wszystkie formy poznawcze są im po prostu dane wraz z naturą. W ich naturze tkwi to, że wiedzą o tym wszystkim, co zostało stworzone. Dlatego też, jak twierdzi Tomasz z Akwinu, nawet gdyby aniołowie mogli poznawać poprzez proces separacji, to i tak nie byłoby im to potrzebne, ponieważ mają już „gotowe «wrodzone» formy poznawcze”⁴⁶. Zatem aniołowie od momentu stworzenia mają wiedzę o wszystkim, co zostało stworzone, natomiast ludzie, których poznanie jest związane z cielesnością, muszą przejść przez proces separacji: „Niższe [...] jestestwa duchowe, tj. dusze, mają istnieście nastawione na bytność z ciałem – są przecież formami ciał; i dlatego z samego sposobu ich istnienia przysługuje im, żeby od ciała i poprzez ciała zdobywały doskonałość swojego poznania myślowego – inaczej na próżno byłyby złączone z ciałami. Byty doskonalsze natomiast, czyli aniołowie, są całkowicie wolne od ciał. A zatem zarówno w swoim bytowaniu, jak i w swoim poznawaniu intelektualnym są samoistne i od ciał niezależne, i dlatego swoją doskonałość intelektualną otrzymują poprzez wpływ intelektualny. Oznacza to, że wraz z naturą duchową otrzymały od Boga formy rzeczy poznawanych”⁴⁷.

⁴³Św. Tomasz rozważa tę kwestię w *S.th.*, I, q. 55, a. 1.

⁴⁴„Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas”, *S.th.*, I, q. 55, a. 1, co.

⁴⁵Por. tamże, a. 2, ad. 2.

⁴⁶Tamże.

⁴⁷„Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura”, tamże.

Zacytowany fragment wskazuje, że aniołowie po prostu widzą prawdę o rzeczach stworzonych bez żadnej konieczności dochodzenia

do niej, jak ma to miejsce w przypadku poznania ludzkiego.

* * *

Zaprezentowane rozważania Akwinaty wyraźnie wskazują na to, że sposób poznania anielskiego jest ściśle związanego z ontyczną strukturą aniołów. Zarówno ta bytowa ich struktura, jak też sposób poznawania, dały się spójnie i sensownie wyjaśnić dzięki wprowadzeniu przez Akwinatę do metafizyki takiego elementu strukturalnego jak akt istnienia. Pozwoliło to w sposób precyzyjny wyjaśnić, na czym polega naturalne poznanie anielskie, które jest zupełnie oderwane, podobnie jak sami aniołowie, od materii. Ponadto zdystansowanie się wobec idealizmu platońskiego (co pociągnęło za sobą jednoznaczną obronę realizmu metafizycznego) spowodowało, że nie tylko poznanie anielskie, lecz również każdej istoty rozumnej wynika z ontycznej struktury tych bytów. Jest to wiadoczne w licznych teksthach Tomasza z Akwi-

nu, gdzie nie bez powodu podkreśla on metafizykę istnienia, wskazując jednocześnie na pewne błędy czy niedociągnięcia metafizyki istoty. Niemniej dla naszych rozważań najważniejsze jest to, jak duże znaczenie ma zrozumienie ontycznej struktury aniołów w wyjaśnianiu ich naturalnego poznania, czego potwierdzenie znajdujemy w tekstach św. Tomasza.

Bogate tło Tomaszowej koncepcji aniołów, a także uwikłanie jej w problematykę teologiczną oraz w polemiki tamtych czasów spowodowały, że Akwinata budował swoją teorię aniołów w określonym kontekście doktrynalnym i metodologicznym. Interesujące byłoby – w dalszej perspektywie – przyjrzenie się zarówno tym kontekstom, jak i punktom wyjścia – przedmiotowym i metodologicznym – angelologii Tomasza z Akwinu.

ANGEL NATURAL COGNITION AS A CONSEQUENCE OF THEIR ONTOLOGICAL STRUCTURE – THOMAS'S AQUINAS ACCOUNT

Keywords: Thomas Aquinas, angels, cognition, form, matter

In the 13th century metaphysics gained quite innovative shape. It resulted from boost of interest in angelology, which has become scientific science. The famous debate between Thomas Aquinas and Avicenna finished with Aquinas's theory of angelic ontological structure. He has proved that angels are not composed of matter and form, but their composition should be rather regarded in the categories of essence and existence, whereas act of existence plays primary role. The new account of angelic nature let Thomas show

perfection of higher separated substances' cognition. It is, of course, the consequence of their ontological structure – angelic cognition is abstracted from the matter, because angels are immaterial, so there is no possibility of processes of abstraction, which belongs only to the bodily beings. Aquinas's conclusion is simple: angels do not achieve the truth, so there is no process of deduction in their cases, because they are immaterial, which brings about intellectuality of their cognition.

Praktyczystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna)

Słowa kluczowe: prawo naturalne, praktyczym, historia filozofii,
filozofia późnośredniowieczna

W późnośredniowiecznej filozofii społeczno-politycznej obserwujemy zjawisko wyłaniania się nowej koncepcji prawa naturalnego. Była to koncepcja oryginalna w stosunku do tradycyjnych średniowiecznych teorii prawnych i politycznych Augustyna czy Tomasza z Akwinu, a polegała ona na ujęciu prawa (*ius*) jako podmiotowej „własności” człowieka oraz na odejściu od obiektywnego rozumienia prawa (*lex*) jako „logosu”, „harmonii świata” czy „proporcji”¹.

Choć pewne wątki podmiotowej teorii prawa odnaleźć można w traktatach prawnych dwunastowiecznych komentatorów dzieła Gracjana *Concordantia discordantium canonum*², to jednak myślicielem, który dokonał przełomu w rozumieniu prawa, wiążąc *ius z potestas*, był Wilhelm Ockham³.

W odróżnieniu od prawa podmiotowego przyjmuje się prawo przedmiotowe (obiektywistyczne) – o ile pierwsze jest własnością człowieka, drugie jest własnością świata; o ile pierwsze jest typu wolnościowego, drugie jest

zobowiązaniowe; o ile pierwsze koncentruje się na uprawnieniu, o tyle drugie – na obowiązku. Zwykle utożsamia się *lex* z prawem natury – prawem kosmosu (wizja stoicka, kontynuowana przez Samuela Clarke'a); takie ujęcie prawa wyklucza, jak się wydaje, akcent na działalność człowieka wypływającą z jego wolności, a raczej podkreśla koniecznościowy charakter obowiązków człowieka wynikających z prawa czy przez prawo narzuconych. Jednak tak rozumiane prawo pojmoreowane jest zbyt wąsko, ponieważ jak wskazuje Tomasz

M a g d a l e n a P ł o t k a – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW.

¹B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Michigan/Cambridge, UK 1997, s. 20.

²B. Tierney podtrzymuje tę tezę, zob. dz. cyt., s. 43.

³Tamże, s. 28.

z Akwinu, *lex* ujęte jako prawo natury (będące częścią planu opatrznosciowego) dotyczy także natury człowieka, na którą składa się rozumność i wolna wola.

Podmiotowa koncepcja prawa stanowiła źródło i punkt odniesienia dla doktryn prawnych i filozoficznych w XVII wieku (Thomas Hobbes, Christian Wolff, Franciszek Suarez, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf)⁴, które to doktryny podkreślają podmiotowy charakter prawa jako władzy (*facultas*) lub możliwości (*potestas*), którymi człowiek będący podmiotem prawa dysponuje. Różnicę między tradycyjnym a podmiotowym rozumieniem prawa naturalnego podkreśla Hobbes w *Lewiatanie*: o ile *ius naturae* to prawo do wolności, które człowiek posiada, a które polega na użyciu władzy, o tyle *lex naturalis* jest zasadą prawa, która zakazuje czynić człowiekowi to, co może być destrukcyjne dla jego życia. *Ius naturae* i *lex naturalis* różnią się zatem tak, jak różni się wolność od zobowiązania⁵. Podobnie Ockham podkreślał, iż prawo podmiotowe jest czymś, co *subiace*; leży u podstaw lub jest inherentne dla osoby. W takim ujęciu jest ono jakością osoby, wolnością, władzą i zdolnością do działania⁶. O ile jednak Hobbes uznał *lex* i *ius* za terminy przeciwstawne, o tyle Mieczysław Krąpiec ustanawia między nimi relację analogii⁷. W konsekwencji, skoro *lex* i *ius* są terminami analogicznymi (w sensie analogii proporcji), to można wskazać wspólną dla nich płaszczyznę. Krąpiec, za tradycją rzymską, powtarza, że „prawo i obowiązek są korelatami (*ius et officium sunt sibi corelativa*). Tam zatem, gdzie jawi się prawo, zarazem ja-

wi się proporcjonalny do prawa obowiązek spełnienia tego prawa”⁸. Oznacza to, że obowiązek „nie zabijaj” zakłada prawo do życia⁹. Tylko wtedy zakaz zabijania ma sens, jeżeli przyjmiemy, że istnieje prawo do życia i jego ochrony. Uwaga Krąpca o analogiczności terminów *lex* i *ius* pozwala ustalić relację między prawem a zobowiązaniem: *ius* umożliwia, stwarza warunki dla *lex*. To, że mogę działać, jest pierwotne wobec samego działania, będącego wypełnieniem nakazów prawa. W odniesieniu do polskiej szkoły *ius gentium* przypuszczenie to potwierdza Stanisław Wielgus, który pisze: „Każdy człowiek, bez względu na to, czy jest chrześcijaninem czy też nie, stanowi podmiot praw. Prawa nie są jednak celem samym w sobie, lecz tylko środkami do samorealizacji człowieka, zarówno osobistej jak i wspólnotowej, polegającej na wspólnym z bliżnim realizowaniu dobra i zdążaniu do doskonałości moralnej. Z tego względzu, powiada Paweł Włodkowic, człowiek musi mieć świadomość, że przysługują mu nie tylko prawa, lecz że ciążą na nim także obowiązki”¹⁰.

Zdaniem Stefana Świeżawskiego, zmiany w rozumieniu prawa naturalnego wynikły z nowych intelektualnych prądów epoki *Quattrocento* (przede wszystkim z nominalizmu), a polegały one na oderwaniu porządku prawnego od porządku moralnego, a co za tym idzie – na uznaniu, że źródłem prawa jest władza państwa. O ile Tomasz prawo naturalne rozumiał jako zbiór reguł (o boskim pochodzeniu), które człowiek otrzymuje od Boga i których przestrzeganie czyni go istotą moralną i szczęśliwą, o tyle w europejskich

⁴Zob. K. Haakonssen, *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press 1996, s. 15–16.

⁵T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 210–211.

⁶B. Tierney, dz. cyt., s. 28.

⁷[...] samo wyrażenie „prawo” nie jest jednoznaczne, lecz właśnie analogiczne. Oznacza bowiem zarówno realny byt relacyjny, jakim jest sam fakt prawa występujący pomiędzy ludźmi (*ius*), jak i normę działania, wyznaczoną przez praktyczny rozum człowieka (*lex*)”. M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 148.

⁸Tamże, s. 167.

⁹Tamże, s. 129–130.

¹⁰S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna ius gentium*, Lublin 1996, s. 66.

piętnastowiecznych szkołach prawniczych (Bartłomiej z Sassoferato), prawo określa się jako zbiór świeckich, naturalnych i wrodzonych regulacji, nie zaś jako zbiór reguł o boskim pochodzeniu¹¹. Polski mediewista wskazuje dwie przyczyny tych zmian. Po pierwsze, teorie prawa naturalnego w późnym średniowieczu nie rozwijały się w oparciu o rozwiązania metafizyczne czy teologiczne.

Tezę tę podtrzymuje także Michel Villey, dla którego zmiany w rozumieniu prawa, które można zaobserwować w późnośredniowiecznych i wczesnonowożytnych teoriach legalistycznych są zmianami przede wszystkim filozoficznymi¹². Po drugie, moralny i praktyczny cel ludzkich aktywności wyznaczony był nie przez niezmienną naturę ludzką, ale przez autorytet państwa¹³.

I. Teoria prawa naturalnego Pawła Włodkowica i Stanisława ze Skarbimierza jako źródło koncepcji Pawła z Worczyna

Wśród polskich autorów koncepcji prawa naturalnego (*ius*) należy wymienić przede wszystkim Pawła Włodkowica¹⁴ oraz Stanisława ze Skarbimierza. Teoria prawa naturalnego polskich filozofów powstała na potrzeby procesu Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego z Zakonem Krzyżackim na soborze w Konstancji w 1415 roku¹⁵. Historia konfliktu polsko-krzyżackiego sięga roku 1409, gdy Jagiellonowie wypowiedzieli wojnę Zakonowi celem odebrania zawłaszczonej w toku „chrystianizacji” Ziemi Żmudzkiej, należącej do państwa polskiego. Choć Polska wojnę wygrała (pokój zawarto w Toruniu w 1411 roku¹⁶), to jednak konfliktu nie roz-

strzygnięto, co cztery lata później doprowadziło do procesu zakończonego sukcesem polskiej dyplomacji.

Sobór powszechny w Konstancji (zwołyany za namową króla rzymskiego Zygmunta Luksemburczyka przez antypapieża Jana XXIII) stał się miejscem rozprawy sądowej między poselstwem Jagiellonów (w skład którego wszedł m.in. Paweł Włodkowic) a przedstawicielami Zakonu Krzyżackiego. Sobór również stanowił okazję do zaprezentowania teorii prawa międzynarodowego (*ius gentium*) polskiej szkoły; zasady teoretyczne pozwoliły sformułować zarzuty polskiego stronnictwa wobec Krzyżaków oraz – na tej podsta-

¹¹ S. Świeżawski, *U podstaw etyki nowożytnej. Filozofia moralna w Europie w XV wieku*, Kraków 1987, s. 150.

¹² „An underlying reason for Villey's reluctance to acknowledge a continuity between medieval and early modern thought, even then such continuity was suggested by his own texts, was his prior conviction that major shifts in legal and political ideas could occur only after an appropriate patterns of thought had been created in the sphere of pure philosophy. For Villey metaphysics always comes before jurisprudence”. Zob. B. Tierney, dz. cyt., s. 20.

¹³ S. Świeżawski, dz. cyt., s. 143.

¹⁴ Paweł Włodkowic (z łac. Paulus Vladimiri), z rodu Dołęgów, urodził się ok. 1370/73 r. w Brudzeniu na Ziemi Dobrzyńskiej, rektor Akademii Jagiellońskiej w latach 1414–1415. Zob. T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, s. 1; por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 48.

¹⁵ Sobór w Konstancji otwarto w listopadzie 1414, a zamknięto 22 kwietnia 1418 roku. Por. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 45.

¹⁶ [...] the agreement between Poland and the Teutonic Order negotiated in the peace treaty at Toruń 1411, in which both parties agreed that in case of disagreement each would delegate six persons to settle the differences in accordance with law and in the spirit of friendship; should they not come to an agreement they would bring the dispute to the pope as the arbiter”. S. F. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. I, London–The Hague–Paris 1965, s. 96.

wie – domagać się zaprzestania przez nich działalności grabieżczej na terenie Rzeczypospolitej i jej opuszczenia. Polska dyplomacja miała za zadanie udowodnić, że polityka chrześcijańskiego neofity, jakim był wówczas Władysław Jagiełło, wobec Zakonu jest nie tylko dozwolona w świetle prawa kanonicznego, ale także w pełni uzasadniona w świetle prawa naturalnego. Na Włodkowica spadł więc ciężar obrony działań zbrojnych „pogańskiego króla” przeciwko „obrońcom Jerozolimy”.

Szerog problemów natury dyplomatycznej, przed którymi stanęli Paweł Włodkowic, a wcześniej Stanisław ze Skarbimierza, sprowadzał się w praktyce do problemów z zakresu filozofii polityki: uzasadnienia prowadzenia wojny sprawiedliwej oraz relacji między uniwersalnymi zasadami działania wyrażonymi przez prawo a konkretnymi sytuacjami¹⁷. Na marginesie można dodać, że w rozwiązaniu drugiego z problemów Włodkowic daje wyraz swojemu antyspekulatywnemu i praktycznemu nastawieniu¹⁸. Co więcej, antyspekulatywną pozycję Włodkowic broni z punktu widzenia moralności: pisze, że o ile natura rozumowania spekulatywnego, które wychodzi od zasad oczywistych, wyklucza wątpliwości i nie przyznaje żadnego argumentu przeciwnego, o ty-

le wyklucza także obronę oskarżonego, dlatego należałoby ją potępić jako niemoralną¹⁹. Pozycja ta rozstrzyga doktrynalną przynależność Pawła do *via moderna*.

Główna linia argumentacyjna polskiego poselstwa przeciwko Krzyżakom opierała się na koncepcji wojny sprawiedliwej, której podstawę tworzyła teoria prawa międzynarodowego (*iust gentium*), odgałęzienie prawa naturalnego²⁰. Włodkowic wprost stwierdzał, że skoro nie ma możliwości procesować się z Krzyżakami na drodze prawa cywilnego, to pozostaje oprzeć argumentację na prawie naturalnym²¹. Postulował utworzenie ponadnarodowego sądu, który w oparciu o prawo międzynarodowe zakorzenione w uniwersalnym prawie naturalnym rozstrzygałby konflikty między narodami i społecznościami²². Podobne intuicje zdradzał Francisco de Vitoria, gdy rozwalał prawa Indian amerykańskich wobec hiszpańskich najeźdźców: twierdził, że skoro Indianie nie podlegają prawu hiszpańskiemu, należy „ich sprawę” rozważyć w kontekście prawa naturalnego²³.

Włodkowic nawiązuje do rzymskiej tradycji prawnej, lecz nie bezpośrednio: prawo, na które się powołuje, to prawo boskie, prawo naturalne oraz kanoniczne, lecz nie bezpośrednio prawo rzymskie, ponieważ było ono „prawem cesarskim” i w Polsce nie obo-

¹⁷ „The problem he had to solve was this: are the international activities and politics depending solely upon the abstract principle with the result that whatever is done in international field is right if done for the sake of the idea; or, are the ideas and universal legal rules dependent entirely upon the material factual reality, so much that the universal principles are only a reflection or sum total of the factual reality, so that, in effect, the accomplished facts constitute law”. Tamże, s. 208.

¹⁸ Tamże, s. 210.

¹⁹ Tamże, s. 212.

²⁰ „A iure autem sic dicto recedit ius gentium [...] Quod naturalis ratio inter omnes hominess constituit id apud omnes gentes custoditur vocaturque ius gentium”. Paweł Włodkowic, *Saeviensibus*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, wyd. L. Ehrlich, Warszawa 1966, s. 91–92. „Według Pawła (który tu idzie za Tomaszem) prawo narodów, czyli, jak je czasem nazywa, prawo naturalne, [...] to prawo ludzkie pochodzące z naturalnego rozumu („de iure gentium quod est ius humanum procedes ex naturali ratione”), które jest odgałęzieniem prawa naturalnego”. Zob. L. Ehrlich, dz. cyt., s. 142–143.

²¹ „Quia postquam iusticia non habet progressum iure civili vel politico et defensio est iuris naturalis, recurrentum est ad ius naturalis”. Paweł Włodkowic, *Ad Aperiendam* 1416, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, s. 219.

²² S. F. Belch, dz. cyt., s. 24.

²³ B. Tierney, dz. cyt., s. 265. Według Jerzego Rebety Paweł Włodkowic wyprzedza w swoich poglądach Francisco Vittorię. Zob. J. Rebeta, dz. cyt., s. 54.

wiązywało²⁴. Prawo rzymskie zostało włączone do doktryny Pawła Włodkowica za pośrednictwem źródeł chrześcijańskich (Augustyn) i tylko o tyle, o ile stanowiło element prawa kanonicznego. Ehrlich przypomina, że to właśnie prawo kanoniczne, ze względu na pokrewieństwo z prawem naturalnym oraz pochodność kościelnego prawa od prawa boskiego, było podstawą ówczesnych stosunków międzynarodowych²⁵.

To, co wydaje się najbardziej interesujące w twórczości Włodkowica i Stanisława, to wypracowana przez nich taka teoria prawa naturalnego, która zbudowana jest na przyjętym milcząco założeniu nie tylko równości wszystkich ludzi, ale i ich zasadniczo nieograniczonej wolności: tylko Bóg, jako byt najwyższy, źródło i zasada wszelkiego bytu, może nad ludźmi sprawować władzę²⁶. Podobną myśl wiążącą wolność z prawem wyrażał Samuel Pufendorf (siedemnastowieczny teoretyk prawa, który odnosił się do voluntarystycznych doktryn prawnych średniowiecza); twierdził, że skoro prawo naturalne jest ze społem obowiązków, które mają być wypeł-

nione, to znaczy, że człowiek musi być wyposażony w pewne władze, które umożliwiałyby mu wypełnienie tych obowiązków. Podstawową „władzą”, czy „własnością”, która jest warunkiem prawa naturalnego, jest wolność – *libertas*²⁷.

Wydaje się, że warto przyjrzeć się bliżej wspomnianemu już „milczącemu założeniu” o wolności, aktywności i kreatywności człowieka w późnośredniowiecznych i wczesnowojozytnych teoriach prawa naturalnego, a także dokonać próby przeformułowania tego założenia w zwartą teorię antropologiczną. Wydaje się, że Paweł z Worczyńa (mistrz działający w Akademii Krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku) jest właśnie tym scholastykiem, w którego myśli odnaleźć można najbardziej rozwiniętą koncepcję człowieka mogącą służyć jako podstawa teorii prawa naturalnego. Koncepcja prawa podkreślająca czynne zaangażowanie człowieka w porządek moralno-prawny wspiera się na radykalnym praktycyzmie Pawła oraz na takiej koncepcji człowieka, w której podkreśla się aspekty wolitywne natury ludzkiej.

2. Prawo jako własność i działanie

Wspólną płaszczyzną powyżej omówionych ujęć prawa naturalnego, mianowicie ujęcia przedmiotowego i podmiotowego, jest koncepcja człowieka, zgodnie z którą posiadają prawa wynikające z jego natury²⁸. O ile jednak w tradycji rzymsko-tomistycznej *lex*

naturale oznacza porządek świata wynikający z praw natury, o tyle *ius* stanowi własność człowieka będącego podmiotem prawa. Według koncepcji podmiotowej, prawo naturalne jest zatem źródłem nie tylko zbioru wzajemnych moralnych zobowiązań wynikających

²⁴ „Polska i Anglia nie uznawały zwierzchności cesarza, ani prawa rzymskiego, nie obowiązywało też władców Polski, Anglii czy Francji prawo lenne w stosunku do władców innych państw”. L. Ehrlich, dz. cyt., s. 7. Dodatkowo S. Belch podkreśla, że Włodkowic w argumentacji przeciwko Zakonowi często wspierał się na historycznej niezależności Polski od imperium. Podobnie nacisk na niezależność Polski zarówno od cesarstwa, jak i od papieża jest częstym motywem piśmiennictwa Wincentego Kadłubka. Zob. S. F. Belch, dz. cyt., s. 51–53.

²⁵ L. Ehrlich, dz. cyt., s. 141.

²⁶ J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, dz. cyt., s. 62.

²⁷ K. Haakonssen, dz. cyt., s. 40–42.

²⁸ J. Porter, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Michigan/Cambridge, UK 2005, s. 343.

²⁹ *Ius* rozumiano zarówno jako własność substancji w sensie porfiriańskim (*proprietas*), jak również jako władzę (*facultas*).

z porządku moralnego, ale stanowi także indywidualną własność osoby. Już Piotr Olivi zwracał uwagę, że *ius* oznacza dodanie czegoś realnego do podmiotu (człowieka)³⁰, natomiast Jan Gerson związał *ius* z *esse*. Twierdził, że o ile Bóg wyposażył swoje stworzenia w *esse*, o tyle ich prawa (*iura*) są niezbywalne³¹. *Ius* jest zatem prawem człowieka-podmiotu, z którego może on skorzystać lub nie.

Definicję prawa jako jednostkowej własności człowieka odnaleźć można u Franciszka Suarez. Dla niego *ius* oznacza „moralną władzę (*facultas*), którą każdy posiada, a która dotyczy jego własności lub czegoś, co się mu należy. I tak właściciel rzeczy ma prawo do tej rzeczy, a pracownik ma prawo do zapłaty”³². Utożsamienie prawa z własnością pojawi się także w myśl Hugo Grocjusza. Dla niego prawo jest, po pierwsze, rodzajem takiego działania w stosunku do innych, które nie czyni szkód ani nie rozbija relacji społecznych. Po drugie, jest własnością osoby³³; prawo Grocjusz rozumie jako złożony kompleks pochodzący od dwóch własności ludzkiej natury, mianowicie woli przetrwania oraz słusznego rozumu czy sądu dotyczącego *honestum* (tego, co czyni życie z innymi możliwe). Po trzecie, prawo jest każdym działaniem, które nie szkodzi innym³⁴.

Ujęcie prawa jako zespołu własności wskazujących obszar aktywności ludzkiej, które odnaleźć można w pismach siedemnastowiecznych teoretyków prawa (Suarez, Grocjusz, Hobbes) korzeniami sięga dyskusji piętnastowiecznych filozofów, prawników

i teologów: i tak według Pawła Włodkowica najwyższa zasada prawa naturalnego mówi o tym, że „wszyscy ludzie są sobie równi”³⁵; podobnie Paracelsus podkreśla, iż z prawa naturalnego wynika równość wszystkich ludzi³⁶. Benedykt Hesse pytał, czy posiadanie własnych pieniędzy jest zgodne z prawem naturalnym³⁷, Benedyktyń ze Sieny z kolei uważały, że własność wspólna jest jednym z postanowień prawa naturalnego, natomiast Paweł Włodkowic pisał, że wojna przeciw niewiernym urąga podstawowym warunkom wojny sprawiedliwej, gdyż niewierni w porządku prawa naturalnego są pełnoprawnymi właścicielami swoich ziem i posiadłości, a pozbawienie ich tego jest po prostu grabieżą³⁸.

Powyższe przykłady rozmaitych tez prawa naturalnego (prawo do własności prywatnej lub wspólnej, prawo do wybierania władzy, prawo do równości, prawo do obrony własnej) wskazują na sferę roszczeń, które człowiek może wysuwać wobec innych członków społeczności. Nowe zasady prawa (jak prawo do obrony własnej czy prawo do własności) nie są już zobowiązaniemi człowieka, ale jego możliwościami, potencjalnościami. Prawo naturalne nie nakłada obowiązków, lecz wyznacza możliwości podejmowania działań (np. prawo do wybierania władzy), które to możliwości człowiekowi przysługują z natury.

Prawo zatem byłoby taką własnością istoty (Grocjusz, Suarez) lub istnienia człowieka (Jan Gerson), która zakładałaby możliwość działania. Innymi słowy, *ius* jest zasadą ak-

³⁰B. Tierney, dz. cyt., s. 39.

³¹Prawo (*ius*) posiada ten byt, który posiada istnienie (*esse*), twierdzi Jan Gerson. Tamże, s. 231.

³²„Et iuxta [...] strictam iuris significationem solet proprie *ius* vocari *facultas* quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habere *ius* in re et operarius dicere *ius* ad stipendium”. F. Suarez, *Tractatus de legibus ad Deo legislatore*, red. L. Perera, t. 8, Madrid 1917, s. 24.

³³[...] *ius* est, qualitas moralis personae, competens ad aliquid iuste habendum”. H. Grotius, *De jure belli et pacis*, Amstelam 1646 (reprint: Washington 1913), I. I. 4, 2.

³⁴K. Haakonsenn, dz. cyt., s. 26.

³⁵S. Świeżawski, dz. cyt., s. 11.

³⁶„Bóg nie chce aby wśród nas byli śludzy i panowie, ale aby wszyscy byli braćmi”. Tamże, s. 183.

³⁷Tamże, s. 162.

³⁸Tamże, s. 246.

tywności. Warto przypomnieć, że Tomasz z Akwinu wyraźnie sprzeciwiał się koncepcji prawa (naturalnego) jako zasady działania i sprawności (*Summa theologiae*, I-II, q. 94). Akwinata powołuje się na Augustyna, który definiuje sprawność, jako to „poprzez co podejmujemy działania”³⁹. Dla Tomasza takie rozumienie prawa jest za szerokie, ponieważ jako sprawność staje się ono podstawą tych działań, które nie są podejmowane ze względu na samą treść prawa. Argument ten wskazuje na materialny aspekt tomistycznie ujmowanego prawa, który dotyczy zobowiązania człowieka przez treść prawa: prawo naturalne nie może być sprawnością, ponieważ o ile sprawność jest ogólną zasadą działania, o tyle działania podejmowane ze względu na treść prawa nie mogą być działaniami jakimikolwiek. Tomasz dalej wyjaśnia, że skoro potępieni podejmują działania, to nie mogą tego robić ze względu na prawo naturalne. O ile działania podejmowane są ze względu na treść prawa, o tyle nabierają treściowego, materialnego, przez to konkretnego charakteru.

Podstawową treścią prawa naturalnego dla Tomasza jest uznanie dobra jako celu wszelkich działań, które jest warunkiem szczęścia. Dlatego, aby stać się moralnym i szczęśliwym człowiekiem, należy przestrzegać reguł prawa naturalnego. Zasada „czyń dobro, zła unikaj” (*bonum est faciendum, et malum vitandum*) staje się w myśl Akwinaty najwyższym obowiązkiem prawa⁴⁰, człowiek

jest zobowiązany do jej przestrzegania⁴¹. W teologicznie zorientowanej etyce prawo jest imperatywem; zobowiązuje do takich działań, które są zgodne z naturą człowieka. Dlatego prawo dla Tomasza jest sądem rozumu⁴², nie zaś skutkiem woli.

Rozdzięk między tomistycznym rozumieniem prawa jako efektu pracy rozumu praktycznego, a takim rozumieniem prawa, które akcentowało związek prawa z działaniem, był jednym z powodów, dla którego argument z niemożliwości utożsamienia prawa z ogólną zasadą działania (*habitus*) sformułowany przez Tomasza w *Sumie teologii* został pominięty w debatach nad filozoficznymi podstawami prawa naturalnego w późnym średniowieczu. Prawo (*ius*), jak pisał Ockham, jest „zdolnością lub sprawnością poszczególnych osób do działania, którym towarzyszy rozum i moralna roztropność”, jednak wydaje się, że późnośredniowieczne koncepcje prawa naturalnego podkreślały raczej pierwszą część Ockhamowskiej definicji akcentującej *potestas* człowieka do działania i wszelkiego rodzaju aktywizmu⁴³, aniżeli jej część drugą, w której Ockham, podobnie zresztą jak Tomasz, wyraźnie zastrzega, że każdemu działaniu ze względu na prawo musi towarzyszyć namysł rozumu. O ile zatem w koncepcji Tomasza prawo naturalne jest dziełem rozumu, ponieważ wszystko, co jest zgodne z rozumem, jest także zgodne z prawem naturalnym, o tyle w późniejszych koncepcjach

³⁹ „Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est*. Sed naturalis lex non est huiusmodi, est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est *habitus*”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 94, a. 1, co.

⁴⁰ Tamże, I-II, q. 94, a. 2, co.

⁴¹ W tomistycznej doktrynie prawa naturalnego prawo stanowi zespół nakazów, których zadaniem jest wspieranie każdej z poszczególnych części natury człowieka. Akwinata wyróżnia trzy segmenty nakazów prawa, które odpowiadają kolejno części wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej natury człowieka. Zob. tamże, I-II, q. 94, a. 2, co.

⁴² Z rozumu wynika nakaz odżywiania (wspierający wegetatywną część natury), ponieważ odżywanie utrzymuje przy życiu i umożliwia rozwój racjonalnej natury człowieka. Z rozumu także wynika nakaz podążania za prawdą. Tamże, I-II, q. 94, a. 1, co.

⁴³ Dla niektórych myślicieli XV wieku kategoria „działania” była na tyle szeroka, iż obejmowała nie tylko wyznaczoną przez Arystotelesa sferę ludzkiej aktywności związanej z etyką, polityką i ekonomiką, ale dotyczyła także „działan” rozumu teoretycznego. Dla Karola Bovillusa nawet kontemplacja była pewnego rodzaju działaniem (*actio interior*), zob. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. VI: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 334.

prawo naturalne jest bardziej konsekwencją wolności człowieka. Dla kontynuatorów voluntarystycznej drogi, zapoczątkowanej przez Ockhamą, sprawność prawa naturalnego określa i wyznacza przestrzeń wolności, w której jednostka jest autonomiczna, wolna i może działać w sposób dobrowolny, według jej uznania⁴⁴.

Dodatkowo, teoria prawa, które jest uniwersalistyczne i które wskazuje przestrzeń wolności dla realizacji możliwości ludzkich, zakłada również jednostkowość człowieka oraz jego zdolność do panowania nad sobą⁴⁵. Tradycja nominalistyczna (voluntarystyczna i konkretystyczna) szczególną uwagę zwraca na jednostkowość człowieka oraz jego zdolność do samokierownictwa, z kolei obie cechy natury człowieka były, co warto podkreślić, jednymi z wymienionych racji tezy o godności czy nawet wielkości człowieka w piętnastowiecznej antropologii⁴⁶. Uzasadnienie godności ludzkiej i wynikającego z godności uznania człowieka za podmiot prawa można odnaleźć w teologicznych koncepcjach stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boga”. O ile prawo naturalne można powieść jako obraz Boga w człowieku, o tyle nie wystarcza rozumieć prawo jako rozum, gdyż obejmuje ono ludzką zdolność do „samokierownictwa” (*per se potestativum*), do pa-

nowania nad własnymi wyborami i działania-mi. Podkreślenie racjonalnej autonomii pochodzi od Jana z Damaszku, którego Tomasz cytuje w *Sumie teologii*: „Jan z Damaszku pisze, że człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, o ile przez obraz rozumie się «rozumienie i wolny sąd i władzę nad samym sobą»⁴⁷. Dla późnych scholastyków ludzka zdolność do kierowania sobą nie jest zatem jedną ze zdolności pośród innych, ale definitelywnie ludzkim sposobem, na który stworzenie tego rodzaju odzwierciedla Bożą mądrość i dobroć, także boską aktywność⁴⁸. Polski autor anonimowego dzieła *Pochwała filozofii praktycznej* (BJ 513) przyznaje, że ludzka zdolność do samokierownictwa jest podstawą i warunkiem tego, iż człowiek żyje w społeczności⁴⁹.

Znaczenie godności człowieka jako podmiotu prawa podkreśla także Mateusz z Krakowa, którego zdaniem godność ta wypływa z trojakiego źródła: po pierwsze, z wielkości natury, po drugie, z łaski Bożej, i po trzecie, z władzy, którą człowiek sprawuje nad resztą stworzenia. Podobnie jak Jan z Damaszku, Mateusz wywodzi godność z koncepcji stworzenia człowieka na obraz Boży. O ile Bóg jest Trójca, o tyle umysł człowieka jest troisty; na troistość składa się pamięć, inteligencja i wola⁵⁰. Dzięki temu, że człowiek jest obdarzony

⁴⁴Tamże.

⁴⁵Według Jeana Portera zdolność człowieka do samokierownictwa jest kluczowa dla podmiotowej koncepcji prawa. J. Porter, dz. cyt., s. 351.

⁴⁶Jacques Maritain uważa, że podkreślenie godności osoby ludzkiej jest źródłem praw człowieka w chrześcijaństwie. B. Tierney, dz. cyt., s. 215.

⁴⁷„Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II pr.

⁴⁸J. Porter, dz. cyt., s. 351.

⁴⁹„Dlatego też uważamy ją za pierwszą część filozofii moralnej, albowiem człowiek, zanim zacznie kierować drugimi, winien najpierw umieć kierować samym sobą”. Anonim BJ 513, *Pochwała filozofii praktycznej*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XIV wieku*, wybór i oprac. J. Domański, Warszawa 1978, s. 180. Warto także zwrócić uwagę na to, że badacze historii prawa i filozofii prawa zwracają uwagę, że podkreślenie zdolności człowieka do moralnej rozropności oraz wolności sądu jest elementem, który jest wspólny dla scholastycznej teorii prawa naturalnego oraz współczesnych koncepcji praw człowieka. J. Porter, dz. cyt., s. 351.

⁵⁰Mateusz z Krakowa, *Kazania synodalne na temat słów Apostoła Pawła „Godnie postępujcie”*, w: *700 lat myśli polskiej*, dz. cyt., s. 166.

rozumem i wolą, których to owocem jest jego zdolność do samokierownictwa, może stać

się podmiotem prawa, innymi słowy – przysługuje mu prawo jako własność⁵¹.

3. Antropologiczne podstawy rozumienia prawa u Pawła z Worczyna

Najbardziej istotna zmiana w rozumieniu prawa naturalnego, jaka nastąpiła w filozoficznej i prawnej myśli późnego średniowiecza w stosunku do klasycznych koncepcji starożytnych i trzynastowiecznych polegała na przesunięciu punktu ciężkości w ujęciu duchowych władz człowieka z rozumu na wolę. O ile Tomasz z Akwinu pisał o prawie jako sądzie rozumu, który nakłada na człowieka obowiązek postępowania według zasad, o tyle Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Franciszek Suarez oraz Jan Gerson zwracają uwagę na fakt, że prawo nadaje człowiekowi *potestas*, moc działania. *Potestas* działania realizowana jest przez wolę i oznacza, że człowiek nie tyle jest związany samą treścią zasad prawa naturalnego, lecz prawo jest czystą możliwością czy zdolnością do działania. „Prawo jest konstytuowane przez wolę” – oto ostateczny wniosek siedemnastowiecznych teoretyków prawa z Hugo Grocijuszem i Tomaszem Hobbesem na czele, którego filozoficzne źródła można odnaleźć w piętnastowiecznej myśli.

Owo przesunięcie akcentu z rozumu na wolę w koncepcji *ius* zakłada całkiem nową

antropologię, zgodnie z którą człowiek jest wolny i autonomiczny (także od rozumu), natomiast rozum praktyczny sprawuje prymat nad rozumem teoretycznym. Taka wizja człowieka znacznie odbiega od propozycji zawartej w *Summie teologii*, gdzie Akwinata argumentuje za wyższością intelektu nad wolą. Gdzie zatem szukać „nowej antropologii”, a więc wizji człowieka, który jest nie tylko zdolny do działania, lecz – co więcej – którego zdolność zapoczątkowywania nowej sekwencji wydarzeń uznana jest za cechę najbardziej mu właściwą jako istocie ludzkiej?

Wydaje się, że propozycję koncepcji człowieka, która mogłaby uzasadniać rozumienie prawa jako *ius* można odnaleźć w komentarzach Pawła z Worczyna, który w 1424 roku napisał komentarz do aristotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*⁵². Badacze myślą filozoficznej Pawła jednogłośnie przyznają, że był on największym propagatorem burydanizmu w piętnastowiecznym Krakowie⁵³. I rzeczywiście, w jego komentarzu znajduje się wiele wątków i rozwiązań napisanych *secundum Buridanum*. Jednym z takich rozwiązań jest ujęcie etyki jako dziedziny całkowicie zorien-

⁵¹Druga obok samokierownictwa własnością natury człowieka była równość. Wawrzyniec z Raciborza uważa, że ustroj polityczny to władanie ludźmi wolnymi i równymi z naturą, przy pomocy tego samego prawa i tej samej mocy. Podobnie dla Mikołaja z Kuzy wszyscy ludzie są wolni i równi. Na wolność i godność człowieka zwracał uwagę także Paweł z Worczyna w swojej krytyce aristotelesowsko-platońskiej wizji państwa, w której dzieci i kobiety są własnością mężczyzn. *Aequalitas*, jak pisze Świeżawski, równiąca wszystkich ludzi jest nie tylko „wnioskiem wysunutym z prawa naturalnego, lecz stanowi jedno z jego najbardziej podstawowych założeń”. Zob. S. Świeżawski, *U podstaw etyki nowożytnej*, dz. cyt., s. 185.

⁵²Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, BJ, sygn 720.

⁵³Zob. J. Rebata, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970; tenże, Paweł z Worczyna, w: *Materiały i studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, seria A: *Materiały do historii filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. III, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 120–156; *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VII: J. B. Korolec, *Filozofia moralna*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980.

towanej praktycznie⁵⁴. Według Pawła etyka jest taką dziedziną filozofii, której zadaniem jest pomóc i wskazać człowiekowi drogę ku szczęściu⁵⁵. Po drugie, za Burydanem Paweł w swoim komentarzu podkreśla, że przedmiotem filozofii moralnej jest człowiek, ale rozpatrywany pod kątem dwóch aspektów: wolności i szczęścia (*homo felicitabilis et ut est liber*)⁵⁶. Paweł stał na stanowisku, że osiągniecie szczęścia jest procesem czynnym, człowiek osiąga szczęście tylko w wyniku własnej aktywności⁵⁷. Aktywistyczna koncepcja antropologiczna Pawła, w której krakowski scholastyk podkreśla przede wszystkim te aspekty natury ludzkiej, które wiążą się z działaniem i aktywnością, i w której człowiek staje się przede wszystkim *homo operabile* została porównana przez Juliusza Domańskiego do koncepcji antropologicznej Pico della Mirandoli: „Jeżeli bowiem ma ona [filozofia moralna] swój przedmiot zdziałać, czy wręcz wykonać, to znaczy, że Paweł przyjmuje jej funkcję nie tylko nie tyle poznawczą, deskryptywną, ile – i nade wszystko, jeśli nie wyłącznie – kreatywną. Skoro zaś człowiek jako taki jest dany, implikuje to kreatywność szczególną, dla

człowieka swoistą. Zarazem znane dobrze z Arystotelesa pojęcie „wykonania” (*operari*) przywodzi na myśl sztuki twórcze. Człowiek zatem przy pomocy filozofii moralnej „wykonuje” samego siebie z danego mu materiału, którym jest on sam w postaci czystej potencji. Przypomina to żywo analogiczną, choć zgoła innym językiem wyrażoną, koncepcję człowieka jako istoty bez określonego statusu ontycznego u Pica della Mirandoli, młodszego od Pawła z Worczyna o kilkadziesiąt lat i oczywiście całkowicie od niego niezależnego”⁵⁸.

O ile człowiek może osiągnąć szczęście, i o ile szczęście nie jest biernym stanem, lecz pewnego rodzaju aktywnością, o tyle warunkiem tak rozumianego szczęścia jest wolność człowieka. Dlatego, jak pisze Paweł, wola obdarzona jest największą wolnością i stanowi władzę wyższą aniżeli rozum. Zdaniem Pawła, o ile dzięki woli człowiek może skłaniać się do jednej z możliwości, lub ku przeciwniej, o tyle wola jest bardziej wolna niż władze poznawcze. Dzięki woli człowiek jest aktywny i jest panem swego działania⁵⁹.

* * *

W kontekście piętnastowiecznych debat nad prawem naturalnym racjonalność przejmuje odgrywać rolę fundującą prawa. Tezy prawa naturalnego jak prawo do własności, wybierania władzy itp. nie są efektem racjonalności ludzkiej, tylko wolności. Prawo naturalne rozumiane jako zbiór reguł określających możliwość człowieka (prawo do wła-

sności, prawo do obrony własnej itd.) fundowało *vita humana*, które zdaniem Pawła było przedmiotem etyki społecznej. Taka wizja społeczeństwa, będąc zerwaniem z teologiczną koncepcją polityczną *vita divina* Tomasza z Akwinu, stanowiła zapowiedź nowożytnych państw świeckich.

⁵⁴Tamże, s. 99.

⁵⁵O ile jednak Paweł zdecydowanie obstaje przy stanowisku etyki jako nauki praktycznej, o tyle nie jest do końca jasne, czy krakowski scholastyk równie zdecydowane poglądy posiadał na wyższość życia czynnego (*vita activa*) nad życiem kontemplacyjnym (*vita contemplativa*). Zob. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, dz. cyt., s. 179.

⁵⁶„Secundum Buridanum et communiter modernos, quod subiectum eius est homo in ordine ad ea quae sibi conveniunt, ut est liber, vel homo secundum quod est felicitabilis, et quantum ad ea, que sibi conveniunt ad ducendum vitam felicem”. Paweł z Worczyna, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, w: J. Rebata, dz. cyt., s. 110.

⁵⁷J. B. Korolec, dz. cyt., s. 85.

⁵⁸J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, dz. cyt., s. 177.

⁵⁹J. B. Korolec, dz. cyt., s. 190.

PRACTICIST CONCEPT OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF PAUL OF WORCZIN AS A FOUNDATION OF NATURAL LAW THEORY

Keywords: natural law, practicism, late medieval philosophy, history of philosophy

In the late medieval political philosophy one can observe the original concept of natural law. It has been innovative doctrine when compared to the theories of Augustine and Thomas Aquinas. Its originality relies on grasping (natural) law as a feature of a subject, not as a feature of the world-structure. Among representatives of such theories there can be mentioned William Ockham, Francesco Suarez and Polish philosophers: Paul

Vladimiri and Stanisław of Skarbimierz. The aim of this article is to examine in what extent late medieval natural law theories assume the innovative anthropology, which enhances the role of will, and passes over the role of reason. It is going to be argued that coherent anthropology which can be applied as a foundation of natural law theory, can be found in Paul's of Worcin anthropology and ethics.

Paulina Brodzik, Magdalena Płotka, Michał Poręcki, Jurata Serafińska
Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska¹

Edycja fragmentu komentarza do *Etyki nikomachejskiej* (BJ 741) Pawła z Worczyna

Wprowadzenie

Jednym z tematów podejmowanych przez Pawła z Worczyna, scholastyka działającego na Akademii Krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku, było zagadnienie szczęścia. Paweł za Janem Buridanem uznał, że przedmiotem filozofii moralnej jest człowiek zdolny do osiągnięcia szczęścia – *homo felicitabilis*².

Dostatecznie znane są już poglądy Pawła na dwojakim rodzaju szczęścia: szczęście można pojmować bądź jako wykraczające poza naturę ludzką, bądź jako osiągalne w najbliższym życiu, „w wyniku ludzkich działań”. Skoro szczęście jest celem, to możliwość jego realizacji powinna znajdować się w zasię-

gu człowieka, inaczej ludzka natura nie byłaby celowa (*frustra*)⁴.

Pierwszym rodzajem szczęścia zajmuje się teologia, drugim – filozofia moralna zawarta w *Etyce nikomachejskiej*. Dzięki pierwszemu rodzajowi szczęścia człowiek osiąga pełnię dobra i jest to szczęście doskonałe (*fe-*

¹Niniejsze opracowanie powstało na ćwiczeniach z paleografii łacińskiej i edycji tekstu prowadzonych przez dr Magdalę Płotkę w semestrze letnim roku akademickiego 2011/12 na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Korzystaliśmy z materiałów znajdujących się w podręczniku Stanisława Porębskiego *Paleografia łacińska. Podręcznik dla studentów* (Warszawa 2005), ale nasza edycja jest niezależna od opracowania Porębskiego i w wielu miejscach się od niego różni.

²„Respondetur secundum Buridanum et communiter modernos, quod subiectum eius est homo in ordine ad ea, que sibi convenienter ut est liber, vel homo secundum quod est felicitabilis”. J. Rebata, *Kwestie wstępne komentarza Pawła z Worczyna do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa z 1424 roku*, w: *Z dziejów etyki krakowskiej na początku XV wieku*, w: *Materiały do historii filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VI (XVII) Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 110.

³Paulus de Worczyn, *Quaestiones in libros Ethicae Nicomachae Aristotelis*, BJ 741, f. 52vb.

⁴„Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam [...] similiter felicitas est finis humanis et sic aliquo modo debet esse in potestate hominis, alias tunc natura humana esset frustra”. Tamże.

⁵„Duplex est felicitas, scilicet praeminatoria et meritoria; praeminatoria excludit omnia mala, poenae et culpae et ista non habentur in praesenti vita, sed in futura, nec potest haberri per naturalia hominis. Alia est meritoria et est felicitas viae et talis est imperfecta et potest haberri in hac vita per naturalia hominis et solum excludit malum culpae, sed non malum poenae, quia boni viri plus tribulationes patiuntur quam alii”. Tamże, f. 53ra.

licitas perfecta), natomiast drugi rodzaj szczęścia, w którym uwzględnione są grzeszne sklonności człowieka, jest szczęściem niedoskonałym. Ponadto, osiągnięcie pierwszego rodzaju szczęścia możliwe jest w „przyszlej ojczyźnie” (*in future patrie*), z kolei drugi rodzaj szczęścia człowiek może osiągnąć w tym życiu⁶.

Skoro istnieją dwa rodzaje szczęścia, to wyróżnia się dwojaki cel ostateczny – szczęście utożsamione z Bogiem oraz szczęście ludzkie⁷. To, co w rozwązaniach Pawła na temat szczęścia jest najbardziej interesujące, to zwrócenie uwagi na fakt, że ludzkie szczęście jest, po pierwsze, owocem działań ludzkich (*et sic felicitas est ultimus finis inter operationes humanas*⁸), a po drugie, przyczyną szczęścia człowieka jest on sam⁹. Paweł wyraźnie wskazuje, że „szczęśliwość pochodzi od przyczyny ludzkiej, nie zaś od boskiej, ponieważ nikt nie doświadcza otrzymywania szczęścia od Boga, lecz od działań cnotliwych”¹⁰.

Sformułowane przez Pawła argumenty przytaczane w części *contra* odnoszą się, po pierwsze, do stanowiska Tomasza z Akwinu, według którego nie jest możliwe, aby człowiek w oparciu o własne naturalne wysiłki mógł osiągnąć szczęśliwość doskonałą. Szczęśliwość zawiera się w wizji boskiej istoty, relacjonuje Paweł, ale nie jest możliwe posiadanie takiej

wizji¹¹. Po drugie zaś, Paweł przywołuje aristotelesowską zasadę, zgodnie z którą człowiek nie może sam siebie uszczęśliwić, ponieważ – jak Stagiryta stwierdza w IX księdze *Metafizyki* – nic samo nie może zredukować siebie z możliwości do aktu¹².

W odpowiedzi Paweł za Burydanem wyjaśnia, że jakaś rzecz posiadająca doskonałość przy braku czynników przeszkadzających może uczynić siebie doskonałym w drugiej doskonałości. Paweł podaje przykład spoczywającego, który przy braku czynników przeszkadzających może unieść się w górę, czyli wprawić w ruch – i tak porusza się ku drugiej doskonałości. Podobnie dusza może doskonalić się ku drugiej doskonałości poprzez działania¹³. Celem ilustracji swojej koncepcji duszy wprawiającej samą siebie w ruch i samą siebie uszczęśliwiającej Paweł przypomina historię ewangelicznego „dobrego łotra”, który umierając na krzyżu dokonał skruchy, dokonał wyboru dobra i dzięki temu dosiąpił zbawienia¹⁴. Zdaniem krakowskiego profesora łotr osiągnął szczęście, nie posiadając żadnej z cnót oraz nie mając wykształconych dyspozycji. O ile dla Arystotelesa działanie cnotliwe musi być poprzedzone trwałą dyspozycją etyczną oraz dyskursywnym namysłem¹⁵, o tyle dla Pawła przykład dobrego łotra wskazuje na możliwość bezpośredniego

⁶Tamże.

⁷[...] duplex ponitur ultimus finis hominis: quidam extrinsecus, ut Deus cui appetit assimilari, alias intrinsecus”. BJ 720, k. IIV, cyt. za: J. Rebata, dz. cyt., s. 169.

⁸Tamże.

⁹„Felicitas est a causa humana, igitur non divina, quia nullus experitur se receperisse felicitatem a Deo se, sed vere a virtuosis operationibus”. BJ 741, f. 52v.

¹⁰Tamże.

¹¹„Item sic sequitur, quod homo per sua naturalia posset acquirere felicitatem perfectam per sanctum Thomam, qui dicit, quod impossibile. Et ratione sic: Felicitas consistit in visione divine essentiae, modo impossibile est nos habere hic visionem divinam”. BJ 741, f. 52vb.

¹²„Homo non potest seipsum felicitare, igitur felicitas non est a causa humana, quia nihil reducit se de potentia ad actum”. Tamże.

¹³„Secundum Buridanum, quod aliquid existens perfectum prima perfectione remoto impedimento, potest se facere perfectum secunda perfectione, (verbi gratia) sic quiescens sursum, potest se movere deorsum remoto impedimento; et sic remoto impedimento movet se secunda perfectione, scilicet animam et sic seipsum se perficere secunda perfectione per operationes”. BJ 741, f. 53ra.

¹⁴Lk 23, 39-43.

¹⁵Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1139a 30, przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1982, s. 208.

wyboru dobra, a tym samym osiągnięcia szczęścia. Paweł co prawda przyznaje rację Arystotelesowi, że działania wynikające z cnoty są trwalsze, lecz wykształcenie sprawności, ze względu na które człowiek działa, nie jest koniecznym warunkiem cnotliwego postępowania. Człowiek może być szczęśliwy, nawet człowiek samotny, a taki nie posiada cnót¹⁶.

Jak Arystoteles dowodził, że człowiek nie może sam siebie uszczęśliwić, ponieważ nic samo nie może zredukować siebie z możliwości do aktu, tak Paweł sprzeciwia się takiemu rozwiązaniu, uzasadniając, że dusza nie jest czystą możliwością, lecz *potentia activa*¹⁷. To dzięki aktywnej możliwości duszy, łąt, nie po-

siadając etycznych dyspozycji, mógł osiągnąć szczęście. W konsekwencji ostateczną przyczyną działań (także prowadzących do szczęścia) człowieka jest on sam. Pamiętając, że *potentia activa* jest sferą, którą człowiek dzieli wraz z Bogiem, należałoby wskazać, że podobne intuicje w kwestii ludzkiego działania zdradzał Stanisław ze Skarbimierza, który w jednym ze swoich kazań wskazywał na oczyszczające działania prawa naturalnego, które jest odbiciem Boga w sercu¹⁸, dzięki czemu człowiek może postąpić cnotliwie i bezpośrednictwa trwałych dyspozycji osiągnąć szczęście.

¹⁶ Warunkiem nabycia cnót jest życie w społeczności. Por. J. Rebata, dz. cyt., s. 77.

¹⁷ Por. J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Buridanusa. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław–Kraków–Warszawa–Gdańsk 1973, s. 133.

¹⁸ „In carnali quippe commercio rationis saepit intutus et sic ignorantis seminatur, libido nutritur et sic iracundia propagatur, voluptas extenditur et sic concupiscentia membra singula venenantur. Ex quibus lex naturae surgit, fomes peccati, languor naturae, pabulum mortis, sine quo nemo communiter nascitur nemo moritur, quoniam etsi transit reatu, remanet tamen actu”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. II, red. B. Chmielowska, Warszawa 1979, s. 354.

Problematyka cielesności demonów w *De malo* (q. 16, a. I) św. Tomasza z Akwinu

Kwestia 16 *De malo* została poświęcona problematyce demonów. Jej ogłoszenie możemy datować na rok 1272, a kwestie od 1 do 15 – na rok 1270¹. Tytuł całości kwestii dyskutowanych pochodzi od kwestii 1, w której rozważane jest zagadnienie zła, sposób bytowania zła, stosunek do dobra oraz przyczynowanie zła. W kwestiach 2 i 3 rozważania skupiają się na grzechu i jego przyczynach, natomiast w następnych dwóch – grzechu pierworodnym i karze za niego. Kwestia 6 podejmuje temat wolnego wyboru człowieka, podczas gdy w kwestii 7 wraca się do rozpatrywania zagadnienia grzechu – tym razem powszedniego. W kwestii od 8 do 15 św. Tomasz skupia uwagę na wadach głównych².

Rozważania w artykule 1 kwestii 16 skupiają się wokół pytania o to, czy demony posiadają ciała złączone z nimi z natury³. W ramach filozoficznej analizy św. Tomasz przytacza argumenty, które zakładają pozytywną odpowiedź na postawione pytanie. Stwierdza, że postawiony problem nie dotyczy doktryny wiary chrześcijańskiej i wskazuje na św. Augustyna, który także twierdzi, iż nie jest to zagadnienie sporne. Za-

stanawiając się nad cielesnością i niecielesnością demonów, Akwinata wskazuje na różnorodne stanowiska filozoficzne. Według niektórych z nich istnieją wyłącznie ciała, ponieważ nieuzasadnione jest myślenie o czymkolwiek, co przekraczałoby granice wyobraźni. Działanie intelektu, rozumiane jako wykroczenie poza cielesność, jest jedną z racji niecielesności demonów. Na podstawie stanowisk innych filozofów św. Tomasz przy-

¹Zob. J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty–Warszawa 2008, s. 400.

²Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 270–271; zob. Thomas Aquinas, *On evil*, transl. R. Regan, Oxford University Press 2003, s. 9–16.

³Pozostałe pytania tej kwestii są następujące: czy зло demonów zawiera się w ich woli, czy w naturze?; czy demon przez swój grzech chciał być na równi z Bogiem?; czy demon mógł zgrzeszyć w pierwszym momencie swojego stworzenia?; czy wolny wybór w demonach może zwrócić się do dobra?; czy intelekt demonów tak został zaciemniony, że pojawił się w nim błąd?; czy demony znają przeszłość?; czy demony znają nasze wewnętrzne myśli?; czy demony mogą wpływać na ciała?; czy demony mogą poruszać ciała ruchem lokalnym?; czy demony mogą wpływać na zmysłowe władze poznawcze?; czy demony mogą wpływać na intelekt człowieka?

tacza uzasadnienie niecielesności demonów, opierając się na teorii, zakładającej Boga jako duszę świata. Anaksagoras żywił przekonanie, że działanie intelektu oddzielonego nie może być z niczym zmieszane. Arystoteles zaś ciągłość ruchu upatrywał w braku cielesności, czyli w nieskończonej mocy Pierwszego Poruszyciela. W koncepcji Platona to, co samostne, tj. dobro i jedno, nie posiada ciała. Tomasz zauważa jednak, że Orygenes staje na stanowisku cielesności demonów, ponieważ tylko Bóg, jako pierwsza zasada, może być niecielesny, wszystkie pozostałe rzeczy już cielesność posiadają.

W kwestii 16 *De malo* zawarte są także przemyślenia dotyczące istnienia aniołów i demonów. Można je podzielić na trzy zasadnicze stanowiska. W pierwszym istnienie aniołów i demonów zostaje zakwestionowane, ponieważ zakłada się, że ich działania pochodzą z mocy ciał niebieskich oraz innych naturalnych rzeczy. Przywołane jest tu twierdzenie św. Augustyna, który przyjmuje, że za pomocą przedmiotów i istot żywych jest możliwe wytworzenie sił zdolnych do osiągania różnych skutków. Św. Tomasz polemizuje z tym stanowiskiem, podając za przykład opętanie i czarną magię jako wskazujące na działalność demonów, która nie pochodzi z naturalnej przyczyny, a jest świadectwem pracy intelektu. Na istnienie zaś demonów wskazuje Plotyn, przywołany w myśl św. Augustyna: „a więc to, że ludzie mają śmiertelne ciała, uważa Plotyn za wynik miłosierdzia Boga Ojca, który nie chciał, aby to nędzne życie trwało wiecznie. Za niezaspugające na takie miłosierdzie uznane zostały niegodzive demony, które obok nędznej ulegającej namiętnością duszy otrzymały nie

ciało śmiertelne, jak ludzie, lecz ciało wieczne”⁴. Jako argument przeciwstawny została przywołany autorytet Jana Chryzostoma, który ani nie uznawał istnienia demonów, ani nie przypisywał racjonalności temu stwierdzeniu. Inni jeszcze głosili pogląd, że istoty rozumne, będąc połączonymi z ciałem, istnieją w trojaki sposób: jako bogowie, demony oraz dusze.

W argumentacji przeciwstawiającej się zjednoczeniu ciała z demonami z natury, św. Tomasz stwierdza, że musielibyśmy przyjąć, że całe powietrze jest ożywione, gdyby demony miałyby występować w nim⁵. A nie jest to możliwe, ponieważ w powietrzu nie występuje żadne działanie życiowe, spowodowane przez ruch, czy przez inne byty. W dalszej części następuje odwołanie się do tezy, iż każde ciało jest ożywiane od wewnętrz, a ono jest przystosowane do działania duszy. Zatem skoro każde ciało jest organiczne i ulega kształtowaniu, to diametralnie różni się od powietrza. W konsekwencji żadne ciało powietrzne nie może być ożywione. Podsumowaniem tej argumentacji jest przywołanie zagadnienia formy i materii, które łączą się ze względu na formę. W przypadku ciała i duszy jest analogicznie – ciało łączy się z duszą ze względu na odpowiednie działania. Zaś w zamysle platoników demony są zwierzętami, posiadającymi duszę doznającą.

Z toku przedstawionej argumentacji wynika, że zarówno demony, jak i anioły nie posiadają zmysłów, które podlegają zniszczeniu. Tym organem zmysłu nie może także być ciało powietrzne, które nie jest ożywione⁶. Konkluzją zaś całej kwestii jest stwierdzenie, iż demony nie posiadają ciał zjednoczonych z nimi z natury.

⁴Augustyn, *O państwie Bożym*, IX, 10 (PL 41, 365), t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003, s. 561.

⁵Por. T. Stępień, *Grzech i kara złych duchów w kontekście ich niematerialnej natury. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu, Stan Rzeczy* 1 (2011) nr 1, s. 103–106.

⁶Por. J. Pyda, *Wprowadzenie do artykułu 6. Czy anioły i demony z natury posiadają ciała*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane – O mocy Boga*, t. III, red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty–Warszawa 2010, s. 460–462.

Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: intelekt, wola, uczucia, *liberum arbitrium*, wolne działanie

Jeżeli mówi się o działaniu człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, to na pierwszy plan wysuwa się pojęcie „intelektualizmu”. Większość znanych kontynuatorów myśli Akwinaty podkreśla, że kluczem do wyjaśnienia problemu wolnego działania jest zbadanie działania przede wszystkim samego intelektu, gdyż to on jest najwyższą władzą człowieka. Jednak wydaje się, że u Tomasza to zagadnienie działania woli jest punktem wyjścia do rozwiązyania kwestii wolnego działania człowieka.

W tekstach polskich tomistów, tj. u J. Woronieckiego, S. Świeżawskiego i M. A. Krapca ogranicza się to rozwiązanie do przedstawienia i wyjaśnienia procesu wolnej decyzji (*liberum arbitrium*)¹. Badając teksty samego św. Tomasza, można wyciągnąć wniosek, że dla niego kluczowe w wyjaśnia-

niu tego, czym jest działanie człowieka, są pryncypia tego działania, tzn. zarówno intelekt, jak i wola². Dla Akwinaty ważne jest więc raczej to, jakie są zasady współpracy intelektu i woli, zakres oddziaływanego jednej władzy na drugą oraz obszar autonomii każdej z tych władz.

I. Funkcjonalna zależność woli od intelektu

Wola jako władza dążeniowa ze swojej natury nie poznaje niczego samodzielnie. Dlatego z pomocą musi jej przyjść intelekt, któ-

ry jest władzą poznawczą. Intelekt ujmując poznawczo byt jako pewne dobro i przedstawia to ujęcie woli. Św. Tomasz pisze jednak,

Dorota Zapisek – mgr, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW.

¹Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 104; S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 83*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 432–433; M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 68–69.

²A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 41.

że to wola jest czynnikiem aktualizującym, który wprawia w ruch intelekt i wszystkie inne władze³. Zagadnienie relacji woli i intelektu rodzi zatem pytania. Po pierwsze, czy przedmiotem, do którego odnosi się wola, a zatem czynnikiem aktualizującym wolę, jest byt istniejący jako dobro, czy ujęcie intelektualne bytu jako dobra? Po drugie, czy w porządku działania człowieka funkcjonalne pierwzeństwo ma intelekt czy wola? Po trzecie, jaki jest zakres oddziaływanego intelektu na wolę oraz woli na intelekt?

Akwinata wyróżnia władze ze względu na przedmiot, do jakiego te władze się odnoszą. Przedmiotem woli jest dobro ujęte intelektualnie. Ujęcie intelektualne charakteryzuje się tym, że jest ujęciem ogólnym⁴. Według św. Tomasza nie istnieją w rzeczywistości byty ogólne, a jedynie jednostkowe. Byty ogólne (tzw. uniwersalia) w metafizyce św. Tomasza to pojęcia, które mogą istnieć jedynie w intelekcie poznającego. Jeżeli wola odnosi się do dobra ujętego ogólnie, to oznacza, że nie odnosi się ona do konkretnych bytów, a jedynie do ujęć intelektu. Jednak oczywiste jest to, że człowiek nie dąży do posiadania ujęcia umysłowego bytu jako dobra, lecz do posiadania konkretnego bytu jako dobra. Gdyby było inaczej, to człowiek mający np. ujęcie umysłowe miłości nie dążyłby już do tego, aby przedmiot miłości zdobyć. Działania człowieka odnoszą się do konkretnych, jednostkowych bytów, a nie do umysłowych ich ujęć. Św. Tomasz tak formułuje rozwiązanie tego problemu: „Przedmiotem woli jest poznane dobro. Lecz jak czytamy w III księdze *O duszy*, dobro ujęte w pojęciu ogólnym może wprawiać w ruch

tylko za pośrednictwem poznania czegoś szczegółowego, gdyż działania mają zastosowanie do rzeczy szczególnych”⁵. Podobnie jest z funkcjonowaniem intelektu. Wprawdzie jego przedmiotem jest prawda ujęta ogólnie, ale dochodzenie do prawdy ogólnej dokonuje się przez poznawanie prawdy konkretnego, jednostkowego bytu. Wola jest więc poruszana przez byt, ujęty przez intelekt jako „podpadający” pod ogólne pojęcie dobra, które odpowiada woli.

Co więcej, warto zaznaczyć, że do wprowadzenia woli w ruch nie wystarcza po prostu byt ujęty jako dobro (*in ratione boni*). Człowiek wiele rzeczy ujmuje jako pewne dobro, ale nie dąży do zdobycia ich wszystkich. Można za dobro uważać rozpoczęcie studiów, podjęcie pracy lub wyjazd na wakacje, ale nie chcieć wcale aktualnie wszystkiego zrealizować. Wola zostaje poruszona do działania, jeżeli intelekt przedstawi jej byt jako dobro jej odpowiadające (*bonum conveniens*)⁶. Można powiedzieć, że kiedy byt jest przedstawiony woli jako dobro, wola poprzestaje na upodobaniu w tym dobru i nie podejmuje żadnych aktów w celu jego osiągnięcia. Kiedy natomiast byt jest przedstawiony woli jako pewne dobro jej odpowiadające, wola reaguje upodobaniem oraz podejmuje działanie, aby zdobyć owo dobro⁷. To jednak rodzi kolejne pytanie: czy o tym, jakie jest dobro odpowiadające woli, stanowi intelekt czy wola? Na to pytanie być może uda się odpowiedzieć, kiedy rozważy się zależności w działaniu intelektu i woli, którym św. Tomasz poświęca wiele uwagi.

³S. tb., I, q. 82, a. 4, co.

⁴Tamże, I-II, q. 85, a. 3, co.: „Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium”.

⁵Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 10, ad 6.

⁶Tenże, *De malo*, q. 6, co.: „Si autem considereret motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem”.

⁷J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 103-104.

2. Doskonałość intelektu a doskonałość woli

Intelektualizm Tomaszowy jest stanowiskiem przypisującym intelektowi pierwszeństwo w porządku działania władz człowieka. Mimo to wiele jest miejsc w teksthach Akwinaty, gdzie o woli pisze on jako o *motor omnium virium* lub czynniku aktualizującym wszelkie władze, w tym również intelekt do poznawania bytu⁸. W innych miejscach czytamy z kolei, że wola z koniecznością postępuje za formą poznawczą, prezentowaną jej przez intelekt⁹. Mamy więc tu do czynienia z błędem postępowania w nieskończoność. Św. Tomasz zdaje sobie z tego sprawę i stwierdza, że jednak któraś z władz musi mieć pierwszeństwo. Rozstrzyga ten problem na korzyść intelektu, który to za sprawą swej naturalnej inklinacji skłania się do właściwego sobie działania¹⁰. Tą naturalną inklinacją jest otwartość intelektu na udostępniający się poznawczo byt. Jest to uzasadnienie realizmu poznawczego św. Tomasza, w którym to rzeczywistość oddziałuje na intelekt poznającego, a nie odwrotnie. Byt oddziałuje na intelekt poznającego swoimi pryncypiami – istnieniem i istotą. Skutkiem tego oddziaływania jest zrodzenie w intelekcie słowa serca (*verbum cordis*)¹¹. Jest to poziom poznania niewyraźnego, w którym byt nie jest jeszcze ujmowany pod jakimś pojęciem. Na tym poziomie byt informuje poznającego o tym, czym jest, czyli o swojej istocie; i o tym, że jest, czyli o swoim istnieniu. Zrodzone w intelekcie słowo serca jest czynnikiem aktuali-

zującym wolę, która dzięki temu „skierowuje się” do bytu jako dobra¹².

Przy rozwijaniu problemu wzajemnej zależności intelektu i woli należy również odpowiedzieć na pytanie: która z tych władz jest doskonalsza? Akwinata zajmuje się tym zagadnieniem dość obszernie w swoich teksthach dotyczących woli. Ustalenie odpowiadzi na to pytanie wyznacza, w jaki sposób władze powinny być sobie podporządkowane. Właściwa hierarchia władz jest niezwykle istotna dla działania człowieka. Zawsze władze mniej doskonałe muszą być podporządkowane władzom doskonalszym, ponieważ tylko wtedy człowiek we właściwy sposób będzie mógł uporządkować swoje pragnienia, tzn. cele swego działania¹³.

W *Sumie teologii* Tomasz bada intelekt i wolę w dwojakim sposobie: po pierwsze, jako same w sobie, czyli po prostu; po drugie, w odniesieniu do czegoś innego, czyli pod pewnym względem. Rozpatrując intelekt i wolę jako takie, uważa on, że intelekt jest doskonalszy niż wola. Do tego wniosku dochodzi przez porównanie przedmiotów intelektu i woli. Przedmiotem intelektu jest pojęcie dobra godnego pożądania, które jest bardziej proste i oderwane od materii niż przedmiot woli, tzn. samo dobro godne pożądania, którego pojęcie znajduje się w intelekcie. Rzecz jest sama w sobie tym doskonalsza i szlachetniejsza, im jest bardziej prosta. Zatem przedmiot intelektu jest szlachetniejszy i doskonal-

⁸Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiarum* (dalej: *Super Sent.*), lib. 2, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3: „[...] et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium”.

⁹Tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 10, n. 15: „[...] voluntatis proprium motivum est ratio ipsa”; tamże, 2, 48, 6: „Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune”.

¹⁰Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, ad 2.

¹¹A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998, s. 269.

¹²M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 33: „Skutkiem doznania *quidditas* jest zrodzone w intelekcie możliwościowym słowo serca, które nie jest produktem lub wytworem intelektu, gdyż takie wytwory powstają dopiero w mowie wewnętrznej, lecz jest swoistym motywem dla woli, byśmy skierowali się do oddziałującego na nas bytu”.

¹³Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 77, a. 4, co.

szy od przedmiotu woli. Istota władzy zależy od jej przyporządkowania do przedmiotu. Wynika z tego, że intelekt ujęty sam w sobie jest szlachetniejszy i doskonalszy od woli. Jest tak również z tego powodu, że wolę wprawia w ruch добро poznane intelektualnie, przedstawiane jej przez intelekt. A samo w sobie i w porządku natury doskonalsze jest to, co jest wcześniejsze – tak jak akt jest doskonalszy od możliwości¹⁴.

Kiedy jednak Tomasz rozpatruje intelekt i wolę pod pewnym względem, uważa, że wola bywa doskonalsza od intelektu. Jest tak wtedy, gdy przedmiotem woli jest rzecz bardziej doskonała od przedmiotu intelektu. Odwo-

łując się do *Metafizyki* Arystotelesa, św. Tomasz stwierdza, że przedmiot woli tkwi w rzeczach, natomiast przedmiot intelektu – w duszy¹⁵. Wola jest doskonalsza od intelektu wtedy, gdy rzecz, w której jest dobro, jest doskonalsza od samej duszy, w której jest poznane pojęcie. Kiedy rzecz, będąca dobrem, jest mniej doskonała od duszy, wtedy to intelekt jest doskonalszy od woli. Tylko w odniesieniu do Boga akty woli są szlachetniejsze niż akty intelektu, ponieważ Bóg, który jest przedmiotem dążenia woli, jest czymś najdoskonalszym, bo najbardziej prostym. Żadne ujęcie intelektualne Boga nie może być doskonalsze i prostsze od samego Boga¹⁶.

3. Wzajemne oddziaływanie na siebie intelektu i woli

Św. Tomasz nie ma wątpliwości co do tego, że intelekt i wola wzajemnie na siebie oddziałują. Trudnością jest określenie, jaki jest zakres tych wzajemnych wpływów, a jaki jest obszar, w którym obydwie władze pozostają autonomiczne względem siebie. Zależność woli od intelektu w punkcie wyjścia funkcjonowania woli została już podkreślona. Jednak ta zależność nie kończy się tylko na pobudzeniu woli do działania przez intelekt, za pomocą ujętego intelektualnie dobra. Najczęściej podjęcie decyzji jest procesem wzajemnie po sobie następujących aktów intelektu i woli. W tym procesie intelekt w pewien sposób kształtuje wolę, ukazując jej zazwyczaj różne dobra, z których może ona wybierać. Jednak wola nie pozostaje zupełnie uzależniona od intelektu, a nawet może na intelekt wpływać¹⁷.

Św. Tomasz jest zdania, że zarówno intelekt może poruszać wolę, jak i wola może poruszać intelekt¹⁸. Jednak aby ująć tę wzajemną zależność, należy wprowadzić rozróżnienie na powodowanie ruchu na sposób przyczyny celowej oraz powodowanie ruchu na sposób przyczyny sprawczej. Intelekt wprowadza w ruch wolę na sposób przyczyny celowej, ponieważ to on porusza wolę, ukazując jej cel działania, tzn. byt ujęty jako dobro umysłowe. Natomiast wola porusza intelekt oraz wszystkie inne władze, w tym siebie samą, na sposób przyczyny sprawczej, która powoduje przejście władz z możliwości do aktu. Akwinata uściąła tę tezę, wskazując na dwa pryncypia każdego działania: zasadę działania i przyczynę działania. Intelekt jest tym, co wyznacza cel, a więc jest zasadą działania, wola zaś to przyczyna sprawcza, powodująca

¹⁴Tamże, q. 82, a. 3, ad 2.

¹⁵Tamże, q. 82, a. 3, co.

¹⁶Tamże.

¹⁷Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

¹⁸Tenże, S. th., I, q. 82, a. 4, co.

działanie¹⁹. Żadna z tych władz nie jest mniej ważna – gdyby zabrakło jednej z nich, żadne działanie człowieka nie mogłoby dojść do skutku. Wola bez intelektu nie znałaby swojego celu, a intelekt, znając swój cel, nie mógłby go osiągnąć bez działania woli. Intelekt więc kształtuje wolę o tyle, o ile jego zadaniem jest ukazanie jej celu dążenia, wola natomiast kształtuje intelekt, nakazując mu działanie.

Można z takiego ujęcia problemu wnoсиć, że każda z tych władz ma pewien zakres autonomii. Intelekt rozpoznaje byty jako pewne dobro. W tym działaniu intelekt jest autonomiczny. Wola nie może wpływać na sądy intelektu²⁰, które są wynikiem operacji intelektu na danych zmysłowych. Intelekt przedstawia woli umysłowe ujęcia bytów w postaci sądów: „*x* jest dobrem”, „*y* jest dobrem”, „*z* jest dobrem”. Wola odnosi się do tych sądów z upodobaniem, które nie jest jeszcze jednak wprost działaniem woli, ale jej zareagowaniem na dobro ujęte przez intelekt. Wola nie zostaje przez to ujęcie wprawiona w ruch. Oznacza to, że nie jest to ujęcie dobra jako odpowiadającego woli, ale po prostu ujęcie dobra. Jak zatem ujęcie dobra staje się ujęciem *bonum conveniens*? Św. Tomasz nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Kiedy jednak analizuje się jego teksty, widać, że są możliwe trzy rozwiązania tego problemu.

Pierwsze jest takie, że to wola decyduje, które dobro jej odpowiada. Wyraźnie widać wówczas zarówno autonomię woli, jak i jej wpływ na intelekt. Wola w tym wypadku kształtowałaby w pewnej mierze ujęcie intelektu, rozkazując mu ująć dane dobro jako jej

odpowiadające. Za taką hipotezą przemawiają fragmenty dzieł św. Tomasza, mówiące, że wola właśnie wpływa zasadniczo na intelekt²¹ oraz jego koncepcja wolnej woli, będącej przyczyną swojego działania²².

Drugie rozwiązanie jest takie, że po upodobaniu woli następuje działanie intelektu, którego rezultatem jest ujęcie dobra jako odpowiadającego woli. Argumentem za tym rozwiązaniem jest intelektualizm Tomaszowy, który definitywnie stwierdza, że każde poruszenie woli z konieczności wymaga poprzedzającego ją ujęcia dobra, będącego dziełem intelektu²³. Wydaje się, że drugie rozwiązanie kwestionuje wolność woli. Ujęcie intelektualne *bonum conveniens* jest tym, co wprawia wolę w ruch²⁴. Jeżeli przejście z dobra ujętego przez intelekt do ujęcia dobra jako odpowiadającego dzieje się bez udziału woli, to wola nie jest wówczas przyczyną swojego ruchu, a więc nie jest wolna. Wola byłaby wolna, gdyby mogła odrzucić intelektualne ujęcie dobra jako jej odpowiadającego. Nie można jednak znaleźć w tekstu Akwinaty argumentu za tym, aby wola odrzucała to, co jest dla niej *conveniens*, czyli odpowiednie.

Trzecie rozwiązanie trudności jest takie, że wola, reagując upodobaniem na przedstawione jej ujęcie dobra, nakłania intelekt do rozsądzenia, które z tych dóbr jest dobrem odpowiadającym jej skłonności. Intelekt jest więc poruszany przez wolę do wydania sądu lub sądów wartościujących różne dobra, na podstawie których wola wybiera cel swego dążenia, czyli *bonum conveniens*.

Trzecie rozwiązanie pokazuje ścisłą współpracę woli i intelektu, ukazując jedno-

¹⁹Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

²⁰O wpływie woli na sądy intelektu można jednak mówić w przypadku sądów należących do dziedziny wiary. Sądy dotyczące tajemnic wiary nie mogą być przez intelekt ani zanegowane, ani uznane za prawdziwe na mocy jakiegoś rozumowego dowodu. Zresztą na tym właśnie polega tajemnica. Jednak intelekt człowieka może takie sądy uznać za prawdziwe bądź fałszywe, pod warunkiem, że nakaże mu to wola.

²¹Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 13, ad 4.

²²Tamże, q. 24, a. 1, co.: „[...] liberum autem est quo sui causa est”.

²³Tenże, *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3: „Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensionem; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis”.

²⁴Tenże, *De malo*, q. 6, co.

cześnie ich autonomię w zakresie swoich aktów. Wola nie może poradzić sobie bez intelektu, ale ona sama wybiera cel swego dążenia. Wola nie musi wybrać wcale tego dobra, które intelekt prezentuje jej jako bardziej godne pożądania od innych dóbr²⁵. Intelekt wartościuje dobra „na polecenie” woli, ale wola nie może zmieniać ujęć intelektu. Takie rozwią-

zanie problemu wpływu intelektu na wolę i woli na intelekt jest najbardziej zgodne z Tomaszową koncepcją władz człowieka. Władze zdaniem Akwinaty mimo realnej różnicy między nimi wciąż pozostają władzami jednej substancji, która działa za ich pomocą²⁶.

4. Relacja woli i uczuciowości

Dotychczasowe analizy pokazują, że wola jest zależna funkcjonalnie od ujęć intelektu. Co więcej, intelekt jest władzą doskonalącą, której wola jako mniej doskonała powinna się podporządkować. Stwierdzono jednak, że wola nie postępuje w sposób konieczny za wskazaniami intelektu, czego powodem jest struktura człowieka – *compositum* cielesno-duchowego. Na wolę nie oddziałuje przecież tylko intelekt, ale i władze zmysłowe. Szczególnie ważne jest oddziaływanie uczuciowości na wolę. To właśnie uczucia powodują, że wola jest zbyt słaba, aby podporządkować się intelektowi. Można wówczas mówić o zaburzeniu właściwej hierarchii władz, ponieważ wyższe władze zostają podporządkowane władzom niższym. W tym miejscu wola ma ogromnie ważne zadanie do zrealizowania – zapanowanie nad uczuciowością oraz uznanie hegemonii intelektu jako tego, który jest od niej doskonałszy²⁷. Konieczne jest trafne ujmowanie przez intelekt prawdy o dobru, aby wola posiadała właściwy cel swojego dążenia. Jednak każde działanie swą przyczynę sprawczą ma w woli. Na nic zda się człowiekowi trafne intelektualne ujęcie prawdy o dobru, jeżeli nie będzie miał

dość silnej woli, która uzna sąd jego intelektu o dobru, a uczuciowość zaangażuje do jego osiągnięcia.

Uczuciowość i wola są dążeniowymi władzami człowieka. Ponieważ zdaniem Akwinaty pożądanie zawsze postępuje za poznaniem²⁸, podział władz dążeniowych na zmysłową i intelektualną jest skutkiem obecności w człowieku zarówno władzy poznawczej zmysłowej, jak i intelektualnej. W *Sumie teologii* św. Tomasz pisze: „Ponieważ więc innego rodzaju jest to, co ujęte przez intelekt, i to, co ujęte przez zmysł, zatem pożądanie intelektualne jest władzą różną od pożądania zmysłowego”²⁹.

Uczuciowość za swój przedmiot ma konkretne добро zmysłowe, ukazane jej przez poznanie zmysłowe, wola natomiast kieruje swoje akty ku dobru intelektualnemu, które przedstawia jej intelekt. W metafizyce Akwinaty zasada działania zawsze postępuje za formą³⁰. Forma bytu, będącego konkretnym, zmysłowym dobrem, jest jednostkowa. Odpowiada ona formie poznania oraz pożądania zmysłowego. Powoduje to zdeterminowanie działania, mającego za przedmiot добро zmysłowe, do czegoś konkretnego³¹. Konsekwencją jest

²⁵M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985, s. 91.

²⁶Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3.

²⁷Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 93.

²⁸S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 80*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 345–346.

²⁹Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 80, a. 2, co.

³⁰Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

to, że zmysłowe władze dążeniowe same z siebie nie mogą wybierać celu swego dążenia. Dlatego uczucia, o ile są w nas prostym zareagowaniem na zmysłowe dobro, nie podlegają ocenie moralnej. Smutek, radość, strach czy odwaga nie są same w sobie ani dobre, ani złe. Dopiero kiedy wola zaangażuje uczucia do spełnienia konkretnych aktów, można mówić o moralnym dobru lub zлу³². Potwierdzeniem tej tezy są słowa Akwinaty: „Uczucia można rozpatrywać dwojako: same w sobie oraz ze względu na ich uległość rozumowi i woli. Same w sobie, jako pewne poruszenia nierożumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobroć i złość moralna zależy od rozumu [...]”³³.

Akty woli podlegają moralnej ocenie z powodu przedmiotu, ku któremu są skiero-

wane. Dobro intelektualne, będące przedmiotem intelektualnej władzy dążeniowej, ma formę ogólną. Forma poznania i pożądania intelektualnego jest odpowiednia w stosunku do przedmiotu każdej z tych władz. Ponieważ przedmiot władz intelektualnych za wsze jest czymś ogólnym, zatem ich forma również jest ogólna. Skutkiem tego działanie woli nie jest zdeterminowane do czegoś jednego³⁴. Działania człowieka odnoszą się jednak do konkretnych rzeczy. Zatem mimo intelektualnego, a zatem ogólnego przedmiotu dążenia, wola realizuje osiągnięcie dobra za pomocą konkretnych bytów, które podpadały pod pojęcie dobra ogólnego³⁵. Oznacza to, mówiąc najprościej, że wola może decydować o tym, ku jakiemu dobru będą skierowane jej akty.

5. Potrzeba podporządkowania uczuciowości woli

Zdaniem św. Tomasza stopień doskonałości władzy zależy od tego, jak doskonały jest przedmiot tej władzy³⁶. W przypadku uczuciowości i woli to ta druga będzie władzą doskonalszą. Właśnie z powodu niezdeterminowania działania do czegoś jednego, wynikającego z ogólnej formy przedmiotu dążenia, wola jest władzą doskonalszą niż uczuciowość. W hierarchii władz uczuciowość powinna być podporządkowana decyzjom woli, które z kolei powinny podążać za wskazaniami intelektu. Mieczysław Gogacz tak

o tym pisze: „Intelekt ludzki ma więc zadania, których musi się uczyć. Musi więc tak usprawnić swoje działanie teoretyczne i praktyczne, aby dominować w człowieku. Musi czuwać, aby tej dominacji nie zdobyły zmysłowe władze poznawcze, ani umysłowa wola, ani zmysłowe władze pożądawcze. Za to zakłócenie dominacji i kompetencji władz odpowiada moralnie. Odpowiada za to cały człowiek, ale tylko z tego powodu, że posiada intelekt”³⁷. Taki byłby, również w opinii Akwinaty, właściwy porządek we wzajemnym

³²Tenże, *De malo*, q. 6, co.: „[...] quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum”.

³³Por. S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 362.

³⁴Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I-II, q. 24, a. 1, co.; przekład polski: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 31.

³⁵Tenże, *De malo*, q. 6, co.: „sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiatur formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figura”.

³⁶Tamże.

³⁷Tenże, *S.th.*, I, q. 82, a. 3, co.

³⁸M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 99.

funkcjonowaniu władz. Jednak doświadczenie pokazuje, że sokratejski intelektualizm moralny³⁸, głoszący, iż wystarczy wiedzieć, co jest dobrem, aby je realizować, nie sprawdza się w praktyce. Często bywa, że człowiek wie, co jest dla niego dobre, ale wcale do tego nie dąży i wybiera coś innego. Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się dzieje, można znaleźć, badając wzajemne relacje dążeniowych władz człowieka – uczuciowości i woli.

Uczuciowość, mimo że jest władzą mniej doskonałą od woli, może na nią wpływać. Wpływ ten może być niekiedy tak duży, że uczuciowość przejmuje kierownictwo nad całym działaniem człowieka³⁹. Widać więc, że jest to bardzo silnie działająca w człowieku władza. Przyczynę tego można wskazać, kiedy odpowie się na pytanie, jaką funkcję pełnią w życiu człowieka uczucia. W tym celu potrzebna jest uwaga, że w dziedzinie pożądania oprócz woli i uczciwości, jest jeszcze coś bardziej pierwotnego od nich, co „wpisane jest” w każdy byt, nie tylko ludzki. Mowa tu o pożądaniu naturalnym (*appetitus naturalis*), które sprawia, że każdy byt zmierza do zachowania swego istnienia⁴⁰. Pożądanie naturalne nie jest w człowieku żadną władzą. Jest w porządku funkcjonowania człowieka czymś bardziej podstawowym niż jego władze, pewną naturalną inklinacją bytu. Można stwierdzić, że ta inklinacja jest wręcz tym,

co wyznacza cel dążenia i sposób działania władz człowieka. Władze dążeniowe po prostu podporządkowują się pożądaniu naturalnemu, które skłania człowieka do zachowania swego życia jednostkowego i gatunkowego⁴¹. Zauważać trzeba, że istnienie bytu jest najbardziej pierwotnym dobrem, ponieważ jest ono warunkiem koniecznym dla dążenia do jakiegokolwiek innego dobra⁴².

Skutek obecności pożądania naturalnego w bycie i w jego działaniu, tzn. silne dążenie do zachowania istnienia jednostki i gatunku, może być wyjaśnieniem problemu, dlaczego uczciwość, nie podlegająca kierownictwu wyższych władz, staje się dominującym czynnikiem w działaniu człowieka. Ta mocna pozycja uczciwości wśród czynników powodujących ludzkie działanie, jest potrzebna, aby człowiek w sytuacjach krańcowych był zdolny do walki o swoje istnienie. Co więcej, uczucia są w człowieku obecne z racji jego cielesności, a to powoduje ich zespolenie ze zmianami fizjologicznymi, zachodzącymi w ciele. Taka zależność uczciwości od fizjologii jest istotą uczuć, a tym samym jest przyczyną intensywności ich działania⁴³. Św. Tomasz nie przypisuje uczuć bytom pozbawionym cielesności, tj. aniołom i Bogu: „Miłość, radość oraz inne uczucia tego rodaju, przypisywane Bogu, aniołom lub umysłowiemu pożądaniu ludzi, są to w rzeczywisto-

³⁸Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2005, s. 392; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2007, s. 81: „Cnota jest wiedzą. Wszelkie зло pochodzi z nieświadomości: nikt umyślnie i ze świadomością zła nie czyni. I nie może być inaczej: skoro dobro jest pozytyczne i gwarantuje szczęście, nie ma powodu, aby ktoś, kto je zna, nie czynił go. Wiedza jest tedy warunkiem dostatecznym cnoty, a mówiąc językiem jaskrawym, jakiego Sokrates używał: jest tym samym, co cnota. Jest to jedno i to samo wiedzieć, co jest sprawiedliwe, i być sprawiedliwym. To była definicja Sokratesa: cnota jest wiedzą”.

³⁹M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 274-275.

⁴⁰Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 55, n. 3: „Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae naturalis appetitus in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione parent, resistunt corruptentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis”; J. Paszyński, *Appetitus*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 301-302.

⁴¹A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 33.

⁴²J. Paszyński, *Appetitus*, art. cyt., s. 301-302.

⁴³M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 275-276.

ści proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne do owocu uczucia”⁴⁴.

Uczuciowość jest władzą, która występuje zarówno u ludzi, jak i u zwierząt. Jednak jeżeli zbada się, jaka jest zasada działania i rola uczuciowości w życiu zwierzęcym i w życiu ludzkim, zobaczyć można, że istnieją pewne różnice między zwierzętami i ludźmi w tej sferze. Te różnice z kolei umożliwiają wskazanie na rolę, jaką spełnia wola w odniesieniu do uczuć. Tym, co w świecie zwierzęcym kieruje działaniami zmierzającymi do zachowania życia jednostkowego i gatunkowego, jest tzw. *vis aestimativa*, czyli zmysłowa władza osądu, będąca najwyższą zmysłową władzą poznawczą⁴⁵. Jest to instynkt zwierzęcy, który spontanicznie i bezbłędnie kieruje działaniami zwierząt w dziedzinie zachowania i przekazywania życia⁴⁶. Również w stosunku do świata ludzi mówi się o instynkcie samozachowawczym, instynkcie macierzyńskim czy ojcowiskim. Jest to jednak użycie przenośne. W miejsce zwierzęcego *vis aestimativa* u człowieka mamy tzw. *vis cogitativa*. Zarówno *vis aestimativa* i *vis cogitativa* są zmysłowymi władzami poznawczymi. Uczucia, tak u zwierząt, jak i u ludzi, postępują za sądami poznawczymi tych władz i są zareagowaniem na nie. Jednak pomiędzy tymi dwiema władzami osądu jest zasadnicza różnica⁴⁷. Charakter pożądania zawsze jest zdeterminowany przez charakter poznania, na jakim się opiera. Dlatego właśnie różnica występująca między władzą osądu (*vis aestimativa*) a władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*) będzie decydowała o roli, jaką pełnią

uczucia w życiu zwierząt i ludzi. Otóż ujęcia zmysłowe są przyjmowane przez *vis aestimativa* za pomocą pewnego naturalnego instynktu, natomiast *vis cogitativa* ujęcia zmysłowe przyjmuje na zasadzie pewnego zestawienia. Zestawianie ze sobą różnych przedmiotów u Akwinaty jest cechą właściwą rozumowi, a więc władza osądu u człowieka ma znamiona pewnej rozumności, mimo że jest władzą zmysłową. Dlatego Tomasz mówi o *vis cogitativa* jako o rozumie szczególnym, który zestawia ze sobą ujęcia szczegółowe, tak jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ze sobą ujęcia ogólne⁴⁸.

Sądy człowieka odnośnie do zmysłowych dóbr bywają błędne, czego nie można powiedzieć o zwierzętach, kierujących się do właściwego im dobra zmysłowego. Dlatego mówienie w przypadku ludzkiego działania o instynkcie wydaje się być pewną przenośnią. S. Świeżawski uważa, że omyłość ludzkiej *vis cogitativa* jest spowodowana tym, że „rozum nie wkracza w funkcjonowanie uczuciowości” oraz tym, że „rozum nasz i związana z nim wola działają niewłaściwie i w taki niewłaściwy sposób spełniają swe władztwo nad uczuciami”⁴⁹. O ile z drugim stwierdzeniem, o niewłaściwym funkcjonowaniu rozumu i woli, można się zgodzić bez żadnych zastrzeżeń, to pierwsze stwierdzenie rodzi pewne wątpliwości. Mimo tego, że *vis cogitativa* jest władzą zmysłową, odnoszącą się do konkretnego zmysłowego dobra, to jednak sam Akwinata pisze, że działa ona w podobny sposób do rozumu: „[...] w człowieku nazywa się [władzę osądu] myślową, ponieważ na drodze pewnego zestawiania dochodzi do tego

⁴⁴Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I-II, q. 22, a. 3, ad 3; przekład polski: *Suma teologiczna*, t. 10, dz. cyt., s. 21.

⁴⁵S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 366.

⁴⁶M. A. Krapiec, *Aestimativa vis*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 73.

⁴⁷S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 366–367.

⁴⁸Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 78, a. 4, co.: „[...] differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitative, quae per collationem quondam huiusmodi intentionem advenit”.

⁴⁹S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 367–368.

rodzaju ujęć”⁵⁰. Nie sposób więc nie wyciągnąć wniosku, że rozumność w pewien sposób uczestniczy w działaniu zmysłowej sfery człowieka, mimo realnej różnicy władz zmysłowych i intelektualnych. Rozum szczególnowy, czyli właśnie *vis cogitativa*, zestawiając ze sobą ujęcia przeciwne, może się pomylić. Za takim błędny ujęciem podążają wówczas uczucia. Instynkt zwierząt wskazuje zawsze trafne ujęcia, za którymi postępują zmysłowe władze dążeniowe. Z człowiekiem i jego władzami dążeniowymi rzecz ma się zupełnie inaczej. *Vis cogitativa* może mylić się w swoich osądach i powodować nadmiar lub niedomiar w dążeniu do pewnych dóbr potrzebnych człowiekowi do życia. Ludzie często mają problemy ze znalezieniem arystotelesowego „złotego środka” zarówno co do tak podstawowych czynności życiowych jak jedzenie, picie czy życie seksualne, ale też co do innych dziedzin życia, jakimi są np. praca czy odpoczynek. Zmysłowa sfera dążeniowa człowieka nie jest sferą najdoskonalszą, ponieważ doskonalszymi od niej są władze intelektualne. Choć bezpośrednie kierownictwo nad uczuciami ma *ratio particularis*, to jego zwierzchnikiem jest *ratio universalis*⁵¹. Zresztą to zwierzchnictwo jest zadaniem nie tylko rozumu, ale całej sfery intelektualnej władz człowieka, na którą składają się intelekt i wola.

Uczuciowość, i w ogóle cała zmysłowość człowieka, ma się do jego sfery intelektualnej jak czynnik materialny do czynnika formalnego. Uczuciowość i jej akty to materiał dla woli, który powinna kształtować jako kierująca postępowaniem człowieka⁵². To kształtowanie oznacza panowanie woli nad uczuciami i poddawanie ich rozumowemu osądowi. Jednak uczucia nierzaz mogą przeciwstawić się dobru, którego pragnie wola. Dzieje się

tak, ponieważ zwykle dobro intelektualne jest trudniejsze do osiągnięcia od dobra zmysłowego, którego chciałyby dla siebie zmysłowe władze dążeniowe.

To, jakie dobro człowiek wybierze zawsze zależy od woli, gdyż to wola jest przyczyną sprawczą każdego działania człowieka, i to ona angażuje wszystkie władze do wykonania tego działania⁵³. Uczucia są w człowieku czymś dobrowolnym z racji tego, że zawsze podlegają woli. Jednak należy to rozumieć nie w ten sposób, że wola zawsze rozkazuje uczuciowości, do czego ma się skierować, ale w taki sposób, że wola nakazuje uczucia lub ich nie zabrania⁵⁴. Są zatem dwie drogi, którymi wola może podążyć. Pierwszą jest „posłuchanie się uczuć” i pójście za ich wskazaniami. Wola wówczas „zna” sądy intelektu o dobru intelektualnym, które może wybrać zamiast dobra zmysłowego, jednak jest zbyt słaba, by przeciwstawić się silnym „żądaniom” uczuciowości. Druga droga to podążanie woli za wskazaniami intelektu. W takim przypadku wola okazuje swe „despotyczne” rządy nad uczuciowością i rozkazuje jej podporządkowanie się wskazaniom intelektu⁵⁵. Jednak tak działać może tylko wola, która jest odpowiednio usprawniona. To odpowiednie usprawnienie woli oznacza posiadanie przez nią cnót umiarkowania i męstwa. Św. Tomasz tak uzasadnia to twierdzenie: „Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością wskazaną rozumem. Pierwszą jest pociąg ze strony czegoś przyjemnego, pobudzający wolę do działania wbrew wskazanej rozumem prawości – ten pociąg przewyścięża cnotę umiarkowania. Drugą jest odstręczająca wolę trudność związana z czynieniem tego, co wskazuje rozum. Usuwaniu tego rodzaju przeszkód służy moc ducha; człowiek w taką moc

⁵⁰Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 78, a. 4, co.

⁵¹S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 367-368.

⁵²Tamże, s. 368.

⁵³Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 1, a. 2, arg. 3.

⁵⁴Tenże, *S.th.*, I, q. 24.

⁵⁵Tamże, I-II, q. 81, a. 3, ad 2.

zaopatrzony może oprzeć się duchowym trudnościami, podobnie jak, posiadając siłę fizyczną, łamie i odrzuca przeszkody materialne. A zatem męstwo jest cnotą, ponieważ sprawia zgodność człowieka z rozumem⁵⁶.

Usprawnienie woli za pomocą cnot umiarkowania i męstwa jest szczególnie ważne w zachowaniu właściwej hierarchii funkcjonowania władz człowieka. Ta doniosłość jest spowodowana charakterem władzy, jaką sprawują nad uczuciami intelekt i wola. Otóż intelekt rządzi uczuciowością w sposób „polityczny i królewski”. Takie rządy są rządami przełożonego nad poddanymi, ale takimi, którzy są wolni. Tacy poddani, czyli w tym przypadku władza uczuciowości mogą się sprzeciwić swojemu przełożonemu, tzn. intelektowi⁵⁷. Może on działać na uczuciowość

„uśmierzając lub podniecając” jej poruszenia, ale może też wpływać na kształtowanie wyobrażeń, do których uczuciowość się odnosi⁵⁸.

Rządy woli nad uczuciowością mają charakter „despotyczny”. Takie rządy stosowane są wobec sług, którzy nie mogą w żaden sposób stawić oporu przełożonemu⁵⁹. Jeżeli więc wola wyda rozkaz uczuciowości, ta nie ma możliwości, aby się jej przeciwstawić. Pamiętać jednak należy, że rozkazywanie woli może polegać na niezabranianiu uczuciom działania lub na nakazywaniu im działania. Zdecydowanie trudniejsze dla woli jest nakazywanie działania uczuciom i to właśnie odnośnie do nakazywania wola powinna być usprawniona cnotami umiarkowania i męstwa.

6. Problem „wychowania uczuć”

W zagadnieniu wzajemnej relacji woli i uczuć u św. Tomasza z Akwinu, zazwyczaj mówi się o wychowaniu uczuć. Tę kwestię traktuje się jako centralny problem w teorii wychowania Akwinaty. S. Świeżawski tak określa ten problem: „[...] św. Tomasz utrzymuje odwieczną, sięgającą Platona (a może i dalej) tradycję, w myśl której uczucia tworzą niezmiernie ważny element z punktu widzenia pedagogicznego, gdyż całe wychowanie i samowykowanie nie jest właściwie niczym innym jak wychowaniem uczuć”⁶⁰. Interpretacja Świeżawskiego nie wydaje się być precyzyjna. U św. Tomasza, jeżeli w ogóle można mówić o wychowaniu uczuć, to dzieje się to przez wychowanie woli, które jest przyczyną owego wychowania uczuć. Wypo-

wanie woli Akwinata rozumieliby po prostu jako nabycie przez nią sprawności umiarkowania i męstwa, za pomocą których może ona kształtować uczuciowość człowieka, panując nad nią⁶¹. Jednak biorąc pod uwagę to, że Świeżawski mówi o uczuciowości jako o materii do kształtowania dla woli, można zrozumieć, że wychowanie uczuć rozumie on właśnie jako wychowywanie ich przez wolę.

J. Woroniecki natomiast tak pisze o wychowaniu uczuć: „Wychowanie uczuć ma to właśnie na celu, aby zapewnić czynnikom umysłowym stałą pomoc czynników zmysłowych przez usprawnienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą. Rezultatem tego wychowania ma być, że człowiek może swym uczuciom zaufać i nieraz

⁵⁶Tenże, *Suma teologiczna*, t. 21, Londyn 1962, s. 12-13.

⁵⁷Tenże, *S.th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2.

⁵⁸Tamże, ad 3.

⁵⁹Tamże, ad 2.

⁶⁰S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 81*, w: dz. cyt., s. 369.

⁶¹Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2.

popuścić im cugli, wiedząc, że dzięki cnocie mają już w sobie ten umiar, który je zabezpiecza od odśrodkowych wybryków⁶². U Woronieckiego wychowanie uczuć nie jest rozumiane jako kształtowanie ich przez usprawnioną umiarkowaniem i mestwem wole. Według tego autora uczucia same w sobie podlegają wychowaniu przez nabywanie cnót. Nie jest to jednak interpretacja zgodna z nauką św. Tomasza, ponieważ Akwinata wyraźnie wskazuje na to, że podmiotem cnót umiarkowania i mestwa jest wola. Ponadto określa, że cnota powoduje w działającym zgodność z rozumem⁶³. A tym, co może rozpoznać sąd intelektu i uzgodnić z nim swoje działanie, jest w człowieku tylko i wyłącznie jego intelektualna władza dążeniowa, którą jest wola.

Wychowanie człowieka nie dotyczy jednak tylko woli. Aby zachować właściwy po-

rzadek w działaniu władz, należy usprawnić cnotami całą sferę intelektualną człowieka, a więc nie tylko wole, ale też intelekt. Wydaje się zresztą, że wychowanie we właściwym rozumieniu zawsze dotyczy nie poszczególnych władz, ale człowieka jako *compositum*. Oznaczałoby to, że wychowanie intelektu pociąga za sobą wychowywanie woli, a wychowywanie woli wpływa korzystnie na wychowywanie intelektu⁶⁴. To zaś skutkuje uporządkowaniem w działaniu władz zmysłowych, a w konsekwencji zaprowadzeniem porządku w całym działaniu człowieka. Należy mimo to pamiętać, że władze różnią się od siebie realnie. Inaczej wychowuje uczucia intelekt, a inaczej wola. W tym zadaniu wychowania uczuć przewagę nad intelektem ma jednak wola, ponieważ jej „despotyczne” rządy nad uczuciowością mają większą skuteczność.

Zakończenie

Uczuciowość przez swe silne związanie z naturalną inklinacją bytu zwaną *appetitus naturalis* może niekiedy zbyt silnie wpływać na wole, przejmując kontrolę nad całym działaniem człowieka. Wówczas wola, która powinna być podporządkowana najwyższej władzy w *compositum* ludzkim, czyli intelektowi, staje się uległa wobec żądań władzy niższej od siebie. Powoduje to brak uporządkowania w dziedzinie pożądania, co prowadzi do wybierania niewłaściwych celów dążenia przez człowieka. W konsekwencji człowiek, który kieruje się takim nieuporządkowanym pożądaniem, nie zmierza do właściwego swojej naturze celu, jakim jest szczęście⁶⁵. Jedynie wola, która jest usprawniona do dobrego działania przez cnuty umiarkowania i mestwa,

będzie umiała opanować uczciowość i podporządkować swe wybory wskazaniom intelektu⁶⁶. Dlatego właśnie to kwestia działania woli i jej wychowania przez usprawnienie cnotami umiarkowania i mestwa jest czymś zasadniczym dla wyjaśnienia i zrozumienia problemu wolnego działania człowieka. Ten artykuł nie rozwiązuje tego zagadnienia. Jest jedynie próbą pokazania, na jakie problemy należy zwrócić uwagę, badając to, czym jest ludzkie działanie w nauczaniu Akwinaty. Wydaje się to istotne, gdyż tematy wzajemnej relacji woli i intelektu czy woli i uczciwości są przez badaczy myśli św. Tomasza z Akwinu często traktowane jedynie powierzchownie, co wpływa na zniekształcenie Tomaszowej myśli.

⁶²J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., s. 173–174.

⁶³Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, dz. cyt., s. 12–13.

⁶⁴M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 95.

⁶⁵Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 404.

⁶⁶Por. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 28.

A PLACE OF WILL IN THE PROBLEM OF HUMAN ACTION IN THOMAS'S AQUINAS VIEW

Keywords: intellect, will, feelings, *liberum arbitrium*, free action

When we consider human action in view of Thomas Aquinas, there is a concept of „intellectualism” in the first place. The most known continuators of Aquinas thought stress that the cognition of an action of intellect is the key problem to understand free action, because intellect is the highest of human potency. In fact, in Aquinas's opinion intellect is the most perfect potency of human being. However, the problem of action of will seems to be the starting point in the explanation of human free action. In the views of Polish

thomistic philosophers, for example J. Woroniecki, M.A. Krąpiec, S. Świeżawski, this question is presented and explained by schema of free choice (*liberum arbitrium*). Nevertheless, when we study the Aquinas's texts, we can conclude that the most important in explanation of what is human free action are principles of this action, i.e. intellect and will. For Aquinas, principles of intellect's cooperation with will as well as interaction between both potencies and their autonomy are essential.”

Quaestiones in libros Ethicae nicomacheae Aristotelis (Bj 74I, f. 52v-54r)

Opracowanie: Paulina Brodzik, Magdalena Płotka, Michał Poręcki, Jurata Serafińska,
Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska

Etiam prima causa plus constat effectum, quam secundaria et ergo plus Deus est causa felicitatis. Similiter trahens est causa tracti, modo felicitas est trahens et homo est tractum.

Contra responsio est, contra philosophum in littera, quia dicit, quod est a causa humana. Iam felicitas non est a causa divina, quia sic vel tamquam a causa universalis vel particulari, si universalis tunc sequitur, quod felicitas non esset magis a Deo, quod aliqua alia res est quaelibet res est a Deo, tamquam a causa universalis et sic felicitas non debet dici magis a causa universalis.

Item felicitas est donum divinum et sic est a causa immediata et propria, Aristotelem ex littera vero dicitur est donum deorum. Item sic aliquae virtutes sunt inmediate a Deo et hoc maxime felicitas probatur sic assumptum

de virtutibus theologicis, scilicet fide specie¹. Item felicitas est a causa humana, igitur non divina, quia nullus experitur se receperisse felicitatem a Deo, sed vere a virtuosis operacionibus.

Nota, tres sunt operationes de causa felicitatis, nam quidam dixerunt, quod esset a causa divina, alii a causa humana, alii a formativa et ergo dum est, quae sit causa felicitatis, quod unde pro isto nota felicitas secundum Buridanum a causa divina et humana. Sed differenter, quia est a causa divina, tamquam a causa universalis eo, quod causa prima est causa omnium istorum inferiorum. Sed est a causa humana, tamquam a causa propria et determinata, sicut homo generat hominem et sol, sic homo generat in se felicitatem et Deum et sic ad argumentum primum non sequitur est a causa humana, igitur non divina,

¹ „Posiadać doskonałe dobro bez jakiegokolwiek ruchu może jednak wyłącznie ktoś, kto posiada je z natury, tym zaś kto z natury posiada szczęście, jest jedynie Bóg [...] stąd też zgodnie z Filozofem szczęście jest nagrodą za cnotliwe czyny”. Zob. św. Tomasz, *Traktat o szczęściu*, w: tenże, *Summa theologiae I-II*, q. 1-5, art. 7, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 114. Por.: „Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego, żeby nie było nic, ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu [...].” Platon, *Timajos*, 29 D, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 27.

quid stat utrumque de alis dicitur, quod est a causa divina, tamquam a causa univesali.

Sed tamen sciendum est, quodammodo specialitati et immediatione, felicitas est a Deo, quam alia entia eo, quod Deus est obiectum felicitatis inmediatum et Deus quodammodo stricte et sensuali modo operatur ad felicitatem et maxime in his, quae sunt exercitati in bonis operationibus, unde Albertus Magnus, Deus invisibiliter et insensualiter in animabus et in maxime in illis, quae sunt bonis consuetidinibus praeparatae². De alio nota felicitas dicitur donum divinum modo ideo, quia immediatam et solum est a causa divina. Sed ideo, quia habet pro obiecto ens divinum, quod est Deus.

De alio dicitur, quod aliquae virtutes sunt immediate a Deo hoc est supernaturaliter. Sed loquendo pure philosophice, tunc dicitur, quod non, quia concurrunt ibi humanae operationes humanae.

De alio dictum est de isto, quod Deus est se causa felicitatis, quia imperceptibiliter et suaviter operatur in felicitate³. Dum est quomodo acquiritur in nobis felicitas, dicitur, acquiritur in nobis per disciplinam, id est per scientiam et per studium, unde ad hoc, quod aliquis acquireret felicitatem reperitur circa primo requiritur cognitio quantum ad intellectum et illa acquiritur per studium. Secundo requiritur assuefactio in affectu et appetitu, quod homo assuescat in bonis operationibus. Tertio, quod homo verceat se in bonis operationibus sic, quod non iaceat ut

stropha, sed oportet, quod disputet et pauperes visitat et sic patet.

Utrum felicitas provenit a hominem
a causa humana ex litera elicetur, quod sic et hoc patet ex definitione felicitatis, quia felicitas est operatio secundum virtutem perfectum modo, virtus acquiritur in nobis per distinctivam et asufactionem in bonis operibus. Similiter, felicitas est finis hominis et sic aliquo modo, debet esse potestate hominis aliis, tunc natura humana esset frustra, similiiter felicitati convenient conditions ipsem inquantum procedit a causa humana et ergo dicitur a causa humana, tamquam a causa propria, contra nullum donum vel bonum divinum provenit ab homine felicitas est donum divinum maiorem, quia dicitur divinum eo, quod est a Deo sed minorem per ex litera.

Item sit sequitur, quod in perfectione posset facere seipsum perfectum, quia homo est imperfectus, et felicitas est donum perfectum, et si esset a causa humana, tunc idem perficeret seipsum, quod est contra philosophum (VII libro „Metaphysicae”⁴). Item unum bonum convenire est a causa humana, sed felicitas est huiusmodi minorem ex litera. Item sic sequitur, quod homo per sua naturalia posset acquirere felicitatem perfectam per Sanctum Thomam, qui dicit, quod est impossibile est ratione sic felix consistit in visione divine essentiae modo, felicitas impossibile est, nos habere hic visionem divinam⁵. Item sic maxime esset ab operationibus virtuosis felicitatem, quia Deus est virtutis infinitae et

²Zob. św. Albert Wielki, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia*, t. 31-33, red. A. Borgnet, Paryż 1890-99.

³Por.: „Jeśli zatem ludzki intelekt, poznając istotę jakiegoś stworzonego skutku, o Bogu dowiaduje się jedynie, że jest, wówczas doskonałość tego intelektu nie dociera jeszcze rzeczywiście do pierwszej przyczyny, lecz pozostawia w nim naturalne pragnienie, ażeby ją poznać. Dlatego ów człowiek nie jest jeszcze doskonale szczęśliwy, doskonała szczęśliwość wymaga zatem, aby intelekt docierał do samej istoty pierwszej przyczyny. Tak więc osiągnie on swoją doskonałość przez zjednoczenie z Bogiem jako przedmiotem bezpośredniego poznania, gdyż jedynie na tym polega szczęście człowieka, jak powiedzieliśmy powyżej”. Św. Tomasz, *Traktat o szczęściu*, dz. cyt., s. 86.

⁴Aristoteles, *Metafizyka*, 1034a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 178.

⁵„Szczęście niedoskonałe, osiągalne w tym życiu, człowiek może zdobyć swoimi naturalnymi siłami, tak samo jak cnotę, na której działaniu ono polega, jak pokażemy poniżej. Jednakże doskonałe szczęście człowieka, jak powiedzieliśmy wcześniej, polega na widzeniu boskiej istoty. [...] Tak więc ani człowiek, ani żaden inny by stworzony nie może osiągnąć szczęścia za pomocą swych sił naturalnych”. Św. Tomasz, *Traktat o szczęściu*, dz. cyt., s. 110.

sic posset felicitatem creare in homine sine suis operationibus et ergo non oportet, quod sit per operationes. Item sic sequitur, quod creature notabiles nobiliori modo attingerent finem suum, quam homo, quia creaturae notabiles attingunt finem suum immediate, homo autem mediate scilicet per multor labores, ut asinus immediate vedit ad praesaepe. Item sic sequitur, quod cuilibet bonum posset inesse felicitas, quia causa humana inest omnibus, sed consequens ut patet de fatuis naturaliter. Item homo non potest seipsum felicitare, igitur felicitas non est a causa humana, quia nihil reducit se de potentia ad actum (IX libro „Metaphysicae”⁶). Etiam nihil dat, quod non habet modo homo, non habet felicitatem de primo bonum potest dici divinum duplíciter essentialiter, quia essentialiter est res divina et sic Deus est bonum divinum et sic maior vera alio modo, dicitur bonum divinum, quia maxime facit assimilari divinis, quia vel habet bonum divinum pro obiecto et sic maior est falsa.

De secundo dicitur secundum Buridanum, quod aliquid existens perfectum prima perfectionem remoto impedimento potest se facere perfectum secunda perfectione (verbi gratia) sic quiescens⁷. Sursum potest se moveare deorsum remoto impedimento, et sic remoto impedimento movet se secunda perfectione, scilicet animam et sic seipsum se perficere iam perfectionem per operationes virtuosas.

Sed ad Philosophum (VII libro „Metaphysicae”) dicitur, quod imperfectum non perficit seipsum prima⁸. Prima perfectione vel si seipsum perfici, perficere verum est de so-

lo, quia oportet, quod concurrant alia scilicet Deus et fantasmata. De alio dicit Philosophus in lectura felicitas est bonum communae, possibile omnibus existere, non orbatis ad rationem dicitur, nonanter non orbatis propter natura fatuos et legitime impedimentos, ex quo patet, quod nulli est impossibilis felicitas voluntati et se dispositi et sic ad argumentum dicitur, quod unum bonum communae est a causa humana se sola, vel tamquam a causa sufficiente et totale potest esse a causa humana propria et immediata.

De alia dicitur, duplex est felicitas, scilicet praematoria et meritoria. Praematoria excludit omniam malia poene et culpa et ista non habentur praesenti vita, sed in futura nec potest haberi per naturalia hominis. Alia est meritoria et est felicitas viae et talis est imperfectum et potest haberi. In hac vita per naturalia hominis et solum excludit malum culpae, sed non malum poene, quia boni viri plus tribulationes patiuntur quam alii.

De alio dicitur, quod felicitas advenit homini ex cooperationibus studiosis et virtuosis. Sed ad cooperationem dicit sanctus Thomas, quod operationes requiruntur ad felicitatem non ex insufficientia⁹. Primae causae beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus nam talem ordinem Deus, quod quaedam res attingunt ultimum finem sine motu. Quaedam cum motu, sicut homo, cum ratione et intellectione attingit felicitatem.

De alio dicitur, quod non est simile de creaturis irrationalibus, quia creatura irrationales non possunt attingere finem, qui est bonum perfectum, sicut homo, unde nobilius est attingere bonum perfectum pluribus moti-

⁶Arystoteles, *Metafizyka*, 1049b, s. 232.

⁷Por. O. Pluta, *Jean Buridan i jego działalność na uniwersytecie w Rostock w XV wieku*, <http://www.ict.kul.eu/ictart.html?op=2&aid=463> (data dostępu: 27.05.2012).

⁸Arystoteles, *Metafizyka*, 1034a, s. 178. Por.: „Pojmując szczęście jako pomyślność losów, wcześniej Grecy uważali je za dar bóstw. Potem Demokryt, Arystoteles i ich następcy doszli do przekonania, że szczęście jest właśnie dziełem własnym człowieka. [...] Scholastycy tylko dobra religijne uważały za szczęściodajne; wszystkie inne są na to zbyt niestrawne i zawodne, zbyt małe.” Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2011, s. 65.

⁹„Szczęście ma swój początek ze względu na stan osoby, która w nim uczestniczy, nie ma zaś kresu ze względu na stan dobra, które ją uszczęśliwia dzięki temu uczestnictwu. Z czego innego wynika więc początek szczęścia, z czego innego zaś to, że nie ma ono kresu”. Zob. św. Tomasz, *Traktat o szczęściu*, dz. cyt., s. 109.

bus et auxilio, extrinseco, quem finem imperfectum sine motu et sine auxilio extrinseco, sicut verbi gratia melius dispositas ad sanitatem et hoc per auxilium medicinem, quod si solum posset consequi sanitatem imperfectum sine auxilio medicinae. Sic est hic et sic negantur consequentia.

De alio nihil reducit se de potentiam ad actum verum est se solo. Sed consequentibus non est inconveniens et sic homo motibus virtuosis reducit se vel nihil reducit se de potentia ad actum. Primum, quia non potest seipsum generare. Sed bene ad actum secundum, scilicet ad interiore, sed queritur nihil datur, quod non habet. Secundo „Elencorum” dicitur, quamvis homo non habet felicitatem formaliter, tamen virtualiter, quia habet potentias naturales quibus inmediata consequitur felicitatem et sic patet¹⁰.

Urtum felicitas advenit homini a fortuna, ex littera elicetur, quod non, quia felicitas est quid optimum et perfectissimum, sed hoc est attribuere fortunae est perniciosum, etiam fortuna est maxime variabilis. Felicitas autem est quid stabilissimum et sic non potest esse a forma felicitatis hoc idem patet, ex definitione felicitatis, quia felicitas est operatio secundum virtutem perfectam et talis non est a fortuna immo sequitur, sic tunc peritet omnis ars politica et aliae, etiam id, quod evenit a fortuna hoc evenit propter intentionem secundum „Physicorum”¹¹. Sed felicitas non sit praeter intentionem, sed ab intentione quia est finis ultimus.

Contra felicitas advenit homini a fortunae, quia id, quod evenit homini extra proper et frequenter est a fortuna secundum „Phy-

sicorum”. Sed felicitas est huiusmodi, quia raro homines sunt felices. Item sic dicit Philosophus, idem est fortuna et felicitas et sic tunc evenit a fortuna. Item sic felicitas advenit homini ab intellecto practico. Sed talis est fortuna secundum „Physicorum”. Item sic bonum est hominem felicitari a fortuna igitur, quia melius est hominem felicitari a causa divina vel humana, quam fortuna igitur melius est ipsum felicitari a fortuna bona per locum diabolicum, vel a comparatione ad positum vel si non maxime, quod eveniret cum intentione et a forma praeter intentionem falsam, quia quando puer statim moritur post baptismum felicitatur et hoc sit a fortuna, quia sit preter intentionem, sicut et sani innocentes¹².

Item homo non semper intendit felicitatem, quia quandoque homo aliquid operatur et nihil cogitat de felicitate. De primo dupliciter aliquid dicitur, evenire extra semper et frequenter, uno modo secundum tempus et sic est verum, quod felicitas evenit extra semper et frequenter. Alio modo, in ordine ad suas causas et sic semper sicut eclipse, evenit extra semper et frequenter, quod tempus quia raro fit. Sed quod causas tunc semper fit uniformiter, quia interpositione etc. Similiter felicitas semper ex operationibus viruosis. De secundo bona fortuna et felicitas non sunt idem essentialiter. Sed ad Philosophum dicitur, quod ibi narrat opinionem. Aliorum vel dicitur, quod bona fortunae requiruntur ad felicitatem decoratione, sed non essentialiter.

De alia dicitur, quod felicitas advenit hominum ab intellectu practico, qui est fortuna, sed non sub ea ratione, quae est fortuna quia semper sit cum intentione et sic bene sit

¹⁰ „Arystoteles, chcąc naukę obyczajów nam przełożyć, naprzód poczyna od najwyższego szczęścia, dlatego iż koniec przyczyna jest największa, za którego poznaniem każdy człowiek bywa poruszony do spraw swoich”. Sebastian Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, Kraków 1956, s. 18.

¹¹ „Są tedy cztery przynajmniej podstawowe pojęcia szczęścia; szczęśliwy jest po pierwsze ten, komu sprzyja pomyślny los, po drugie – kto zaznał najintensywniejszych radości, po trzecie – kto posiada najwyższe dobra lub przynajmniej dodatni bilans życia, i po czwarte – kto jest zadowolony z życia”. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 24.

¹² „A coż mam mówić o radosnym upojeniu najwyższym i prawdziwym dobrem, o pogodnym tchnieniu wieczności. Które towarzyszy samemu już widzeniu i kontemplowaniu prawdy?” Św. Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, tłum. D. Turkowska, Warszawa 2010, s. 207.

ab illa re, quo est fortuna, quia in intellectu practico, sed non in quantum fortuna. De alio ille comparatus melius ibi sumitur improprie, sicut dicitur Deus est melior diabolo sic in proposito. De alio dicitur, quod intelligitur de felicitate meritoria modo, puer sic baptismus est felix, felicitate prematoria. Sed utrum hoc est a fortuna, quod puer sic moritur, dicitur quod non quia hoc sit cum intentione. Aliorum scilicet amicorum, quia ipsi propter hoc baptisaverunt ut salvaretur. De alio non oportet semper ultimum finem esse intentum actuali intentione. Sed sufficit quod sit ibi habitualis et primaria intentio.

Utrum aliquod animatum vel puer sit felix ex littera elicetur, quod non primo patet de brutis sive animatis, quia illa non operantur secundum virtutem et non comunicantur in operatione virtuosa. Sed de primo patet propter defectum aetatis propter, quod non operatur. Secundum virtutem corpus homini est felix igitur aliquid animatum est felix creatura ab interiori ad superiorius. Similiter intelligitur de irrationali, contra aliquod irrationale animatum est felix, quia corpus hominis est felix quia totus homo est felix igitur corpus suum, quia homo non potest esse sine corpore suo. Item sic intelligentia est felix et est aliquod animatum irrationale. Item sic brutum, etiam est felix, quia brutum appetit assimilari primo enti et hoc requiritur ad felicitatem, quod homo assimilatur primo enti et hoc requirit ad felicitatem, quia in hoc consistit felicitas, quia et hoc requirit ad felicitatem, quia in hoc consistit felicitas, quia necessario requiritur ad felicitatem, quod homo assimiletur primo enti. Contra secundam partem puer est felix patet, ex littera, ubi dicitur pueri beatificantur. Item sic puer centum annorum est felix igitur puer etc., quia antiquus est felix et ille puer. Item sic puer est ita perfectus, sicut senex, igitur qua ratione senex est felix eadem et puer, si quod essentialia tunc ita debet dici felix, sicut senex. Simi-

liter quod accidentalia puer est magis perfectus, igitur est magis est felix senex, quia magis abundat in calore et spiritibus vitalibus et ista sunt accidentalia. Item sic pueri operantur secundum virtutem igitur possunt esse felices, quia videmus, quod pueri coguntur agere secundum virtutem.

De primo nota per animatum in proposito intelligitur brutum et hoc ibi neque equum bovem nec aliud animatum.

De alio dicitur, aliquid est felix uno modo principaliter, quia essentia felicitatis est in ipso et sic anima rationalis est felix. Ali modo consecutive, quia est instrumentum animae felicitatis et sic corpus est felix instrumentaliter.

De tertio dicitur, quod intelligentia non est animatum rationale quia proprie non est animata, quia non est in formata anima.

De quarto, de brutis dicitur, quod talis assimilatio, cum primo ente requiritur ad felicitatem. Sed non sufficit, quia plus requiritur, quia requiritur, quod talis assimilatio fiat secundum cognitionem intellectivam, qua carrent bruta.

Sed dices tamen coniunctat in ultimo fine cum homine quia idem est ultimus finis et brutorum, quia Deus glorus dicitur Sanctus Thomas, duplicitur contingit loqui de ultimo fine uno modo, quando omni ad ipsam rem, quae est ultimus finis et sic Deus est ultimus finis omnium et sic omnia convenient in ultimo fine, eo quod Deus est finis ultimus et sic in fine hominis non comunicant creature irrationales, nam homo et aliae creature rationales consequentur, ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non convenit aliis creaturis irrationalibus, quae adipiscuntur ultimum finem in quantum probabunt aliquo similitudine Dei, secundum, quod sunt vivunt et cognoscunt¹³.

De alio dicitur in lectura pueri beatificantur propter spem, quia spes est de eis, quod possunt agere. Secundum virtutem, ex quo

¹³Por. O. Pluta, *Jean Buridan i jego działalność na uniwersytecie w Rostock w XV wieku*, dz. cyt.

elicitur, quod actu non sunt felices, et sic dicitur, quod per non est felix actu, sed bene futura felicitate licet non habituali, sed tamen potentiali.

De alio dicitur, quod intelligitur, de puerō secundum aetatem et hoc ibi non enim operatur, secundum aetatem et non secundum mores. De alio duplex est perfectio, ut caput autor commentariorum dicit, ut in diabolica collationem essentiali, ad quam requiriatur materia et forma rationalis et sic puer est

sic perfectus, sicut senex et in tali perfectio ne non consistit felicitas. Alia est accidentalis et talis est duplex, quaedam quae requirit ad esse, sicut spiritus vitalis. Alia est, quae requiritur ad esse hominis moraliter et in tali consistit felicitas et talis non est in puerō, et si quando est hoc est valde raro, sicut in beato Nicolao et intelligitur. De felicitate acquisita pure physicae sanctus autem de beatitudine infusa est quam habuit Sanctus Nicolaus.

Capitulum secundum

Utrum operationes secundum virtutem sunt divinae felicitatis. Dicitur, quod sic, illae divinae autem felicitatis est bonum stabilissimum et sic debet causam stabilissimum. Sed inter opera humana operationes virtuosae se consecutiores et permanentiores.

Secundo modo illa quaestio intelligitur sic secundum Albertum, operationes secundum virtutem sunt divinae felicitatis isto modo, quia virtus continet potentiam operativam, in qua est ne declinet ad aliqua opera servilia et infamia, vel sic divinae felicitatis, quia habetur principaliter et a divino denominatur felix a virtuosis operationibus, contra fortuna est domina felicitatis. Igitur non operationes, quia illud est domina felicitatis, sine quo non contingit hominem esse felicem, sed sic est de fortuna minorem ex lectura, et per auctorem in „De bona fortuna”. Item si non maxime ideo, quia in bonis fortunae non est bene vel male, ut dicit lectura, scilicet quia in bona fortuna contingit esse felicem, sed ex mala contingit esse infelix, quod infortunatum nemo felicitavit. Similiter, quod infortunatum nemo felicitavit, contra factum in se operationes secundum virtutem non sunt divinae felicitatis, quia sic maxime, quod operationes secundum virtute requiruntur ad felicitatem et hoc est secundum, quia si principaliter vel essentialiter vel accidentaliter,

si primum tunc nullus potest esse felix sine operationibus virtuosis subset, quia aliquis ex recta electione potest esse, felix non habendo aliquam virtutem, ut patet de latrone in cruce.

De primo nota, secundum philosophum fortuna non est domina felicitatis, quia est multum variabilis et sic sequi, fortunas est euendem felicem fieri miserum et est converse, quae madmodum camaleunta tale animal et ergo dicitur, quod operationes secundum virtutem sunt divinae felicitatis, quia felicitas causatur ex operationibus virtuosis.

Secundo nota, quod bona fortunae requiruntur ad felicitatem, non quod in eis essentialiter consistit felicitas, sed quia vita humana his indiget pro sua necessitate, quia indigent vestigi et reliquo famulatu, ut probatur decimo huius et etiam pro suco decoramento et hoc vult philosophus, primo huius et in libro „De bona fortuna” sic quod loquitur, de felicitate politica, quod eius decoramento.

De secundo dicitur, quod dictum philosophi intelligitur, sic id est bona fortunae non reddunt hominem simpliciter et essentialiter bonum felicem, vel miserum requiruntur, tamen ad vitam humanam ut dictum, per sustentationem et necessitate.

De alio felicitator non mercatur secundum fortunam, quia felix scit facere optime

fortunam utrumque, tam prosperam, quam adversam, quia in utraque re fulget bonum virtutis. Sed ad primum, qui dicit subiectum infortunnis nullus felicitavit verum est nullus eum felicitavit felicitate politica, quod eius decorata exteriora, cum hoc stat, quod essentialiter sit felix.

De alio dicitur, quod requiritur essentialiter, quia sine operationibus virtuosis non contingit esse, ad felicem, sed quando utitur aliis ex recta electione dicitur, duplice operationes dicuntur secundum virtutem. Uno modo, quia procedunt ab habitu virtutis moralis et sic non requiruntur essentialiter, ut procedit ratio. Alio modo, quia fiunt secundum rectam rationem electione a quo procedit virtus et sic terminator essentialiter et sic intelligitur, quod operationes virtutem terminantur essentialiter non secundum habitum, sed etiam ex recta electione. Dubium est unde operationes secundum virtuem talem habent permanentiam, quod sunt de hoc, quod hoc est propter continue vivere in eius ipsis beatos vel felices, quia felix vel beatus continue exercet se in talibus operationibus secundum virtutem et sic non traduntur oblivioni, sed tamen virtus moralis habet maiorem permanentiam, quam operatio secundum virtutem.

De hoc dictum est, unde philosophus dicit, nihil operum humanorum, id est, inter operationes humanas natura est constantior operatione virtuosa et permanentior et maxime honorabilissima.

Utrum virtutes et earum operationes sint permanentiores disciplinis, dicitur, quod sic ex lectura illo permanentiores omnium et subiungit rationem propter maxime et continue vivere in ipsis beatos, etiam videmus, in experimentia, quia videmus, quod virtuosi diutius in senectute actus operationum virtutum moralium, quam actus speculativarum scientiarum. Similiter videmus, virtuosos statim, sine studio longo promptos esse, ad opus praesentis speculativos autem, cum debeant,

actus speculativos exercere videlicet disputatione vel legere vel praedicare videmus, longo studio praemuniri. Sed si debet continuam habere stati facit, sine praemunitione contra virtutes et earum operationes non sunt permanentiores, quia non sunt multum variabiles, quia sunt circa actus vel circa bona humana, quae sunt multum variabilia ut illa, quae sunt hic virtuosa alias sunt vitiosa primo huius contra factum in se virtutes et scientiae sunt diversiores ut patet ex praesentis.

Item nihil est permanentius scientia, quia nihil est permanentius aeterno, sed scientia est aeterna minorem, quia scientia Dei contra factum in se virtutes non sunt permanentiores disciplinis, quia scientiae sine disciplinae sunt permanentiores virtutibus, quia scientiae procedunt ex principiis necessaries impossibilibus aliter se habere. Sed virtutes ex contingentibus maiorem primo posteriorum minorem, quia procedunt ex actibus humanis, quae sunt contingentes. Item scientiae sunt in subiecto permanentiori, igitur sunt permanentiores, quia scientiae sunt in intellectu et virtutes morales in appetitu sensitive. Sed intellectus est permanentior appetito sensitive. Item virtutes morales sunt circa materiam erroneam et variabilem primo huius scientiae, autem circa materiam invariabilem, quia circa conclusiones, quae sunt et sic virtutis itus actus horribilimi sunt permanentiores. Sed scientiae sunt huiusmodi minorem, quia scientia est habitus speculativus, qui est nobilior, quam practicus ut est virtus moralis. Item sic stat scientia esse intensiorem et magis radicatam in subiecto, quam virtutem moralem ut pueri sequitur, cur est verum non rei etc. Item sic maxime propter rationem Philosophi, sed ista sunt falsam, quia fuerint, quod felix continue vivit et exercitat se in actibus virtuosis, quia non semper est actus iustitiae, etiam dicit operationes non possunt deleri per oblivionem falsum de eremitis pro quaestione securitas seu permanentia habitus potest attribuere multipliciter uno modo ra-

tione, quia habet obiectum permanentius est sic scientia est permanentior virtute morali, quia est consequens, quae sunt aeterne virtutis. Virtutes autem circa materiam variabilem in actus humanos, quod [...] et variables ut patet primo huius secundo ratione principiorum seu ratione causae efficientis instructibi-

lis et sic scientia est permanentior, quia causatur ex principiis necessariis virtus vero moralis causatur ex operationibus, quae sunt contingentes tertio modo ratione subiecti permanentioris.

Dodatek

Wykaz czcionek oraz abreviatur najczęściej pojawiających się w rękopisie BJ 741¹⁴:

A. Abreviacje i wybrane wyrażenia:

3 – 3	falsa – <i>fa</i>	quam – <i>q̄m</i>
alio – <i>alio</i>	gloriosus – <i>gl̄r̄s</i>	qu(a)edam – <i>q̄d</i>
aliquam – <i>aliqu</i>	habet – <i>h̄b</i>	qu(a)elbet – <i>queb</i>
animam – <i>an̄m</i>	hiis – <i>h̄is</i>	quia – <i>q̄i</i> , <i>q̄z</i>
anim(a)e – <i>an̄e</i>	idem – <i>idem</i> , <i>id</i>	quod – <i>q̄d</i> , <i>qd</i>
baptismum – <i>Baptizm</i>	immediate – <i>im̄mete</i>	quoqu(a)e – <i>q̄q̄b</i>
bono – <i>bo</i>	imperiis – <i>imp̄is</i>	responsio – <i>r̄sp̄s</i>
Buridanum – <i>Burnd</i>	item – <i>it̄m</i>	scilicet – <i>s̄l̄c̄t</i>
contra – <i>co</i>	litera – <i>lit̄r̄a</i>	secunda – <i>za</i>
creare – <i>cr̄a</i>	mediate – <i>med̄te</i>	sed – <i>s̄</i>
creaturn(a)e – <i>ct̄r̄a</i>	modo – <i>mod̄o</i>	seipsum – <i>seip̄s</i>
creaturis – <i>ct̄r̄is</i>	patet – <i>pat̄</i>	sequitur – <i>seq̄t̄</i>

¹⁴Opracowali Anna Tustanowska oraz Michał Poręcki. Serdeczne podziękowania należą się Maciejowi Główackiemu za pomoc w technicznym opracowaniu zdjęć.

cuilibet – <i>enīq</i>	per animam – <i>pānīd</i>	similiter – <i>siñr</i>
debet – <i>debt</i>	perfectum – <i>pfectū</i>	simpliciter – <i>simur</i>
dicitur – <i>ditur</i>	Philosophum – <i>philosūm</i>	sive – <i>sv</i>
dupliciter – <i>dupliciter</i>	phicorum – <i>phicorū</i>	suum – <i>suū</i>
essentialiter – <i>essentia</i> , <i>essentia</i>	potest – <i>pt̄</i>	tamen – <i>tm̄</i>
esse – <i>es</i>	prima – <i>prīma</i>	tracti – <i>tr̄kt̄</i>
est – <i>ēt̄</i>	primo – <i>prīmo</i>	tunc – <i>tūn̄</i>
ex – <i>ex</i>	principaliter – <i>prīncipaliter</i>	universali – <i>vn̄sli</i>
existens – <i>existens</i>	probatur – <i>probāt̄</i>	utrum – <i>utrum</i>
extra – <i>ext̄a</i>	propria – <i>prīpria</i>	utrumque – <i>utrumq̄ue</i>
		vero – <i>v̄</i>

B. Czcionki:

A - <i>a a a</i>	H- <i>h h h</i>	Q- <i>q q q</i>
B - <i>b b</i>	I- <i>i i</i>	R- <i>r r</i>
C - <i>c c</i>	L- <i>l l</i>	S- <i>s s s s s</i>
D - <i>d d d</i>	M- <i>m m</i>	T- <i>t t t t</i>
E - <i>e e</i>	N- <i>n n</i>	U- <i>u u u</i>
F - <i>f f</i>	O- <i>o o o</i>	V- <i>v v v v</i>
G - <i>g g</i>	P- <i>p p p p p</i>	X- <i>x x</i>

Metafizyka św. Tomasza (specyfika głównych zagadnień)

I. Dwa aspekty metafizyki

Metafizyka św. Tomasza w aspekcie skutku czynności poznawczych intelektu ludzkiego jest zespołem twierdzeń o każdym jednostkowym bycie realnym. W aspekcie genezy stanowiących ją twierdzeń jest rozpoznawaniem w jednostkowym bycie realnym zapoczątkowujących go i stanowiących ten byt pierwszych elementów strukturalnych, odnoszących się do siebie jak przyczyna do skutku.

Intelekt ludzki, wskazując na pierwsze elementy strukturalne każdego jednostkowego bytu realnego, a więc na to, co znajduje się poza intelektem, tworzy metafizykę.

Rozpoznając samo rozpoznawanie tych elementów, to więc, co w nim się dzieje lub to, czego doznaje, intelekt ludzki tworzy teorię poznania.

Należy tu zauważyć, że zachodzi głęboka więź między bytowaniem i poznawaniem oraz że poznawanie i bytowanie są realnie różne. Można w związku z tym dodać, że metafizyka i teoria poznania także są dwiema osobnymi naukami, gdyż dotyczą dwu różnych przedmiotów badań.

Metafizyka wskazuje na układ w realnym bycie jednostkowym zapoczątkowujących ten byt pierwszych elementów strukturalnych jako pryncypów bytu.

Teoria poznania wskazuje na skutki recepcji tych elementów wewnętrz uzyskujących te skutki ludzkiego intelektu możliwościowego.

Mówiąc o bytowaniu wskazujemy zarówno na realną i określoną zawartość bytu. Jako coś realnego i określonego ta zawartość jest aktem, którego jednostkowość wyznacza w tym bycie nieokreślona możliwość. Połączenie faktycznej i określonej realności jako aktu z nieokreślonanością czyni te dwa elementy strukturalne jedną substancją jako samodzielnym bytem jednostkowym.

Mówiąc o rozpoznawaniu wyjaśniamy, że intelekt doznając aktu, wpływającego na możliwość, odbiera akt i możliwość jako przyczynę i skutek. Z tego powodu zawsze odbiera byty jako połączenie wewnętrz jednostkowego bytu przyczyny i skutku. Św. Tomasz

Mieczysław Gogacz – prof. zwycz. dr hab. Emerytowany profesor Akademii Teologii Katolickiej/ Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pierwodruk: „Edukacja Filozoficzna” 19–20 (1995), s. 127–138.

dopowiada, że ten sposób poznawania bytów przez intelekt staje się metodą filozoficznego ich ujęcia, gdyż właśnie byt wyznacza sposób rozpoznawania go i zaprezentowania w wiedzy, utworzonych z tej recepcji.

Z kolei, dalej mówiąc o rozpoznawaniu, wskazujemy na intelekt ludzki, który według

Arystotelesa jest możliwościowy i z tego względem bierny w swych zachowaniach, tylko doznający oddziaływającej na niego zawartości bytu. I powtórzmy, że ta wewnętrzna zawartość bytu jest zawsze czymś realnym i określonym, a ponadto określającym. Zawsze jest aktem i możliwością.

2. Zagadnienie poznania

Poznanie jest swoistą jakby czynnością intelektu możliwościowego. Jest raczej jego gotowością do przyjmowania wpływu oddziałujących na ten intelekt pierwszych elementów strukturalnych bytu jednostkowego, gdy wśród tych elementów jest materia. To poznanie jest wtedy bezpośrednie. Gdy intelekt możliwościowy poznaje te elementy strukturalne ze względu na ich wzajemne powiązania, a nie ze względu na to, czym są, a są aktem i możliwością, wtedy rozumie je jako przyczynę i skutek. Przenosząc te doznania wewnętrznej struktury bytu jednostkowego na sumę osobnych bytów, także te byty rozpoznaje jako przyczyny i skutki. Poznanie jawi się więc jako pierwszy skutek spotkania z bytami, oddziałującymi tym, czym są, dzięki warunku-

jącej to spotkanie realności. Poznanie jawi się też jako czynność intelektu, który, gdy nie orientuje go dodatkowy aspekt, najpierw rozpoznaje to, co staje się treścią metafizyki.

Dodatkowy aspekt poznania to skutek wpływu intelektu czynnego na intelekt możliwościowy. Intelekt czynny jest władzą tworzenia wiedzy, porządkowanej przez przedmiot, jako wskazany przez intelekt czynny właśnie aspekt, czyli część tego, co chcemy dokładnie poznać. Tych części, wyodrębnionych przez intelekt czynny, jest wiele. Wiele więc jest przedmiotów poznania, które intelekt możliwościowy odbiera, swoiste posłusznego intelektowi czynnemu, wciąż jednak we wszystkim ujmując akt i możliwość jako przyczynę i skutek.

2.1. Intelekt czynny

Intelekt czynny wydobywa z intelektu możliwościowego jego rozumienie aktu i możliwości jako przyczyny i skutku. Tworzy z tego w sobie ich obraz, nazywany pojęciem, które często mylimy ze znajdującym się w poznawanym bycie aktem i możliwością.

Intelekt czynny tworzy ponadto obraz cech gatunkowych i rodzajowych, które zestała zmysłowa władza łączenia, nazywana wewnętrzna *vis cogitativa*. Zebrała ona w te dwa scalenia, w gatunek i rodzaj, to wszystko, czego doznały wewnętrzne władze zmysłowe. Intelekt czynny tworzy dla tych scalień swoisty symbol ułatwiający ujęcie ich wszyst-

kich w jeden obraz cech jako pojęcie. To utworzenie symbolu jest oderwaniem gatunkowego lub rodzajowego scalenia od cech znajdujących się w poznawanych bytach. To utworzenie symbolu wielości cech jest abstrahowaniem.

Intelekt czynny z kolei tworzy wiedzę, gdy łączy pojęcia w sądy, a sądy w rozumowania jako uporządkowanie sądów według zakresów i nierównej jasności znaczeń.

Intelekt czynny wreszcie przy pomocy działań *vis cogitativa* wpływa na łączenie przez tę władzę zmysłową pojęcia ze znakami fizycznymi, dzięki czemu powstaje język, wyraża-

jący utworzoną wiedzę zgodnie z wpływem na ten intelekt ludzkiej kultury. Należy bowiem dodać, że intelekt czynny jest usprawniany właśnie przez kulturę, która nie tylko steruje jego tworzeniem wiedzy, lecz także uwrażliwia go na to, co w niej dominuje. Może np. uwrażliwić go na treści idealistyczne i nie wyzwolić w nim otwarcia na realizm, a więc na same byty. Intelekt czynny zresztą nie poznaje realnych bytów, nie kontaktuje się z nimi, lecz z tym wszystkim, co wewnątrz władz poznawczych umysłowych i zmysłowych wywołało wpływ na te władze otaczające nas bytów realnych, a także ludzkich wytwarzów stanowiących kulturę.

Z realnymi bytami kontaktuje nas wyłącznie intelekt możliwościowy poprzez *species*, będącą stanem władz poznawczych, wywoalanym wpływem bytu i dostosowanym do recepcji intelektualnej, najpierw pośrednio przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, a z kolei bezpośrednio przez intelekt czynny.

Należy zauważać, że *species*, ujęta od strony oddziałującego na nas bytu, jest wywoalanym przez poznawany byt stanem władz poznawczych, najpierw jako połączeniem wrażeń, gdy jest to zmysł wspólny, z kolei jako odsłonięciem niematerialnych podobieństw do pryncypów istoty, gdy jest to intelekt czynny. Ta *species*, ujęta od strony władz poznania, jest wypracowanym przez zmysł

wspólny i przez intelekt czynny powodem poznawczego kontaktu bytu z intelektem możliwościowym.

Species więc jako postać stanu władz poznania nie jest czymś osobnym, czymś poza władzami poznania, przypadłością lub substancją. Jest pobudzeniem tych władz, ich reagowaniem, jakby wycaniczeniem się w odbiorze wpływu poznawanego bytu.

Intelekt czynny, reagując na *species* zmysłową, wydobywa z niej splątane z wrażeniami „podobieństwa” do niematerialnych elementów strukturalnych bytu. Oddziela te „podobieństwa” od wrażeń, ale nie staje się nimi zaktualizowany, przesyła je dalej. Te „podobieństwa” scala nie intelekt czynny, lecz wpływ własności transcendentalnych, towarzyszących w bycie pryncypiom istotowym. Powstaje w ten sposób *species intelligibilis expressa*, zespół niematerialnych „podobieństw”, już oddzielonych od wrażeń i nie zatrzymanych wewnątrz intelektu czynnego.

Ta *species* jest stanem wpływu bytu na zmysł wspólny i intelekt czynny, już dostosowanym do przejęcia go przez intelekt możliwościowy. Wnika w ten intelekt, odciska się w nim, staje się w nim zawarta. Staje się *species intelligibilis impressa*. Dzięki niej ten intelekt rozumie pierwsze elementy strukturalne istoty bytu, jego subsystemację.

2.2. Intelekt możliwościowy

Intelekt możliwościowy spełnia także kilka czynności, które są w nim raczej recepcjami różnych „części” oddziałującego na niego bytu.

Doznaje najpierw przez *species* elementów strukturalnych istoty bytu jednostkowego. Doznaje zarazem spajających te elementy własności transcendentalnych jako przejawów istnienia bytu jednostkowego.

Ogarnia z kolei w sobie „zrodzone” w nim przez wpływ oddziałujących na niego pryncypów istoty bytu „słowo serca”.

Ulegając ponadto aktywności „słowa serca” jako powodu, wyzwalającego w nim zwrotanie się ku oddziałującemu bytowi, dopuszcza do więzi z wolą, która skierowuje człowieka relacjami istnieniowymi do wiążania się z oddziałującym bytem. Dzięki temu

człowiek wiąże się przez realność życliwością jako więzią z oddziałującym bytem, przez prawdę zaufaniem, a przez dobro zabieganiem o powiązanie przez życliwość i zaufanie. Korzystając z tych powiązań intelekt możliwościowy jako wierny, tylko doznając tej struktury, nie tworzy wiedzy, lecz wchodzi w stan zdumienia, które Arystoteles uznał za początek metafizyki, już porządkowanej lub tworzonej przez intelekt czynny.

Intelekt możliwościowy współpracując z intelektem czarnym dopuszcza do tego, że

intelekt czarny wypełnia tworzone przez siebie zdania doznaniami przez intelekt możliwościowy własności transcendentalnych. Zdania, w których treścią są te własności, stanowią pierwsze zasady poznania.

Tak bogate poznanie ludzkie w samej dziedzinie tworzenia metafizyki dystansuje ilościowe ujęcia, właściwe naukom szczegółowym.

3. Nauki szczegółowe

Tworzone przez władze zmysłowe z zestawienia przejawów cechy mieralności, nazywanych wymiarami ujawniającymi różnicowość rzeczy, osiągają swój szczyt w skutkach działania intelektu czarnego. Ten skutek działań to wyabstrahowanie jako utworzenie symbolu dla zestawionych przez *vis cogitativa* gatunkowych i rodzajowych cech rzeczy, doznanych przez zmysłowe władze poznawcze.

Nauki szczegółowe, jako uzupełnione abstraktami, stają się filozofią analityczną jako właśnie logicznym uporządkowaniem doznanych przejawów cechy mieralności rzeczy. Nauki szczegółowe są interesujące i fascynujące jedynie dla tych, którzy nigdy nie posłużyli się rozpoznawaniem przyczyn i skutków, a wobec tego nigdy nie doznali rozumień. Nie rozpoznając przyczyn i skutków zwolennicy wyłączności nauk szczegółowych

i uprawiający jedynie te nauki nie używają intelektu możliwościowego, który tylko wtedy „dział”, gdy odbiera akt i możliwość w ich powiązaniu jako właśnie przyczynę i skutek. Uprawiający nauki szczegółowe używają wyłącznie władz zmysłowych głównie scalającej i łączącej wszystko zmysłowej władzy osądu, nazywanej *vis cogitativa*, której skutki intelekt czarny uzupełnia tworzonymi przez siebie abstraktami jako symbolami zakresów cech.

Jeżeli wysoko stawia się w kulturze nauki szczegółowe, to tylko dzięki aksjologii, która polega na porównywaniu, a więc na związaniu z preferowaną rzeczą dowolnej oczyny, tylko wytworzonej przez intelekt czarny z wyabstrahowanych zakresów cech fizycznych.

4. Zagadnienie bytowania

Bytowanie jest stanem realnych elementów strukturalnych, które dzięki wiązaniu się przez własności transcendentalne w układaku i możliwości stają się samodzielnym bądź niesamodzielonym bytem jednostkowym.

Samodzielność bądź niesamodzielność mają źródło w charakterze unrealującego bytu aktu istnienia. Istnienie samodzielne jest pochodne od samoistnego aktu istnienia i zależy od unrealniejszej przez niego istoty, lecz nie

zależy od niej w swym trwaniu. Istnienie niesamodzielne, także pochodne i zależne od unrealnej istoty, jest ponadto zależne w swym trwaniu od samodzielnego istnienia bytu, w którym tkwi razem ze współstano-wiącą z nim istotą jako byt przypadłościowy. Z tego powodu byty są substancjami i przypadłościami.

Układ elementów strukturalnych wyznacza odmiany i typy bytów. Przypadłości zawsze tkwią w substancjach jako cechy bytów, a stają się różne zależnie od aktualizującej je formy i przyczyn celowych. Substancje są różne z powodu zawartości ich istoty.

Gdy w istocie substancji oprócz formy jako aktu znajduje się rozumna możliwość nieniermaterialna, substancja jest aniołem. Gdy w istocie substancji oprócz formy znajduje się obok rozumnej możliwości niematerialnej także możliwość materialna, substancja jest człowiekiem. Gdy w istocie substancji oprócz formy znajduje się wyłącznie możliwość materialna, substancja jest zwierzęciem lub rośliną. Zależy to od natury formy. Gdy formę wypełnia doskonałość sprawiania ruchu,

działań zmysłowych i wegetatywnych, substancja jest zwierzęciem. Gdy formę wypełnia doskonałość sprawiania ruchu i działań wegetatywnych, substancja jest rośliną. Gdy forma wyzwała wyłącznie ruch, substancja jest minerałem, związkiem chemicznym, cząstką materii.

Struktury, które nie mają w swojej formie żadnej z wymienionych doskonałości, są jako mechanicznie złożone całości tylko sztucznymi wytworami.

Wyjątkową odmianę bytu stanowi istnienie nie powiązane z żadnym elementem strukturalnym. Jest wtedy Istnieniem Samoistnym. Ponieważ istnienie jest zasadą realności, to wtedy, gdy nie jest z niczym powiązane, jest absolutnie wolne, nie powstaje i nie ginie, od zawsze jest. Samoistność polega bowiem na niezależności od przyczyn. Czyni to istnienie Istnieniem Samoistnym, samą z siebie absolutną realnością i jedynością, a zarazem pełnią mocą stwórczej, która jest naturą ojcostwa. Samoistne Istnienie ze względu na to jest Bogiem.

5. Metafizyka realnego bytu jednostkowego

Nie ma metafizyki kosmosu jako całości lub sumy bytów. Całość i suma są tylko pojęciami. Nie ma metafizyki pojęć. Jest metafizyka realnych bytów jednostkowych.

Każdy realny byt jednostkowy jest dla tego bytem, że stanowi go akt istnienia i jednostkująca ten akt możliwość.

Mówimy krótko, że byt jest istnieniem i istotą.

5.1. Istnienie i istota

Istnienie wewnętrz bytu jednostkowego zapoczątkowuje go i unrealnia. Jest aktem całego tego bytu. Jest w nim strukturą prostą, niezłożoną, jedynie związaną z istotą. Z powodu tego związku zależy od niej w tym, że trwa w stałej z nią więzi. Istnienie jest jednak pierwsze wśród pierwszych elementów struk-

turalnych bytu. Nadaje też bytowi samodzielność istnienia. Nie nadaje samodzielności gatunkowej. Tę samodzielność wyznacza łącznie istnienie i istota.

Istota wewnętrz bytu jednostkowego jako zawarta w nim możliwość jednostkuje ten byt, to znaczy na stałe wiąże z sobą jego ist-

nienie. Istota determinuje to istnienie, czyli określa i czyni istnieniem tylko tego bytu. Nie narusza samodzielności bytu w istnieniu, jedynie uzależnia cały byt od podmiotowanych w sobie przypaźliwości i otaczających byt substancji.

Ta istota nie jest strukturą prostą. Jest właśnie złożona i uporządkowana przez istnienie. Stanowi ją forma jako wywołany w niej przez istnienie i podobny do niego prosty akt. Stanowi ją zarazem materia jako moż-

ność przeniknięta cechą rozciągłości, dzięki temu zdolna do zajmowania miejsca jako przestrzenności, a tym samym do posiadania wymiarów. Forma i materia wypełniają istotę bytów, a razem z istnieniem współtworzą jeden realny dzięki istnieniu byt wyjątkowy.

Przypomnijmy, że istota w jednostkowych bytach może być różna zależnie od tego, jakie doskonałości posiada forma, która kształtuje materię na ich miarę.

5.2. Urealnianie i aktualizowanie

Istnienie jednostkowego bytu spełnia w nim dwie funkcje: urealnia i aktualizuje.

Urealnianie polega na ogarnięciu przez przejawiającą istnienie własność realności całej możliwości, wywołanej w bycie przez istnienie z charakteryzującej go cechy pochodności. Cała możliwość bytu nosi to znamień istnienia. Jest od niego pochodna, a głównie i bezpośrednio pochodzi od niego forma, utworzona z możliwości niematerialnej, jeszcze nie przenikniętej rozciągłością. Dopiero forma wprowadzając do możliwości rozciągłość czyni ją materią, która pod wpływem formy, lecz zgodnie ze swoją naturą, podmiotuje przypaźliwości fizyczne. Wyzwala je z materii for-

ma i otaczające byt substancje, które mają w sobie materię.

Aktualizowanie polega na tym, że akt istnienia wiąże z sobą wszystkie ustrukturywanie możliwości. Wiąże z sobą formę i materię, zarazem wszystkie wywołane w tej materii przez formę zróżnicowania istoty, także podmiotowane przez materię przypaźliwości. Nie zmienia ich szczegółowego ukształtowania. I wszystkie te struktury czyni wewnętrzną zawartością realnego bytu jednostkowego, w którym jest zasadą realności i aktualizowania.

5.3. Wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny bytu

Istnienie jest wewnętrzną w bycie przyczyną realności i aktualności istoty jako skutku. Istota jest wewnętrzną w bycie przyczyną jednostkowości istnienia. Nie jest przyczyną jego realności, gdyż właśnie istnienie ją urealnia. Sprawia jedynie więź z sobą istnienia bytu. Istnienie i istota to dwie w bycie współstanowiące go jego wewnętrzne przyczyny.

Stanowiące byt jego wewnętrzne przyczyny współtworzą byt samodzielny, substancję. Same jednak nie są bez siebie samodzielne. Ta niesamodzielność czyni je strukturami pochodnymi.

Istnienie nie pochodzi od istoty, gdyż to ono urealnia istotę. Pochodzi od zewnętrznego wobec siebie istnienia, które, aby mogło być przyczyną, musi być pełnym bytem i wyłącznie istnieniem, gdyż tylko wtedy sprawia to, czym jest. Przyczyną więc istnienia pochodnych jest Istnienie Samoistne, które jest zarazem samoistnym bytem.

Istnienie Samoistne jest zewnętrzną wobec bytu jednostkowego jego przyczyną sprawczą.

Przyczyną zewnętrzną bytu jednostkowego jest także przyczyna celowa. Jest nią każ-

da otaczającą dany byt jednostkowy substancja, która tym, czym jest, wpływa na ustrukturowanie się istoty. Jest więc przyczyną kompozycji istoty. Nie jest przyczyną jej realności, ani nie jest przyczyną istnienia bytu. Jest jako przyczyna miarą struktury istoty. Spełnia jakby cel bytu, to, czym byt jest. Z tego względu jest nazywana przyczyną celową.

Istnienie Samoistne i substancje samodzielne, otaczające byt, są zewnętrznymi przyczynami realnego bytu jednostkowego. Są przyczynami wewnętrznych przyczyn

bytu: jego istnienia i jego istoty. Istnienie Samoistne jest przyczyną sprawczą istnienia urealniającego istotę. Substancje otaczające są przyczynami ukształtowania się na ich mierze istoty bytu, urealnionej przez stworzone istnienie. Istnienie Samoistne bowiem stwarza, czyli poza sobą czyni czymś realnym akt, zapoczątkowujący byt jednostkowy. Substancja otaczająca tylko przekomponowuje możliwość, urealnioną przez stworzone istnienie, w strukturę, zgodnie z rolą wyznaczoną w bycie przez jego formę.

5.4. Przypadłości jako cechy istoty

Przypadłości bytu, objęte realnością przejawiającą istnienie bytu, są cechami istoty, wyzwolonymi w niej przez formę i ustrukturowanymi przez wpływ przyczyn celowych. Są niematerialne i materialne.

Przypadłości niematerialne są zapodmiotowane w możliwości, której jeszcze nie przeknęła sprawiona przez formę rozciągłość. Występują one w substancjach, których forma nie połączyła się z materią. Te substancje to aniołowie i ludzie.

Przypadłości materialne są zapodmiotowane w materii jako możliwości przenikniętej rozciągłością.

Przypadłości niematerialne są nazywane przypadłościami gatunkowymi jako charakteryzującymi byt ze względu na jego formę.

Przypadłości materialne stanowią grupę przypadłości rodzajowych jako charakteryzu-

jących byt ze względu na jego materię. Wyławia je i grupuje *vis cogitativa* jako zmysł przeniknięty wpływem intelektu czynnego. *Vis cogitativa* jest władzą łączenia.

Przypadłości jako cechy istoty najpierw doskonalą byt przez wz bogacenie istoty jej cechami. Doniosłe są głównie przypadłości fizyczne. Stanowią bowiem ważną warstwę ciała. Wydobywane przez formę z materii i w niej zapodmiotowane są jakby narzędziami kontaktu z substancjami otaczającymi. Chronią przez to pryncypia stanowiące istotę.

Przypadłości z kolei chroniąc bezpośrednio pryncypia istotowe bytu chronią cały byt w trwaniu jego realności oraz istnienia jako wewnętrznej przyczyny realności bytu. Pośrednio więc chronią istnienie bytu i cały byt w jego trwaniu.

5.5. Przejawy istnienia jako transcendentalne własności bytu

Istnienie każdego bytu jednostkowego urealnia ten byt. Znaczy to, że realnością jako swym przejawem ogarnia związaną z nim istotę, współstanowiącą z nim realny byt jednostkowy. To istnienie zarazem powoduje jedność pryncypów stanowiących byt.

Czyni ten byt czymś odrębnym. Ten byt udostępnia się oddziałując na podmiot poznający, co nazywamy prawdą właśnie transcendentalną. Wywołuje też zareagowania pozytywne, co nazywamy dobrem. A jako proporcjonalna i harmonij-

na oraz zwarta struktura, przejawiająca właśnie to, czym jest, ujawnia własność piękna.

Takich przejawów nie powoduje ani forma, ani materia, gdyż to one wymagają realności i jedności. Nie mogą być odrębne w sensie osobności. Muszą stanowić istotę. Nawet także istota nie może powodować tych przejawów, a głównie prawdy i dobra, gdyż przysługiwałyby one wtedy nie całemu bytowi jednostkowemu, lecz częścią bytu.

Właściwości transcendentalne, przysługujące każdemu bytowi, są więc przejawami ist-

nienia, jego manifestowaniem się jako realność, jedność, odrębność, udostępnienie nazywane prawdą, wywoływanie akceptacji nazywane dobrem oraz piękno.

Każdy z tych przejawów istnienia przekonika istoty bytów, a poznawany przez intelekt możliwościowy nawet staje się osobnym przedmiotem nauki. Jest ponadto podstawą nawiązywania przez byt relacji istnieniowych, stania się treścią pierwszych zasad poznania. Wszystkie przejawy istnienia sprawiają pełną wieść poznawczą w poziomie „mowy serca”.

5.6. Teoria przyczynowania

Dominują trzy teorie przyczynowania jako urealniania bytów, wypracowane przez różne metafizyki i rozważane w tomizmie. Są to następujące teorie: teoria przyczynowania przez emanację, przez myślenie, przez stworzenie.

a) Teorię przyczynowania przez emanację wypracowały różne odmiany neoplatonizmu, w których głosi się hierarchię bytów wypływających z Jedni, często utożsamianej z Bogiem.

Ś. Tomasz twierdzi, że emanaty nie istnieją, a teoria emanacji jest sprzeczna. Emanat bowiem byłby oddzielającą się od Jedni lub Boga ich częścią. Ta część miałaby naturę swej przyczyny. Jednia lub Bóg są niepochodne, pierwsze i absolutne. Emanat jako wyłoniona z nich część byłby niepochodny, pierwszy i absolutny, a przecież pochodzi, jest wtórny i z tego względu nieabsolutny. Jest więc pochodny i zarazem niepochodny. Jest i nie jest tym, czym jest. Jest ukonstytuowany z elementów, które się wykluczają. Budowa z wykluczających się elementów strukturalnych sama się unicestwia. Emanaty więc nie istnieją.

b) Teoria przyczynowania przez myślenie jest oparta na tezie, że tworzywem lub naturą bytów jest myśl, ewentualnie po-

znanie. Myśl jako tworzywo przenosi w teorię gnozy i w jej błędy, a przypisanie czynności myślenia mocy przyczynowania jest błędem uznania przypadłości za substancję, gdyż działają tylko samodzielne byty, których myślenie jest właśnie działaniem jako przypadłością.

Ta teoria przyczynowania ma źródło w ujęciach Platona. Upowszechniła ją *Księga o przyczynach*, wykcentował Henryk z Gandy, a upowszechnił oddziałujący do dziś Kartezjusz swym utożsamieniem poznania z bytowaniem. Z dużą siłą głosi tę teorię Kant i Hegel. Ta teoria wnika w niektóre odmiany tomizmu.

c) Teorię przyczynowania przez stwarzanie wypracował i głosi w swej metafizyce św. Tomasz.

Stwarzanie jest spowodowaniem w wyniku decyzji Istnienia Samoistnego jako Osoby różnego od Boga i poza Nim istnienia, wyprzedzającego wszelkie tworzywa. To istnienie urealnia możliwość i aktualizuje jej ustruktrowanie, tworzącą się jako istota i przypadłość pod wpływem oddziaływanego formy i natury substancji otaczających.

Tworzenie, które trzeba odróżnić od stwarzania, jest scalaniem przez człowieka różnorodnych substancji w wytwarzanie przy po-

mocy łączenia tych substancji ich przypadłościami. Wytwór jest mechanicznie budowaną, a więc sztuczną strukturą. Nie ma jako wytwór aktu istnienia ani formy i materii. Nie ma stanowiących go pierwszych elementów strukturalnych jako pryncypów. Jest sztuczną całością mechanicznie dodanych substancji, przymuszonych do pełnienia zadanej im funkcji.

Teoria stwarzania wyklucza monizm tworzący bytu oraz wszelkie odmiany pan-

teizmu jako tożsamość Boga i świata. Wyklucza też idealizm jako teorię o pierwszeństwie myśli przed realnymi bytami. Powstaje w realistycznie uprawianej teorii poznania i metafizyce realnych bytów jednostkowych. Prowadzi zarazem do teorii Boga jako Samoistnego Istnienia i Osoby. Sam realizm jest teorią o pierwszeństwie realnych bytów przed myślą, która jest przypadłościowym działaniem tylko człowieka.

6. O Bogu i o człowieku

Twierdzenia o Bogu są dydaktyczne wyodrębnionym z metafizyki bytu zespołem wniosków, wskazujących na Pierwszą Przyczynę sprawczą istnienia bytów jednostkowych.

Twierdzenia o człowieku są wynikiem zastosowania w identyfikacji człowieka ustaleń poczynionych w metafizyce realnego bytu jednostkowego. Są zarazem filozoficzną informa-

cją o specyficznej strukturze istoty człowieka, urealnionej i z kolei zaktualizowanej przez właściwy jej akt istnienia, dopuszczający przetwarzający istotę wpływ przyczyn celowych.

Twierdzenie o Bogu i twierdzenia o człowieku na temat ich bytowej struktury są metafizyką Boga i metafizyką człowieka. Jednak w tej prezentacji są jedynie zarysem ważniejszych zagadnień i ich specyfiki.

6.1. Ważniejsze twierdzenia o Bogu

a) Poznanie istnienia Boga jest pośrednie. Polega na znalezieniu przyczyny sprawczej istnienia bezpośrednio poznawanych bytów jednostkowych. Te byty są realne. Przyczyną tej realności może być albo niebyt, albo byt. Można też rozważyć wewnętrzną samoistność realności lub że człowiek sam jest przyczyną swojej realności. Jednak niebyt jest wykluczeniem realności. Jest nicością. Nie istniejąc nie może niczego sprawiać. Wewnętrzna samoistność realności czyniłaby człowieka Absolutem, który nie spełnia warunku niezależności od jakichkolwiek uzależnień. Ponadto nie można przyjąć tezy, że człowiek, a nawet jakikolwiek byt, jest przyczyną siebie. Znaczyłoby to bowiem, że nie istniejąc zarazem istnieje, skoro działa. Utożsamienie nie-

bytu z bytem jest naruszeniem zasady nie sprzeczności i wyklucza poznanie. Pozostaje więc przyjęcie tezy, że przyczyną realności człowieka jest wewnętrzne w nim jego istnienie, które zostało sprawione przez byt, zewnętrzny wobec tego istnienia i o mocy przyczyny sprawczej. Sprawiony skutek wskazuje zgodnie z proporcjonalnością skutku i przyczyny, że przyczyną sprawczą istnienia człowieka i każdego realnego bytu jednostkowego jest Istnienie Samoistne.

b) Poznanie natury Boga jest wyprowadzeniem i uświadomieniem sobie, a raczej zrozumieniem treści wniosków, wynikających z bliższego określenia Istnienia Samoistnego. Samoistność jest niezależnością od jakichkolwiek przyczyn. Istnienie Samoistne z niczym

więc się nie wiąże. Jest aktem prostym, bez związków z możliwością i bez przypadłości. Nie podlegając żadnym przyczynom zawsze jest i zawsze będzie, gdyż naturą istnienia jest niczym nieograniczona realność.

Istnienie Samoistne jak każde istnienie przejawia się lub manifestuje poprzez własności transcendentalne, które są jego atrybutami. Jest to realność, jedność, odrębność, dostępność jako prawda, wywoływanie akceptacji nazywane dobrem oraz pięknem.

Z porównania Boga z innymi bytami wynikają określenia statusu lub pozycji Boga wśród bytów. Są wtedy wskazaniem na atrybuty aksjologiczne, które są swoistą oceną Boga. Porównywanie bowiem jest ocenianiem. Mówimy wtedy np., że Bóg jest nieskończony w przeciwieństwie do bytów skończonych, że jest wieczny, niematerialny, wszechmocny, wszechobecny.

Z porównania wynikają też określenia tego, kim Bóg jest dla mnie. Nazywa się to orzekaniem uwzniósłonym lub ujęciem emi-

nentnym. Mówimy wtedy, że Bóg jest naszym życiem, szczęściem, naszym całym światem, wprost wszystkim. Wyznacza te określenia związanie z rozumieniami naszych uczuć i przeżyć. Tworzą się wtedy określenia liryckie, osobiste i język mistyków jako osób zakochanych w Bogu.

Uczucia są zawsze zareagowaniami, wyznaczonymi przez wyobrażenie dobra fizycznego. W odniesieniu do Boga wyznacza je przeżycie wiedzy o Bogu.

Czymś innym są istnieniowe relacje osobowe, wywołane przez przejawy istnienia. Dzięki nim realnie wiąże nas z Bogiem i Bogiem z nami relacja miłości, wiary i nadziei. Jednak te relacje tworzą już religię. Są przyrodzone w warstwie istnieniowej. Są nadprzyrodzone w warstwie istotowej jako udzielanie nam przez Boga jego w nas obecności. Jest to obecność w nas Trójcy Osób Boskich. Te nadprzyrodzone aspekty obecności w nas Boga wykraczają jednak poza metafizykę Boga.

6.2. Ważniejsze twierdzenia o człowieku

Człowieka, jak każdy byt, stanowi istnienie i istota, która jest formą i materią. Forma wraz z możliwością niematerialną jest duszą człowieka. Materia z wyzwolonymi w niej przez duszę i wpływ otaczających nas substancji przypadłościami stanowi ciało ludzkie. W tym ciele stwierdzamy też obecność towarzyszących przypadłościom i aktywizujących je substancji otaczających jako przyczyn celowych, regulujących zgodne z naturą przypadłości i ich działania.

Urealniające człowieka istnienie wyzwała w istocie człowieka intelektualność, a w całym człowieku powoduje swymi przejawami pojawienie się jego istnieniowych relacji osobowych. Intelektualność, która wyzwala rozumność, a także wiążanie się z osobami istnieniową relacją miłości, wiary i nadziei,

czynią człowieka osobą. Mówimy krótko, że osoba to byt rozumny, który zarazem kocha, ufa i zabiega o trwanie w powiązaniach przez miłość i wiarę.

Relacje osobowe są podstawą tworzenia się wspólnot, takich jak rodzina, naród, Kościół, gdy są to relacje osobowe z Bogiem. Relacje, wyzwolone przez przejawy istoty, to ludzkie poznanie i postępowanie. Stają się one przedmiotem takich nauk, jak teoria poznania i teoria postępowania. Gdy wiążą ludzi relacje osobowe i zarazem relacje istotowe, powstają wspólnoty jak szkoła, uniwersytet, zakład pracy, szpital czy inne. Analiza stojących człowieka i znajdujących się u podstaw wspólnot pierwszych elementów strukturalnych jest metafizyką człowieka.

7. Zakończenie

Prezentując metafizykę św. Tomasza, a raczej uwyróżniając specyfikę zarysowanych tu jej głównych zagadnień, chciałbym skierować uwagę Czytelników na dzieła z zakresu metafizyki samego św. Tomasza i takich autorów najpierw zagranicznych jak np. J. Maritain, É. Gilson, może M. D. Chenu, M. J. Congar, J. Pieper, C. Fabro, a z kolei polskich, jak np. S. Świeżawski, M. A. Krąpiec, B. Bejze.

Zarazem zalecałbym ostrożne czytanie tych tekstów, w których metafizyka św. Tomasza jest połączona z dominującymi w niej wątkami arystotelizmu (np. M. D. Philippe, J.M. Bocheński), z kolei z tezami neoplatonizmu (np. F. van Steenberghe w wersji augustynizmu, K. Michalski), a dalej ze szkotyzmem (np. Ch. Bozer, W. Granat), ponadto z kantyzmem (np. J. Maréchal, K. Wais), z heglizmem (np. A. Gemelli, F. Gabryl). Należy dodać, że jest ponadto wiele odmian tomizmu, komplikujących w jednym wykładzie metafizyki dużą liczbę różnorodnych, czasem wykluczających się nurtów lub twierdzeń filozoficznych.

Powodem więc różnorodności odmian tomizmu jest wpływ na rozumienie myśli św. Tomasza głównie erudycji tomistów, ich niedokładnego ujęcia aktu istnienia, akcen-

towanie użytecznych dziś rozwiązań, a nie tych, które są wiernością wewnętrznzej strukturze bytu.

Dodajmy, że tomizmem tradycyjnym nazywamy wszystkie kompilacje myśli św. Tomasza z tezami innych filozofów. Tomizmem lowańskim nazywamy wyodrębniające się mieszanie tez metafizyki z tezami nauk przyrodniczych. Tomizmem transcendentalnym nazywa się wiązanie tomizmu głównie z myślą Kanta i Heideggera oraz kontynuatorów ich myśli. Tomizmem egzystencjalnym jest dążenie do uwolnienia myśli św. Tomasza od twierdzeń obcych i wyakcentowanie w bycie roli aktu istnienia, urealniającego istotę i aktualizującego różne jej ustrukturyzowania oraz przypadłości. Tomizm konsekwentny jest konsekwentnym właśnie stosowaniem tej zasady.

Zauważmy także, że tomizm wzbogaca kulturę intelektualną przez wprowadzenie do filozofii egzystencjalnej metafizyki bytu, a w niej głównie teorii osoby, która z racji swej istoty i istnienia wiąże się z innymi osobami w sposób rozumny istnieniowymi relacjami osobowymi. Wzbogaca to i pogłębia rozumienie Boga jako Samoistnego Istnienia i Osoby.

METAPHYSICS OF SAINT THOMAS (THE SPECIFICITY OF THE MAIN PROBLEMS)

The article is the compilation of various theses of consequent Thomism which are distinguished by Mieczysław Gogacz. The author starts with distinguishing orders of being and cognition and thus metaphysics and epistemology. Then, by referring to Aristotelian difference between potential and active intellects he begins with analysis of cognition. He claims that potential intellect is the end of intellectual cognition and active intellect prepares intelligible contents of cognition (*intelligibilia*) by abstracting them from material provided by senses (*sensibilia*).

In this way, the object of intellection becomes the object of metaphysics. The principles (*archaia*) of individual being are objects of metaphysics. Because of relying on sensible aspect of their object, the sciences differ from metaphysics.

Gogacz gets from Thomas Aquinas the structure of individual being as an existence,

which is an act of being, and an essence, which is the set of potentialities in a being. The mere essence is not homogeneous, but it is proportionate an act of form and indicated by the form kind of potentiality (immaterial, immaterial and material all the same time, and only material). Autonomous being, substance is enriched with having accidents – dependent beings. Gogacz claims that set of accidents shapes in potentiality of being form, under the influence of final causes. In this way, he explains the variability of accidents.

Except from accidents, all beings come from effective cause of their existence – God. The author considers deeper this issue, as well as the concept of existence, problems of causality, transcendental properties and first principles. In his consideration, he devotes the separate place for concept of God as Subsisting Act of Existence (*Ipsum esse subsistens*) and theory of human being as a person.

Dawid Lipski

Tomizm na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym

W dniach 17-21 września 2012 roku w Hotelu Gołębiewski w Wiśle miał miejsce IX już Polski Zjazd Filozoficzny. Udział w imprezie zapowiedziało 735 osób z całego świata. Jak można było przeczytać we wstępie do Księgi streszczeń¹ przygotowanej przez organizatorów, istotnym celem Zjazdu było skupienie środowisk filozoficznych, by w referatach i dyskusjach podjąć najważniejsze kwestie rozwoju myśli filozoficznej w Polsce i innych krajach Europy.

W związku z tym należy przede wszystkim stwierdzić, że wśród prawie trzydziestu sekcji tematycznych, pięciu sympozjów specjalnych i trzynastu dyskusji panelowych, stan badań nad dziedzictwem Tomasza z Akwinu, recepcją i kontynuacją jego myśli nie doczekał się osobnej sekcji. Tym bardziej więc należy zwrócić uwagę na te nieliczne wystąpienia nawiązujące tematycznie do szeroko rozumianego tomizmu. Co zaś ciekawe, prawie wszyscy prelegenci, zajmujący się w swoich referatach tomizmem, związani są z warszawskimi ośrodkami naukowymi (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytet Warszawski, Wyższa Szkoła

Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych „Pedagogium”).

Jednym z pierwszych wystąpień w ramach sekcji dydaktyki filozofii był referat dra Krzysztofa Wojcieszka (reprezentującego „Pedagogium”) zatytułowany *Dydaktyka filozofii w wiekach średnich. Model świętego Tomasza z Akwinu*. Autor na początku postawił pytanie, czy nauczanie filozofii w Europie w średniowieczu było w zgodzie z rzeczywistymi ludzkimi potrzebami i w tym aspekcie dalece przewyższało dzisiejszą dydaktykę tego przedmiotu. Odpowiedź jest dla prelegenta twierdząca, szczególnie zaś widać

¹IX Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń, red. A. Kuzior, A. Kiepas, J. Rąba, Gliwice–Katowice–Wiśla 2012, ss. 608. Pełny obraz Zjazdu widać dopiero w Księdze streszczeń, gdyż obecność na Zjeździe, nawet bardzo intensywna, daje – siłą rzeczy – obraz fragmentarny, gdyż w tym samym czasie odbywa się kilka, a niekiedy nawet kilkanaście spotkań.

to na przykładzie Tomasza z Akwinu i jego modelu dydaktyki (zarówno w teorii, jak i w praktyce). Należy zwrócić uwagę, że mylnie określa się „służalcość” filozofii w średniowieczu względem teologii. Chodzi tu bowiem raczej o rolę filozofii w rozwiązywaniu skomplikowanych aporii życia duchowego. Rozumiał dobrze to Akwinata, który na pierwsze miejsce w swojej dydaktyce, niejako w punkcie wyjścia, wysuwa antropologię, szczególnie zaś działania władz człowieka w procesie tworzenia wiedzy. Autor referatu postawił tezę, że cała twórczość filozoficzna Tomasza sprowadza się do jednego celu – jak ochronić ludzką miłość, ponieważ w centrum tej myśli jest człowiek. Dlatego też ze względu na cele nauczania i metody (dysputy, kwestie dyskutowane itd.) średniowiecze przewyższa naszą współczesną dydaktykę filozoficzną.

Wśród dwudziestu dwu wystąpień w sekcji „Filozofia człowieka” referat pt. *Związek mądrości i roztropności w antropologii św. Tomasza z Akwinu* przedstawiła dr Izabella Andrzejuk. Prelegentka badała związek mądrości i roztropności, określając najpierw ich istotę i funkcję w strukturze człowieka. Przedstawiając zaś współdziałanie mądrości i roztropności na poszczególnych etapach podejmowania decyzji, ukazała, że roztropność nie może rozwijać się bez pomocy mądrości, obie bowiem stanowią podstawę do podejmowania właściwych naturze ludzkiej działań: mądrość na płaszczyźnie intelektu teoretycznego, roztropność zaś – intelektu praktycznego. I. Andrzejuk postawiła również tezę, że mądrość teoretyczna i praktyczna stanowią jedną mądrość, która usprawnia intelektualną władzę człowieka do różnych działań. Dyskusję natomiast wzbudziła kwestia dotycząca tego, jak Akwinata wyjaśnia, że mądrość, która jest właściwa rozumowi przyrodzonemu, może doprowadzić do wskazania istnienia Absolutu.

W programie wystąpień Zjazdu pojawił się również referat prof. Pavlo Sodomora

z Lwowskiego Narodowego Uniwersytetu Medycznego zatytułowany *Terminologie scholastyczne: sposoby tłumaczenia (oparte na „Summa theologiae” św. Tomasza)*. Przydzielony on został do sekcji filozofii języka. W swoim wystąpieniu referent dotknął problemu terminologii filozoficznej, która w przypadku ukraińskiego obszaru językowego jest ciągle na etapie formowania. Prowadzi to do wieloznaczności wielu terminów *stricte* filozoficznych. Autor omówił to na przykładzie translacji łacińskiego słowa *accidentia* na ukraiński termin *prypadkovist*. Wskazuje, że tłumaczenie to dokonało się tą samą metodą, co przełumaczenie greckiego terminu *symbekos* na łaciński termin *accidentia*.

W sekcji historii filozofii polskiej referat poświęcony teorii relacji osobowych w ujęciu Mieczysława Gogacza, jej źródeł i konsekwencji zaprezentował prof. Artur Andrzejuk, (kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz profesor Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie). Prelegent zaczął od przybliżenia głównych tez teorii relacji osobowych, której sformułowania dokonał twórca tomizmu konsewentnego, profesor Mieczysław Gogacz. Następnie, kolejno analizując poglądy filozofów, począwszy od Sokratesa, poprzez Platona, Arystotelesa, Cicerona, św. Augustyna, po Bernarda z Clairvaux i Tomasza z Akwinu, ukazywał poszczególne ujęcia miłości i przyjaźni jako etapy formułowania się teorii relacji osobowych, w ramach próby realizowania sposobu uprawiania historii filozofii, jako dziejów problemów filozoficznych, postulowanego przez Étienne Gilsona. Referent wskazał, że Gogacz dziedziczy „odkrycia filozoficzne” od Sokratesa do Tomasza z Akwinu. Ponadto podkreślił, że twórca tomizmu konsewentnego stara się wyprowadzić wnioski z teorii relacji osobowych dla etyki (etyka chronienia osób), pedagogiki (jako dyscypliny *stricte* filozoficznej) czy teolo-

gii (w której religia to przede wszystkim relacja miłości wiążąca człowieka z Bogiem). Wśród wielu pytań w dyskusji pojawiło się również pytanie profesora Krzysztofa Ślezińskiego z Uniwersytetu Śląskiego, czy profesor Gogacz swoją postawą w życiu codziennym i uniwersyteckim daje wyraz przekonaniom o zasadności teorii relacji osobowych. Prelegent podkreślił, że w tym przypadku należy z całą pewnością postawić znak równości między głoszonymi poglądami profesora i realizacją tych poglądów.

W sekcji poświęconej zagadnieniom z zakresu historii filozofii starożytnej i średnowiecznej wygłoszone zostały trzy referaty związane z myślą lub osobą Akwinaty. Pierwszym z nich było wystąpienie mgra Dawida Lipskiego zatytułowane *Poglądy Jana Peckhama z zakresu filozofii bytu w kontekście sporu o jedność formy substancialnej w człowieku*, w którym referent starał się przedstawić poglądy jednego z głównych przeciwników nauki Akwinaty, dotyczące problemu wielości form w człowieku. W przypadku tego wystąpienia największym zainteresowaniem wśród słuchaczy cieszyła się kwestia historycznego aspektu sporu Jana Peckhama i Tomasza z Akwinu.

W kolejnym referacie dr Adam Górnjak z Uniwersytetu Warszawskiego zajął się tematem koncepcji teologii według Bonawentury i Tomasza z Akwinu, a właściwie ich filozoficznymi podstawami. W przypadku Bonawentury odwołuje się on przede wszystkim do „czterech przyczyn” Arystotelesa (materialnej, formalnej, celowej i sprawczej) w celu wyjaśnienia metodologicznych podstaw teologii (przedmiotu, metody, autorstwa i celu). Tomasz natomiast – jak zauważył prelegent – wskazuje, iż to wyjaśnienie ma jedynie charakter opisu struktury formalnej. Akwinata woli w zamian posłużyć się koncepcją transcendentaliów. Dr Górnjak stwierdził, że już w Tomaszowym *Komentarzu do Sentencji* widzi podstawy egzystencjalnej teorii

bytu. Wskazują na to właśnie koncepcja transcendentaliów i stawianie pytania o realność.

Ostatnia prelegentka, dr Gabriela Kurylewicz, reprezentująca także Uniwersytet Warszawski, w referacie *Tomasz z Akwinu o nieodwracalności rzeczy dokonanych w czasie* wskazała, że teza o nieodwracalności rzeczy dokonanych w czasie ma rangę zasady, która łączy twórcę człowieka z twórcą Bogiem. Dla tego też każde działanie (rzecz) może być zmienione (naprawione) jedynie w teraźniejszości lub przeszłości, ponieważ „nikt nie ma zdolności do wykonywania czegoś, co już wykonał, jako że nie może uczynić dokonanym w przeszłości czegoś, co się nie dokonało”. Z tego, jak podkreślała referentka, banalnego stwierdzenia, należy wyciągnąć dalekosiążący wniosek o konsekwentnym realizmie metafizycznym Tomasza. Nawet Bóg nie może „cofnąć” czy „poprawić” np. istnienia Judasza, lecz jedynie po czasie skomentować, iż lepiej byłoby dla tego człowieka, gdyby się w ogóle nie narodził. Jedynie teraźniejszość i przeszłość mogą naprawić przeszłe zdarzenia. Tu znajdziemy miejsce na twórczość zarówno Boga, jak i człowieka.

Należy ponadto zauważyć, że zdarzały się też wystąpienia, głównie przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, podejmujące jakieś konkretne tematy filozoficzne, w których uwzględniane było stanowisko tomistyczne lub nawet proponowano rozwiązania *secundum Thomam*. Dobrym przykładem może tu być referat Stanisława Majdańskiego, który w sekcji filozofii języka mówił „o strukturze kategorialnej: substancialno-cechowej i substancialno-przejawowej – APR, APM i APL”.

Jak się wydaje, odpowiednim podsumowaniem tych niewielu wystąpień poświęconych polskim badaniom nad dziedzictwem myśli Tomasza z Akwinu, mogą być słowa ks. dra Kazimierza Gryżeni (z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego), który jako ostatni z prelegentów w sekcji poświęco-

nej historii filozofii starożytnej i średniowiecznej wyraził żal, że często na Zjedzie było słyszać takie nazwiska jak Kant, Husserl czy Hegel, a rzadko pojawiało się nazwisko M. A. Krąpca².

Dobrze byłoby, gdyby X Polski Zjazd Filozoficzny był bogatszy w prezentacje badań nad spuścizną myśli Tomasza z Akwinu oraz propozycje recepcji i kontynuacji tomizmu.

²W *Księdzce streszczeń* M. A. Krąpca wymieniają trzej prelegenci: Elżbieta Struzik (z Uniwersytetu Śląskiego) w referacie pt. *Wymiar transcendencji człowieka w polskiej fenomenologii* (s. 138), Elżbieta Markiewicz (z Wyższej Szkoły Menedżerskiej w Legnicy) w referacie pt. *Profanatio personae – świadectwo racji błędu antropologicznego* (s. 310–311) oraz Dobrochna Minich (z Uniwersytetu Jagiellońskiego) w referacie pt. *Koncepcja filozofii prawa Grzegorza Leopolda Seidlera* (s. 363–364).

A Case against State Sovereignty from the Natural Law Tradition

"It is my contention that political philosophy must get rid of the word, as well as the concept, of Sovereignty: – not because it is an antiquated concept, or by virtue of a sociological-juridical theory of "objective law", and not only because the concept of Sovereignty creates insuperable difficulties and theoretical entanglements in the field of international law; but because, considered in its genuine meaning, and in the perspective of the proper scientific realm to which it belongs – this concept is intrinsically wrong and bound to mislead us if we keep using it – assuming that it has been too long and too largely accepted to be permissibly rejected, and unaware of the false connotations that are inherent in it".
(J. Maritain, *Man and the State*, 29-30).

Keywords: civil sovereignty, disobedience, natural law, political philosophy, Thomas Aquinas's anthropology

When Jacques Maritain composed the lectures that became *Man and the State* he was less than a year removed from his service as French Ambassador to the Holy See and as a member of the U.N. Commission

that drafted the Universal Declaration of Human Rights at Paris in 1948¹. Given the frustration that drips from his text, it conveys a disappointment at the language of the United Nations Charter and the Universal Decla-

P a u l J. C o r n i s h – profesor nauk politycznych na Grand Valley State University w Stanach Zjednoczonych.

¹This paper incorporates materials from presentations for panels on the "Medieval Tradition of Natural Law," organized by Professor Harvey Brown for the 46th and 47th annual International Congress of Medieval Studies, held at the Medieval Institute, Western Michigan University, Kalamazoo, MI, May 12, 2011 and May 12, 2012. I thank Professor Brown, Magdalena Plotka, and all of the panelists for their interest and support.

ration, as both included references to the sovereignty of member states. Maritain's concern may seem prescient in light of the threat to religious freedom posed by the secular and actively secularizing states in Europe and North America, and in light of the express concerns of Popes John Paul II and Benedict XVI about the tyranny of relativism in contemporary culture. Contemporary studies, written from different philosophical and religious perspectives, reopen the problem of sovereignty by reminding us how the concept was slowly developed into the modern doctrine of the absolute sovereignty of the state, whether the state was ruled as a monarchy by *divine right* or through the *general will* of the people². From the first modern justification of political absolutism, some would argue, the final step to the totalitarianism and the culture of death was inevitable.

Be that as it may, the concept of sovereignty still is pervasive in all manner of political discourse. In serious academic studies of political thought and international relations, in economic critiques of globalization, and in crude popular condemnations of illegal immigration into the United States, "sovereignty" is the common term used to denote the territorial integrity of a state, the right of people to self-determination, and the rule of law in a constitutional democracy. The multiple permutations of qualifiers used by scholars to explain the 'softening' of the concept of sovereignty may be taken as evidence of what Maritain warned; namely, that the concept is bound to cause misunderstandings because of its false connotations. A quick search on Amazon.com reveals books on "complex sovereignty," "conditional sovereignty," "ecological sovereignty," "food sovereignty," and so on. It seems that Maritain may have been correct, but that he was jousting with windmills. There is never

a lack of demand for 'soft' concepts in academia.

To assess whether Maritain's case against sovereignty is hopeless or irrelevant we must first try to understand more clearly the concept of sovereignty Maritain had declared to be "intrinsically wrong." Maritain was speaking from a particular historical and philosophical position. He was engaged in a struggle to defend liberal democracy in the aftermath of World War II and in the face of Soviet domination of Central and Eastern Europe; part of that struggle was the institution of international organizations to provide collective security and human dignity on a global scale. Philosophically he was committed to metaphysical realism; otherwise he would not speak of an intrinsically wrong concept. Furthermore, Maritain as a Catholic and an adherent to the philosophical teaching of St. Thomas Aquinas, understood human life to have an ultimate end that was supernatural, and, therefore, beyond the reach of any human authority, including the authority of the modern or postmodern state.

In what follows I will begin by discussing the textual sources and structure of the concept of sovereignty that Maritain condemned. I will then turn directly to the works of Saint Thomas Aquinas and give an account of the way that his theistic anthropology provides a framework to help us understand, even today, the way that human freedom and natural law set bounds on the scope of human authority in general, and civil authority in particular. I then turn to some applications in Aquinas own works, in the works of the John Courtney Murray, SJ, in the works of representatives of the second scholasticism in Sixteenth Century Spain, and in contemporary essays that interpret Maritain's contribution to the natural law tradition. In the concluding section of the work I consider what

²M. A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago, 2008; J. B. Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, Basic Books 2008; M. Burleigh, *Sacred Causes*, HarperCollins, 2007; idem, *Earthly Power*, Harper Collins 2005; G. Agamben, *State of Exception*, transl. by K. Attel, Chicago 2005.

we may have to give up if we are determined to apply a secularized version of the concept of sovereignty in contemporary democratic

life, namely the idea that religious freedom and the freedom of conscience place real moral limits on the exercise of civil authority.

I. The Sovereignty Maritain Condemned

The concept “sovereignty” Maritain condemned arises from early modern arguments about the separate and absolute power of the ruler of a civil commonwealth³. So it cannot be viewed as entirely distinct from the process of secularization in society and politics in early modern Europe. Maritain’s discussion of sovereignty begins with Jean Bodin’s definition of sovereignty in his *Six Books on the Commonwealth*. Sovereignty is defined there as the absolute and perpetual power of the commonwealth. In order for a sovereign prince to exercise this power, it must be separated from the people and transcend the commonwealth, so that the sovereign prince is bound by the law of God and nature, but has supreme and uncontested authority over the commonwealth. Bodin was still under the influence of medieval constitutionalism, but his emphasis on the separateness and transcendence of the prince over the commonwealth is a step on the way to Thomas Hobbes’s ‘mortal god’. According to Maritain the original error in this account is that Bodin describes sovereignty as a right that is possessed in essence by the sovereign prince, when in fact the power is only exercised vicariously, as the prince is the vicar of the people of the commonwealth. For Maritain the right of self-government is always held by the members of the people, even as they submit to the civil government⁴.

According to this ‘intrinsically wrong’ view sovereignty is a natural and inalienable right to complete independence and supreme

power (implicitly independence from the Pope, and supreme authority over the church within the realm of the commonwealth) that is held separately from and absolutely over the body politic. It is not relative to the commonwealth, it cannot be conditional and it cannot be divided. This concept is expressed most clearly and supported most systematically in Hobbes’s vision of the *Leviathan*, that mortal god who holds the members of the commonwealth in awe. Hobbes made it clear that justice has its origin of the will of him who by right has command over others, namely the sovereign representative. If we accept this concept of sovereignty we deny the reasonableness of protests against the law as unjust. A claim of injustice cannot be made against the person who is the origin of the standards of justice⁵.

Maritain goes on to show that neither the body politic, nor the people, nor the nation nor the state could be sovereign in this separate and transcendent sense. The state, in particular, is an instrumental agency of the body politic, and remains bound by the laws and administration of the commonwealth, which we may call its constitution. The original error was later converted into the concept of the sovereignty of the people in Rousseau’s myth of the general will. Like Hobbes’ mortal god, the general will of the whole people is never wrong, and rules absolutely over the republic⁶. Thus the absolutism of early modern monarchs is turned on its head in the Jacobin movement of revolutionary France. It

³J. Maritain, *Man and the State*, University of Chicago, Chicago 1951, p. 28-53.

⁴Ibidem, p. 30-36.

⁵Ibidem, p. 36-40.

⁶Ibidem, p. 43-49.

was also in revolutionary France that we see the development of the doctrine and practice of ideology imposed through terror, which the historian Michael Burleigh describes as the attempt to replace Christianity with a secular religion⁷.

If there is no standard of justice that transcends the law of the sovereign state, there can be no limit on the means that the sovereign state employs to achieve its ends. The development of ‘ideology’ as a technique of political education during the French Revolution

clearly points us in the direction of modern totalitarianism. We here gloss over many problems of historical interpretation, including the way that philosophical doctrines of history, progress and the stages of human civilization contribute to the transformation of sovereignty from the divine right of kings to totalitarianism, and the technological and organizational innovations that produced the systematic violence utilized by totalitarian regimes.

2. The Alternative: Natural Law

Thomas Aquinas understood the human being to be made according to image and likeness of God. He undertakes an analysis of the type of lordship (*dominium*) human beings would exercise in the state of innocence⁸, as part of a detailed commentary on *Genesis*, 1⁹. Thomas believed human beings were created in an order of grace and justice. The original order and innocence of human nature was possible because of God’s creative grace. In that original state, human beings would have ruled over the other animals, not because they would have needed them for food or clothing, but in order to gain a certain experiential knowledge of animal life¹⁰.

So far Thomas’s account seems to be adhering to Augustine’s view that God made rational creatures to be shepherds, not masters over slaves. In two subsequent questions he develops a complicated anthropology related to the concepts of hierarchy and microcosm. The key points for our inquiry are that Aquinas understands human beings to rule over created things in a way that is appropriate to the nature of the thing ruled, and that

civil lordship, unlike mastery over slaves, has its origin in the order of human nature¹¹. Human beings may be situated among a variety of categories of created beings. Human beings, like the angels, have intellect; like the other animals, have sensual powers; like plants, have powers of nutrition and respiration; and like inanimate objects, bodily existence. Since the intellect is the ruling capacity of human nature, human beings could not have ruled over the angels who have intellect in a more perfect way, but could have had lordship over all creatures that were not made according to image and likeness of God. Reason, in the order of human nature God created, is able to govern the irascible and concupiscent appetites by command. Human reason uses the bodily powers, and consumes external goods for hydration and nutrition.

Now in a society of people sharing this type of lordship, would all be equal? Yes, in the sense that none were condemned by sin. However, Thomas points out that there are other kinds of disparities among human beings that are not rooted in sin.

⁷See M. Burleigh, op. cit.

⁸St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 96, Blackfriars, 1963 & other dates.

⁹Ibidem, I, 90–102.

¹⁰Ibidem, I, 96, 1.

¹¹Ibidem, I, 96, 2–4.

Disparities of sex and age, and disparities of moral and intellectual virtue are not necessarily rooted in sin, but rather are natural parts of the diversity of human nature in society, and would have existed in the original state.

At this point, Thomas turns to the very common ancient and medieval distinction between two kinds of lordship or ruling activity: ruling over slaves and ruling over free people. He posits a natural appetite of the human being to pursue one's own good, citing Aristotle's statement from *Metaphysics* that the free man is because of himself (*Metaphysics* X). To be a slave is to belong to another, and therefore to be directed toward the good of another. Since slaves are driven from their appetite to guide their own existence, and ruled for the good of another, slavery must cause suffering, and could not be appropriate to the order created by God in the state of innocence. Civil rule entails directing free people to their proper good and coordinating their actions for the common good. In addition, someone who is superior in knowledge and wisdom would have a responsibility to care for the community. So, civil lordship has its origin in human nature, and is not merely remedial for sin, but necessary to direct people to the common good.

Human nature involves inclinations to many kinds of goods. If civil rule is to allow the members of a society to pursue their own goods and direct them to the common good, it must observe limits on the role of civil authority that are imposed by the natural order of human goods. In the article on the various precepts of natural law in the question on natural law¹², Thomas uses a framework borrowed from Cicero's discussion of the cardinal virtues in *De officiis*¹³ to explain the way

that the various precepts of natural law arise from the variety of inclinations to natural goods. To begin with, human beings share with all substances an inclination to preserve their being, and so human beings have an inclination to preserve their lives. Human beings share with other animals an inclination to reproduce, and thus an inclination to marriage and the education of children. Finally there are specific inclinations of human beings as rational animals, namely that they seek to know the truth about God and to live in society.

Since human beings are social and political animals, Thomas must admit a duty of obedience to people who exercise authority in social and religious societies as well as to people who exercise civil authority. This is discussed in a question from the treatise of justice on the virtue of obedience, which is placed within a series of questions on virtues annexed to justice¹⁴. The limits of obedience to authority identified in the articles of the question correspond, to a large extent, to his account of the natural inclinations that give rise to the precepts of natural law. Thomas was first and foremost a Catholic theologian, so his discussion of obedience is situated within a framework that recommends simple obedience to God in all things.

Contemporary political liberalism (to use John Rawls's terminology for the secular version of liberalism developed in Anglo-American philosophy after World War II) sees the Christian acceptance of the sovereignty of a God as a threat to the civil order in a pluralist society, despite the fact that God's sovereignty was actually understood to be a reason for constitutional government in the struggle for American independence in the 18th Century. Maritain's contemporary, John

¹²Ibidem, I-II, 94, 2.

¹³Ibidem, I, 4, 11ff.

¹⁴Ibidem, II-II, 10; see P. Cornish, *John Courtney Murray and Thomas Aquinas on Obedience and the Civil Conversation*, "Vera Lex", Second Series, 9: 1 & 2 (2008/09), p. 49-75; idem, *Aquinas on Marriage, Slavery, and Natural Rights*, "Review of Politics" 60: 3 (1998), p. 545-561.

Courtney Murray argued that this earlier understanding of the way that God's sovereignty limits civil authority arose because of the fact of religious pluralism and the drive for religious freedom in the colonies of British North America: *As it arose in America, the problem of pluralism was unique in the modern world, chiefly because pluralism was the native condition of American society. It was not, as in Europe and in England, the result of a disruption or decay of a previously existent religious unity. This fact created the possibility of a new solution; indeed, it created a demand for a new solution. The possibility was exploited and the demand was met by the American constitution*¹⁵.

Fr. Murray's brief explanation of the way in which religious pluralism in the United States is protected by and grounded in the conception of the Sovereignty of God deserves careful consideration. The *Declaration of Independence* declares all men to be created equal and to be endowed by their creator with inalienable rights. Thus the powers of government are always to be bounded within the laws of nature and nature's God as embodied in the equal dignity and basic rights with which each person is endowed. That statement loses its meaning if one removes the Creator from the equation. The acknowledgement that God rules over nations and individuals distinguishes what Murray called "the conservative Christian tradition of America from the Jacobin tradition of continental Europe"¹⁶.

On this account Jacobinism declares that the autonomous reason of man is the sole and absolute source of political institutions and authority. By its nature civil government must be agnostic or atheist, and religion is at best a private affair quite irrelevant to politics. The actions of the statesman cannot arise from any source other than the will of the people, "in whom resides ultimate and total sovereign-

ty." This doctrine is indeed what John Adams refers to in his proclamation using the following terms (John Adams, "Presidential Proclamation-Recommending a National Day of Humiliation, Fasting, and Prayer," March 6, 1799): *...the most precious interests of the people of the United States are still held in jeopardy by the hostile designs and insidious acts of a foreign nation, as well as by the dissemination among them of those principles, subversive of the foundations of all religious, moral, and social obligations, that have produced incalculable mischief and misery in other countries...* Having observed this, it is worth stepping back and examining some earlier work by another American Jesuit scholar that traces the error in Jacobin thought to the Roman law doctrine of *lex regia*, and which helps to develop the contrast between religious pluralism in colonial North America and the European context.

Fr. Moorhouse F.X. Millar, S.J. shows that the idea of absolute civil power is inconsistent with the Augustinian and Thomist understanding of political authority he advocated, and argues that modern absolutism amounted to a reversion to a pre-Christian understanding of law. He did this by contrasting the "fundamental ideas underlying (classical) Roman law in both its legal and philosophical aspect" with the new Christian principles established in late antiquity. For the Roman to be free was to be empowered to exercise one's will; in essence to do as one pleases. All laws derive from the people, and since the freedom of the people is absolute the sovereignty of the emperor was absolute. The *lex regia* conferred on the emperor absolute power and authority¹⁷. Millar argues that although it is true that the Roman lawyers used the terminology of "right reason", this is the Stoic, pantheistic concept right reason: *Right Reason in the Stoic sense was but another name*

¹⁵J. C. Murray, S.J., *We Hold These Truths*, Sheed & Ward 1960, expanded and reprinted 2005, p. 43.

¹⁶Ibidem, p. 44

¹⁷M. F. X. Millar, S.J., *The Origin of Sound Democratic Principles in the Catholic Tradition*, in: "The Catholic Historical Review" 14: 1 (1928), p. 104-126.

*for that all-pervading force in nature which was termed reasonable only because it was deemed in so many ways to issue in what was considered not otherwise than as a bare physical order... Hence at the bottom reason in Stoic and Roman systems was a function of will, and Seneca gives the key in a statement all too little noted when he says that a man “is good if reason is developed and properly constituted (*recta*) and in conformity with the will of his nature (Epist. 76)”¹⁸. In another essay Millar, like Maritain, associates this misunderstanding with Bodin’s defense of the sovereignty of the commonwealth¹⁹. The logic of *lex regia* prefigures Hobbes’ conception of sovereignty and the Jacobin ideology of revolutionary France in that it posits an absolute civil authority derived by consent from the absolute liberty of the people. If we recall that the original issue has to do with a consensus about justice in the context of religious, and by extension cultural pluralism, the logical basis for the judgment against *lex regia* and Jacobinism becomes clear. Both doctrines result in the collapse society into the hands of a state claiming absolute sovereignty. Freedom is achieved by the voluntary submission of all to one.*

In an important study of St. Robert Bellarmine’s defense of the indirect power of the Pope to depose a civil ruler²⁰, Fr. Murray suggested that Bellarmine’s arguments must be understood in terms of his assumptions about the religious pluralism of 17th century Europe. Namely, that it was an aberration in the development of Christendom that would be overcome and Christian unity would be restored. (Note too that Bellarmine’s arguments were in part a response to the assertion of absolute civil authority based on divine right

made by James I and his defenders, most notably William Barclay.) According to Murray in this Bellarmine made the mistake of assuming that a specific temporal form, the *res publica Christiana*, was permanent:

*The (civil) authority of the Church was filling a political vacuum, It was the only power in the “one society” that could do so. And in the circumstances, which gave specification to its native empowerments, it acted rightfully, *jure divino*. However, this had its being, and was asserted, relatively to a certain segment of mankind’s political development — the age of *res publica christiana* of a special type, undeveloped, it stood in need of tutelage of a special kind, which only the church could supply²¹.* This of course leads to an important question: of what help is the medieval natural law tradition in our contemporary struggle to understand civil power in an age of more or less permanent religious pluralism and constitutional maturity?

One thing that should be clear in the context of constitutional government in the United States is that a restatement of Abraham Lincoln’s assertion that the nation is “under God” is in no way a call for theocracy. The government of the Constitution has always acknowledged the existence of religious pluralism in society. The passage from Adams quoted by Murray may now be helpful: ...it is also most reasonable in itself that men who are capable of social arts and relations, who owe their improvements to the social state, and who derive enjoyments from it, should, as a society, make acknowledgements of dependence and obligation to Him who hath endowed them with these capacities and elevated them in the scale of existence by these distinctions...²². Notice that

¹⁸Ibidem, p. 111-112.

¹⁹M. F. X. Millar, S.J., *Scholasticism and American Political Philosophy*, in: J. S. Zybura (ed.), *Present Day Thinkers and the New Scholasticism: An International Symposium*, B. Herder Book Co. 1927, p. 329ff.

²⁰J. C. Murray, *St. Robert Bellarmine on the Indirect Power*, in: “Theological Studies” 10, 491-535, retrieved from Works by John Courtney Murray, S.J. Woodstock Theological Center Library, online at <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1948i.htm> 5/29/2009.

²¹Ibidem, p. 530

²²J. C. Murray, op. cit., 2005, p. 45.

Adams echoes the language of endowment by a Creator from the *Declaration of Independence*. Here the people in question are endowed with the capacity to engage in society and to enjoy the benefits thereof. For Adams the pursuit of happiness was clearly a social endeavor, and one that is rooted in gifts bestowed upon individuals by their Creator.

However, none of this disposes of the issue of the duty of obedience to human authorities in society (and especially civil authority), and how we might understand the limits of that obedience. Thomas opens his discussion of that issue with a reference to St. Paul's statement that servants should obey their master in all things according to the flesh (*Colossians 3:22*). The bodily nature of human experience in society is central to the subsequent argument, in which Thomas claims that human commands can only pertain to the outward actions of the body and not to the interior life of the will.

Thomas explains three categories of actions within which human beings are not bound to obey their superiors. The first is when someone is bound to a precept from a higher authority. The second involves the idea that human authorities can only command the outward act of the body, and not the inward act of the will. Finally, even authority over bodily action must be limited in two distinct ways: one must always obey the command of a higher authority before that of a lesser, and there can be no human authority over what belongs to the nature of bodily life since in those things all “people are equal.”

This second category of limitations on due obedience is illustrated with reference to the consumption of food and procreation. Further illustration is provided by an argument to the effect that slaves are not obliged to their masters nor children to their parents with regards to contracting marriage or taking a vow of virginity or the like²³. On the other hand, the civil authority is bound by the order of justice, which it is intended to uphold. Thomas argues against any notion of Christian faith that would assert that faith in Christ supersedes civil authority or frees people from their obligation to obey the civil law. However, if someone comes to hold civil authority through usurpation, or commands that which is wrong, one is not bound to obey except to avoid scandal or persecution²⁴. If we conclude with Aquinas that one is able to discern when authority has been usurped, or when a law commands injustice, we must reject the concept of sovereignty as it is explained in *Leviathan*.

Another way to look at this would be to say that the three orders of human inclination that give rise to the various precepts of natural law place boundaries on the scope of civil rule. To illustrate this understanding of civil authority and how it is distinct from the concept of sovereignty, it will be helpful to describe arguments from Aquinas and later exponents of his natural law framework that illustrate the ways that each of the three orders of inclinations entail a sphere of liberty within which individuals and societies may claim rights that limit the civil authority.

3. Applications of the Order of Inclinations

Following this approach we begin with the inclination to preserve life. In her recent-

ly published study *Changes of State* Annabel Brett (2011) engages in a wide-ranging exa-

²³St. Thomas Aquinas, op. cit., II-II, 104, 5.

²⁴Ibidem, 104, 6.

mination of the nature and limits of the city in early modern natural law. In a chapter entitled “Traveling the Borderline (11-36)” she reviews the argument of the 16th Century Spanish Dominican Domingo de Soto in his work in opposition to a poor law passed in Spain in 1540 and promulgated in 1544, that was intended to help cities deal with problems of vagrancy and begging. Reasoning from the Thomist framework for the understanding of the natural right and property, Soto argued that the fundamental issue involved is the individual’s right to stay alive. When one views the action of a beggar as being directed toward their own survival, the beggar may be said to have a natural right to beg. The necessity that leads to begging cannot be understood in terms of extreme necessity, since it would then be justified for the beggar to use what was necessary without permission. Soto is talking about one’s right to choose to beg as a legitimate act of prudence, and not just out of necessity: *Paupers who are truly in need cannot be expelled from any place within the realm; but are either to be permitted to beg, or supported in some other way, just like the native inhabitant... First reason. No one unless he is an enemy or assailant of the Commonwealth, or who is guilty of some crime or dreadful deed, can be kept out of any town. And the reason is ready to hand. For since by the law of nature and of nations roads and cities lie open to everyone regardless, no one, unless for some fault of his own, can be deprived of the right of staying where he wants*²⁵.

Soto was taking a very clear and decisive stance against the tendency then prevalent throughout the Catholic and Protestant regions of the Hapsburg Empire, as well as in Spain, to prohibit wandering beggars from leaving their city or region of origin to seek hospitality elsewhere. He even went so far as to

argue that begging may be pursued on a permanent basis as a way of making a living. Notice that these arguments raise fundamental problems about the concept of sovereignty. Does the state have the authority to exclude or imprison traveling beggars, or migrant workers as the case may be? The concept of sovereignty Maritain considered intrinsically wrong entails not only the power of the sovereign representative to exclude people who are not members of the commonwealth, but even the duty to do so. Historically it also has been understood to allow the denationalization of people that the sovereign government no longer wants to belong to the commonwealth.

The second order of inclinations involves marriage and the education of children. Here it is useful to turn away from the currently contentious issues of same-sex marriage and the adoption of children by homosexuals, and to consider the way that Thomas argues against the practice of baptizing Jewish children against the wishes of their parents. He makes two interesting arguments in this context, both of which are inconsistent with the concept of sovereignty. First, he argues that the right of parental authority would be violated if children were baptized without the consent of the parents. Secondly, the tradition of the church had forbidden it for two reasons: because children baptized at a young age may be convinced to renounce their baptism, thus causing the scandal of apostasy; and because it is against the order of natural justice within which the family is analogous to a spiritual womb for the child²⁶.

These issues were revisited in the debates over the proper way to evangelize among the peoples of the New World in the 16th Century. Soto’s Dominican colleague Francisco de Vitoria (*De Indis*) and Bartolomé de las Casas (*De unico vocationis modo*) both made natu-

²⁵Domingo Soto, *In causa pauperum deliberario*, cap. IV, fo. 103, cited in: A. Brett, *Changes of State*, Princeton 2011, p. 28.

²⁶St. Thomas Aquinas, op. cit., II-II, 10, 10.

ral law arguments against the practices of forced conversion and of mass baptism without instruction as ways to advance the Gospel. Las Casas went even further than this by arguing that the native populations that killed preachers had done so based on their right of self-defense since the Spanish had approached them as armed conquerors rather than in a posture of peace and charity appropriate to a preacher of the Gospel. Notice the way that these arguments about the requirement of non-violence in religious preaching could be turned inward, that is toward the inner working of the commonwealth, and if they were they would undermine not only the Hobbesian and Catholic divine right model of civil peace based on the imposition of outward religious orthodoxy by the sovereign representative, but also the secular orthodoxy of modern liberal states like revolutionary France, and Bismarck's Germany.

This points us toward the third order of natural inclinations, those having to do with knowing the truth about God and living in society. Contemporary legal philosopher Russell Hittinger²⁷ provides an interesting approach to these issues in a brief study of Aquinas' argument in defense of the mendicant orders at the University of Paris in 1256 (*Liber Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, hereafter CI). Hittinger's study is directed toward an explanation of the reasons for the subsidiary corporate entities and societies in liberal states that political scientists have come to refer to collectively as civil society, and was presented in a response to the 50th anniversary of the publication of Maritain's *Man and the State*. It is worth remembering that,

while the valuing of civil society is widespread among contemporary democratic theorists, in Hobbes' framework these subsidiary bodies politic are considered to be related to the commonwealth in a way analogous to worms in the bowels of a natural body²⁸.

Hittinger's study takes off from the distinction in Maritain's work between the substantial and instrumental understanding of the state. He wishes to explain how Maritain's instrumentalist view of the state helps to bring about a convergence between Thomist and Aristotelian arguments on the one hand, and the value placed of human rights in modern political philosophy on the other²⁹. He finds an interesting source in the arguments Aquinas put forth to defend the rights of the mendicant orders in response to the charges that William of Saint-Armour had published. William's work argued that the mendicant practices perverted the civil and ecclesial orders by mixing the contemplative religious life with active service in other social institutions, like the University of Paris. His work was condemned by the Vatican, and may have been condemned before Thomas undertook his work³⁰. Aquinas response then, was not merely a defense of the mendicant orders, but an argument that the 'active life' in society may be understood to go well beyond the activities of magistrates and businessmen.

The active life may be described generically in terms of the "communication of gifts", whereby people who are particularly well-suited to a given task within the commonwealth and its subsidiary groupings must not be prevented from fulfilling their particular function. As Hittinger puts it, "Society for Thom-

²⁷R. Hittinger. *The First Grace*, ISI Books, 2003; idem, *Reasons for Civil Society*, in: J. Hittinger and T. Fuller eds., *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State*, Catholic University Press, 2001, p. 11-23.

²⁸Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ch. XXIX.

²⁹See J. Hittinger and T. Fuller, op. cit.

³⁰J.-P. Torrell, O.P., *St. Thomas Aquinas, Volume I: The Person and His Work*, Catholic University of America Press, 1996, p. 75-95.

as is not a thing, but an activity”³¹. Accordingly, everyone who is particularly suited to fulfill one of the multiplicities of functions human society requires has a right to be admitted into the society of those selected to perform that function. *Again any person who is competent to perform some special function has a right to be admitted to the society of those who are selected for the exercise of that function. For an association means the union of men, gathered together for the accomplishment of some specific work. Thus, all soldiers have a right to associate with one another in the same army; for an army is nothing but a society of men, band-ed together for the purpose of fighting*³². Notice that while this argument was primarily made on behalf of the Franciscan and Dominican orders who were teaching at Paris, it was developed in a way that clearly entails rights for all people in society at-large. On this view society comes to be understood in terms of numerous voluntary associations that serve the common good by providing individuals with the opportunity to communicate their gifts. The argument is not that these associations should interfere with, let alone usurp the proper law making authority of the civil government. Rather the argument defends their liberty within the civil association.

Thomas understood human beings, as rational creatures, to have inclinations both to know the truth about God and to live in so-

cietiy. The two inclinations are integrally connected in his own life experience. He sought the society of the University in order to communicate his gifts with the students and his fellow masters. The purpose of their activity was to examine the truth about God and creation, and to mutually strengthen one another in their faith, and in the pursuit of knowledge of the truth. In contemporary life we have come to believe that all members of society should have education; and, consequently, some capacity to participate in a conversation about the truth and through which they can find an associational life appropriate to the communication of their particular gifts.

It seems that this vision of society, as an activity to which humans have rights, entails or includes, the natural inclinations to the preservation of life and the procreation and education of new generations, and also helps us to understand how and why these inclinations are directed toward things that are intrinsically good. Soto’s emphasis on the rights of beggars and Las Casas’ rejection of violence as a mode of evangelism have a very contemporary feel to them if we view them in this light. They appears to be a sort of moral residue of the natural law tradition, and of medieval ideas about law and constitutional government, that helped to bring modern liberal democracy into being.

4. Truth and the Purification of Means

Near the end of his book, *We Hold These Truths*, Father John Courtney Murray asks us to consider the conscience of a person protesting an injustice done to other people through technically valid legislation that did not

touch upon his own interests: *He is asserting that there is an idea of justice; that this idea is transcendent to the actually expressed will of the legislator; that it is rooted somehow in the nature of things; that he really knows this idea;*

³¹J. Hittinger, op. cit., p. 15.

³²St. Thomas Aquinas, *Contra Impugnantes*, Pt. 2, Ch. 2, translated by J. Proctor (1902), retrieved at <http://dhspriory.org/thomas/Contalimpugnantes.htm>.

*that it is not made by his judgment; that this idea is of a kind that ought to be realized in law and action; that its violation is injury, which his mind rejects as unreason; that this unreason is an offense not only against his own intelligence but against God, Who commands justice and forbids injustice*³³. Murray's hypothetical is intended to show that the tradition of natural law was still an important, and indeed inevitable, part of political reasoning in pluralist democracies like the United States. To move our critique of sovereignty forward it will be helpful to consider what political means may be employed by Murray's protesting person, whether individually or as a member of an association formed to protest the hypothetical injustice.

Jacques Maritain discussed the problem of means in political action before and after World War II³⁴. In both contexts he defended a modified version of Mohandas Gandhi's philosophy of nonviolence, and the practice of *Satyagraha*, as an attempt to purify the means of political action in the modern world. Maritain commended Gandhi and reacted with some frustration towards those who scoffed at him and ridiculed him in the French press. He considered Gandhi's contribution important enough that he included the text of a formal public statement of his doctrine as an appendix to his work, *Freedom in the Modern World* (1936). These texts reveal the optimism Maritain had about the future, and the possibility that modern democracy could be purified through the adoption of Christian spirit in political action, an optimism that was not shared by Father Murray.

To speak crudely, Maritain believed that the means we use to pursue political ends in the modern world had to be purified because of the taint of Machiavellianism. He saw Machiavelli's philosophy as an attempt to re-

duce politics to the technical question of what works, without reference to the moral order. Indeed, one might argue that Hobbes' sovereign is instituted to impose an artificial moral order, since no order of justice exists outside the commonwealth; or that the revolutionary state must be allowed to use the necessary means to produce the morally superior order that is the end of the ideology of the revolution. In a chapter on the problem of means in *Man and the State*, Maritain stressed the need to approach political action with a realization that there is always an order of right and wrong choices³⁵. To deny the relevance of the moral order, or to reject its existence, in no way frees one from its limits.

Gandhi's doctrine of *Satyagraha* is recast through an analysis of the use of force and the virtue of fortitude in Aquinas in Maritain's framework³⁶. Acts of fortitude in society may be viewed in the context of one of two orders of life. One order pertains to the body, and involves the active application of force, which Maritain labeled secular force. The other order pertains to the soul, and involves the willingness to suffer on behalf of others, and Maritain labeled this spiritual force. This distinction creates a hierarchy of means in political life, with spiritual life and spiritual force occupying a superior moral plain than secular force. However, while Gandhi's original attempt to separate out the organization of voluntary suffering as a mode of political action through spiritual force was important, it could not replace the secular force necessary to resist the totalitarian regimes of Europe in 1936, or to secure liberal democracies against the threat of the Soviet empire after World War II.

Maritain delved into the darkest and most hopeless of human experiences during the war: including the concentration camps

³³J. C. Murray, op. cit., 2005, p. 296 (emphasis in the original).

³⁴N. C. Lund-Malfese, *Maritain's Contribution to the Development of the Magisterium on Means*, in: Hittinger and Fuller, op. cit., p. 228-240.

³⁵J. Maritain, op. cit., 1951, p. 54-75.

³⁶M. Gandhi, 1936, p. 168-188.

and the circles of resistance to Nazi tyranny in France. Even in these contexts he maintained a focus on the means that the people may use to influence the government, and the moral order of the world³⁷. Maritain gave favorable reference, indirectly through a Saul Alinsky work, to Tocqueville's favorable judgment of associational life in the United States in 1830's. On this view, the practice of popular suffrage is insufficient to allow people to transcend the "minor details of their life."³⁸ Through associational life people must take responsibility for their daily actions as members of the body politic, and communicate their gifts to their neighbors. In a contemporary pluralist democracy it is vital that everything in the body politic that can be managed by the smaller component societies within the commonwealth be done by them, and not by the state. Maritain agreed with Tocqueville that self-government, once abandoned, is unlikely to be regained.

Dr. Martin Luther King, Jr., another admirer of Mahatma Ghandi, was a Baptist minister who had studied the natural law tradition³⁹. In his "Letter from Birmingham City Jail," King expressly invoked St. Augustine and St. Thomas Aquinas in arguing that an unjust law should not be obeyed⁴⁰. The letter was a response to representatives of the Christian and Jewish clergy in Birmingham who had criticized the nonviolent protests King had helped to organize, and who had accused the Southern Christian Leadership Council of fomenting violence in the city. King's argument is relevant to this discussion because of the legal reasoning he used to defend open, but nonviolent, resistance to unjust laws. His arguments assume the existence of an order of justice that transcends the authority of the

government, and by which the actions of the government can and must be judged. That is, he claimed that injustice was being done, and argued that his claims could be assessed as being true or false.

One expression King used to explain the true injustice of segregation laws in Alabama alludes to a principles stressed in *The Treatise of Law* in the *Summa Theologiae*; namely, that civil law promote the common good. King states: *An unjust law is a code that a majority inflicts on a minority that is not binding on itself. This is difference made legal. On the other hand a just law is a code that a majority compels a minority to follow that it is willing to follow itself. This is sameness made legal*⁴¹. This statement echoes St. Thomas' discussion of the way in which laws bind in conscience, and why some human laws are not binding⁴². There Thomas explains that laws may be unjust from their end, from their authority or from their form, which he explicitly describes in terms of imposing proportionally equal burdens on the citizens for the common good.

The concept of sovereignty that Maritain condemned could not accept the idea that subjects of the commonwealth should organize themselves into groups to engage in non-violent protest against the policies of the state based on claims that formally valid civil laws were unjust. This sort of protest could only be viewed as an attempt by a faction in the commonwealth to usurp the power of the sovereign representative. The sovereign is the author of justice, and, unless the commonwealth were dissolved, it would make no sense to resist the sovereign's laws based on claims of truth. It would be an absurd or nonsensical mode of speech. The sovereignty of the state does not issue statements that are open to de-

³⁷J. Maritain, op. cit., 1951, p. 54-75.

³⁸Ibidem, p. 66.

³⁹M. L. King Jr., *Letter from Birmingham City Jail*, in: J. W. Washington (ed.), *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, HarperCollins, 1986, p. 289-302.

⁴⁰Ibidem, p. 293.

⁴¹Ibidem, p. 294.

⁴²St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, op. cit., I-II, 96, 4.

bate, but rather issues laws that are final determinations of “the will of him who by right hath command over others.” That hardly seems democratic, and certainly does not fit the self-understanding of John Rawls’ and other secular liberals.

But consider, isn’t Dr. King’s argument, based as it is on a substantive moral doctrine concerning the human good, precisely the type of controversial moral statement that philosophers like John Dewey and John Rawls argued should be excluded from the public sphere of life in contemporary pluralist de-

mocracy? If one considers these things with care, they will recognize that Pope Benedict’s warnings about the tyranny of relativism are very important for contemporary people of faith. As professor Jean Bethke Elshtain has shown, we now live in an age of the sovereign self⁴³. This is an age in which democratic majorities of sovereign selves may demand, not only that they be allowed to do as they list, but that the government use the coercive force of the state to tax others to support their actions, and punish those who refuse to comply.

⁴³J. B. Elshtain, *op. cit.*, s. 159-226.

TRADYCJA PRAWA NATURALNEGO PRZECIWKO WŁADZY PAŃSTWOWEJ

Słowa kluczowe: władza polityczna, nieposłuszeństwo, prawo naturalne, filozofia polityczna, antropologia św. Tomasza z Akwinu

Artykuł koncentruje się na problemie władzy politycznej, zwłaszcza we współczesnych demokracjach, np. demokracji w Stanach Zjednoczonych, oraz jest próbą umocnienia pojęcia władzy u Maritaina jako praktycznego rozumienia autorytetu państwowego we współczesnych, pluralistycznych demokracjach. Artykuł rozpoczyna się od rozwijań wokół stwierdzenia Jacques'a Maritaina z książki *Człowiek i państwo* (wyd. polskie, Kraków 1993), w którym Maritian argumentuje, że filozofia polityczna powinna wykluczyć ze swojego słownika termin „władza polityczna”. Termin ten, choć współcześnie bardzo popularny, występuje jako człon wyrażeń, których konotacja jest zwykle fałszywa. Sam termin „władza państwa” jest dodatkowo wewnętrznie niepoprawny i prowadzi do nieporozumień. Maritain, określając termin „władzy państowej” jako wewnętrznie niepoprawny, wychodzi z pozycji realizmu metafizycznego. Dodatkowo, krytycznie odwołuje się do definicji Jean'a Bodin, który „władzę państową” utożsamiał z prawem do jej sprawowania, które to prawo w sposób naturalny i ze swej istoty posiada książę lub innego monarchę. Władza, która nie posiada transcendentnego odniesienia sprawiedliwości, ze swej istoty staje się nieograniczona – argumentuje Maritian. Alternatywą dla wczesnego nowożytnego rozumienia „władzy państowej” jest koncepcja prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, dlatego dalsza część artykułu koncentruje się na teologicznej argumentacji Akwinaty dotyczącej granic władzy państowej. Ta część rozważań za-

wiera wyjaśnienie sposobu, w jaki filozoficzna antropologia Tomasza stanowi podstawę rozumienia ograniczeń ludzkiego autorytetu w ogólności, a władzy państowej w szczególności, które to ograniczenia są nakładane przez nakazy prawa naturalnego. Rozważania koncentrują się wokół pytania: w jaki sposób średniowieczna tradycja prawa naturalnego może stanowić pomoc w naszej współczesnej walce o zrozumienie władzy obywatelskiej w epoce pluralizmu religijnego i konstytucyjnej dojrzałości? Tomaszowa wiara społeczeństwa pociąga za sobą stwierdzenie naturalnych inklinacji do zachowania życia, zapewnienia edukacji nowym pokoleniom, ale również pomaga nam zrozumieć, dlaczego i w jaki sposób te inklinacje są kierowane ku dobra. Argument kończy się konkluzją dotyczącą problemu demokratycznych społeczeństw oraz środków politycznych w ujęciu Maritaina i o. Johna Courtney'ego Murraya SJ, którzy występując w obronie intelektualnego dziedzictwa średniowiecznej filozofii, uznają tradycję prawa naturalnego za wciąż bardzo ważny i nieuchronny element dyskursu politycznego w demokracjach pluralistycznych. Podobnie Martin Luther King, wyjaśniając niesprawiedliwość praw segregacyjnych, powoływał się na Tomaszowy „Traktat o prawie” z *Sumy teologii*. Wymienieni autorzy wskazują na uzasadnione wątpliwości, czy obrońca władzy w państwie świeckim może bez popełnienia logicznej sprzeczności tolerować praktykę nieposłuszeństwa (bez stosowania przemocy), w sensie proponowanym przez Mohandasza Gandhiego i dra M. L. Kinga.

A CASE AGAINST STATE SOVEREIGNTY FROM THE NATURAL LAW TRADITION

This study develops out of two decades of study focused on the problem of political authority, especially in contemporary democracies like the United States of America. It begins as a meditation on a statement in Jacques Maritain's *Man and the State* (1951). There Maritain argued that political philosophy must get rid of the word and the concept of sovereignty because it is "intrinsically wrong and bound to cause misunderstandings". After an investigation of what Maritain understood by the concept of sovereignty, the argument turns to a consideration of the way that St. Thomas Aquinas' theological reasoning about the limits of civil authority. This includes a brief explanation of the way that Thomas's philosophical anthropology grounds his understanding of the way that natural law

precepts place limits on human authority in general, and on civil authority in particular. The argument concludes with some reflections of the problem of democratic society and the problem of political means as they are treated in the works of Maritain and Father John Courtney Murray, S.J. The study raises doubts about whether a defender of the sovereignty of a secular state could tolerate the practice of nonviolent disobedience as it was understood by Mohandas Gandhi and Dr. Martin Luther King Jr. without logical contradiction, and consequently should raise reinforce Maritain's doubts about the concept of sovereignty as a practical understanding of civil authority in a contemporary pluralist democracy.

Tomasz z Akwinu

Kwestie dyskutowane o zлу (*Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, a. 1)

Tłumaczenie i opracowanie: Kinga Górką, Julia Kaliszewska, Eliza Ryglewicz,
Martyna Waśniewska¹

Tłumaczenie przejrzał: Michał Zembrzuski

Utrum Daemones habeant Czy demony posiadają ciała corpora naturaliter sibi unita złączone z nimi z natury?

Et videtur quod sic.

Wydaje się, że mają²:

I. Dicit enim Augustinus XI *Super Genesim ad lit-* I. Augustyn w Komentarzu słownym do Księgi Rodzateram: in spiritu rationalis creaturae bonum est hoc ju mówi: „Dobrem w duchu stworzenia rozumne- ipsum, quod vivit et vivificat corpus; sive aereum, go jest to, iż żyje i ożywia ciało; jest to ciało po- sicut ipsius Diaboli, vel Daemonum spiritus; sive ter- wietrzne, jak duch samego diabła lub demonów; renum, sicut hominis anima. Sed corpus quod vivi- jest też ziemskie, jak dusza jakiegokolwiek człowie- ficatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti: quia ka”³. Jednakże ciało, któremu dano życie, jest natu-

¹Tłumaczenie powstało na seminarium przedmiotowym z historii filozofii i metafizyki prowadzonym na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW przez dra M. Zembruskiego w roku akademickim 2011/12. Podstawa tłumaczenia była edycja internetowa tekstu łacińskiego znajdująca się na stronach www.corpusthomisticum.org (przygotowana przez R. Busa i E. Alarcona). Edycja ta z kolei oparta jest na wydaniu: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. 2, wyd. IX, Taurini 1953. Por. Thomas Aquinas, *On evil*, transl. R. Regan, ed. B. Davies, Oxford University Press 2003, s. 435-444; również Thomas Aquinas, *On evil*, transl. J. A. and J. T. Oesterle, University of Notre Dame, Indiana 2001, s. 441-452.

²Por. teksty paralelne Tomasza z Akwinu: *Super Sent.* II, d. 8, a. 1; *Contra Gentiles*, II, 91; *De potentia*, q. 6, a. 6; *De spiritualibus creaturis*, a. 5; *De substantiae separatae*, c. 20.

³Augustyn, Komentarz słowny do Księgi Rodzaju, XI, 13 (PL 34, 436), w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejszykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 326.

vita est quoddam naturale. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

ralnie związane z duchem dającym życie, ponieważ życie jest czymś naturalnym. Dlatego demony⁴ mają ciała związane z nimi z natury⁵.

2. Praeterea, experientia fit ex multis memoriis, quae fit ex sensu praeteriti, ut dicitur in principio *Metaphysice*, et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In Daemonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in II *Super Genesim ad litteram*, quod quaedam vera cognoscunt, partim quia in geniis subtilioribus vigent, partim experientia calidiore, partim quia a sanctis Angelis discunt. Ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

2. Wiele wspomnień tej samej rzeczy postrzeganej zmysłami w przeszłości tworzy doświadczenie, tak jak jest powiedziane na początku *Metafizyki*⁶, zatem gdzie tylko jest doświadczenie, tam jest poznanie zmysłowe. I nie ma żadnego poznania zmysłowego bez ciała przyłączonego z naturą do tego [które posiada doświadczenie], skoro poznanie zmysłowe jest aktem organu cielesnego. Jednak demony posiadają doświadczenie. Augustyn mówi w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*, że one znają pewne prawdy, ponieważ rozwijają się z bardziej subtelnymi siłami umysłowymi, częściowo ze względu na ich przenikliwsze doświadczenie, a częściowo ponieważ uczą się od świętych aniołów⁷. Dlatego demony posiadają ciała związane z nimi z natury.

3. Praeterea, Dionysius dicit IV cap. *De divinis nominibus*, quod malum in Daemonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phanta-

3. Dionizy Areopagita w swoim dziele *Imiona Boskie* mówi, że зло w demonach⁸ jest „irracjonalnym szalem, obłykańczym pożądaniem i bezwstydną wy-

⁴W tradycji greckiej demony (*daimonia*) rozumiano jako pośrednie istoty, których istnienie jest konieczne przy założeniu harmonijnego działającego kosmosu. W tradycji chrześcijańskiej termin demon nabrał znaczenia pejoratywnego. Chrześcijanin poprzez termin daimonion rozumieję istoty złe i upadłe, w opozycji do istot określonych mianem angelus – posłaniec. Zob. T. Stępień, *Grzech i kara złych duchów w kontekście ich niematerialnej natury. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu, „Stan Rzeczy”* 1 (2011) nr 1, s. 103.

⁵„O duchu sprawdzie mówi się, że jest bezcielesny, lecz w taki sposób, że posiada byt samoistny, a nie może pojąć, aby pośród rzeczy posiadających byt samoistny było coś takiego, co nie zajmowałoby miejsca”. Filip Kallimach Buonaccorsi, *List do Ficina, O demonach*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978, s. 537.

⁶Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1 (980a29–981a7), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 22: „Z natury zwierzęta rodzą się obdarzone zdolnością postrzegania, ale tylko u niektórych, nie u wszystkich, ze spostrzeżeń tworzy się pamięć. Wskutek tego zwierzęta obdarzone pamięcią są bardziej inteligentne i bardziej pojedyncze od tych, które nie są zdolne do zapamiętywania”.

⁷Zob. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, II, 17 (PL 34, 278), w: tenże, dz. cyt., s. 148: „Mają tacy ludzie dostęp do niektórych tajemnic rzeczy doczesnych; bądź dzięki szybkości swego umysłu, ponieważ czerpią siły żywotne z subtelniejszej materii; bądź też ze względu na większe doświadczenie ze względu zarówno na długie własne życie; bądź od świętych aniołów”.

⁸Demony, czyli upadłe anioły, musiały zgrzeszyć, a grzech ten, konsekwentnie do ich natury, musiał mieć naturę czysto niematerialną. Grzech może zostać popełniony tylko w kontekście dobra, a w przypadku istot czysto intelektualnych dobro musi być absolutne. Anioł może popełnić dwa rodzaje grzechów – grzech pychy (gdy demon pragnie dobra absolutnego w sposób niezgodny z wolą Boga) oraz grzech zazdrości (gdy demon widzi cudze dobro jako przeszkodę własnego szczęścia). Zob. T. Stępień, *Grzech i kara złych duchów...*, art. cyt., s. 106–107. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Ich «upadek» polega na wolnym wyborze dokonanym przez te duchy stworzone, które radykalnie i nieodwoalnie odrzuciły Boga i Jego Królestwo”. Co więcej: „Nieodwoalny charakter wyboru dokonanego przez aniołów, a nie brak nieskończonego miłosierdzia Bożego sprawia, że ich grzech nie może być przebaczony”. KKK 392–393 (Poznań 1994, s. 98).

sia proterva. Sed haec tria pertinent ad partem animae sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis et concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

obraźnią"⁹. Jednak te trzy [rzeczy] przysługują zmysłowej części duszy, którą rządzą władze wyobraźni i władza gniewliwa oraz pożądliwa, stąd zmysłowa część duszy nie może istnieć poza ciałem. Dlatego demony posiadają ciała złączone z nimi z natury.

4. Praeterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine. Unde in libro *De causis*, dicitur, quod ex intelligentiis est quae est intelligentia tantum, scilicet inferior; et ex eis est quae est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animalibus est quae est anima tantum, sicut brutorum; et ex eis est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum; et ex eis quod est corpus animatum. Unde Dionysius dicit VII cap. *De divinis nominibus*, quod divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum. Sed aer est nobilior corpus quam terra. Cum ergo sint quaedam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quaedam aera animata; et huiusmodi Daemones dicimus.

4. Im coś jest z wyższego porządku, należąc do niższego porządku, tym większe połączenie ma z położeniem wyższym. Stąd Księga o przyczynach mówi, że zdolność poznania umysłowego jest rodzajem samej zdolności poznania umysłowego, mianowicie niższej, i tej, która jest zdolnością boską, która jest wyższa. I wśród rodzajów dusz jest taki, który jest tylko duszą, tak jak w przypadku nierożumnych zwierząt, i jest rodzaj, który jest intelektualną duszą, tak jak w przypadku ludzi. I z cielesnych substancji: jest rodzaj, który jest tylko materialną substancją i jest rodzaj ożywionej materialnej substancji¹⁰. Stąd Dionizy Areopagita w dziele *Imiona Boskie* pisze: „boska mądrość zawsze łączy razem kres wcześniejszych z początkiem następnych”¹¹. Jednak powietrze jest doskonalszym ciałem niż ziemia. Dlatego, skoro będą pewne ziemskie ożywione ciała, to o wiele bardziej będą istnieć powietrzne ożywione ciała. I takie ożywione powietrzne substancje cielesne nazywamy demonami.

5. Praeterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui

5. Przez to, że coś jest właściwe drugiemu, to może uzyskać więcej z tej rzeczy. Na przykład, jeśli przezroczyste substancje są środkiem, zgodnie z którym ciemne substancje są oświetlane, to przezroczyste substancje mogą przyjąć więcej światła.

⁹Tłumaczenie własne. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 23 (PG 3, 725b), w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 266: „Bezrozumny gniew, bezmyślna żądza, groźne urojenia”.

¹⁰Księga o przyczynach, 18 (19), tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 171: „Spośród inteligencji jest to, co jest inteligencją boską, ponieważ czerpie ona z dobroci pierwszych, które pochodzą z wielkiej ilości z przyczyny pierwszej. I spośród nich jest to, co jest samą inteligencją, ponieważ tylko za pośrednictwem pierwszej inteligencji czerpie z dobroci pierwszych. A spośród dusz jest to, co jest duszą umysłową, ponieważ zależy od inteligencji; i spośród nich jest to, co jest samą duszą. A spośród ciał naturalnych jest to, co ma duszę rzączącą nim i sprawującą nad nim kierownictwo; i spośród nich są te, które są samymi ciałami naturalnymi, nie mającymi duszy”. Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Księgi o przyczynach* 19, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. 140-141.

¹¹Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, VII, 3 (PG 3, 872b), w: dz. cyt., s. 289-290.

sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; et sic idem quod prius.

Jednak duchy ożywione, czyli ciała powietrzne, ożywiają ziemskie ciała ludzkie oraz innych zwierząt. Zatem ciało powietrzne jest bardziej ożywione niż ciało ziemskie. Stąd dochodzimy do konkluzji jak wyżej.

6. Praeterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet caeleste, participat cum sit animatum, secundum philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quaedam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quaedam corpora animata viventia. Huiusmodi autem non sunt nisi Daemones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo Daemones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

6. Środek uczestniczy w naturze skrajności. Jednak najwyższe ciało, mianowicie ciało niebieskie, uczestniczy w życiu, od kiedy filozofowie nazwali je ożywiającym. Podobnie w niższych ciałach, mianowicie ziemi, wodzie i w części niższej powietrza, są pewne ciała ożywione posiadające życie. Dlatego w średniej części atmosfery są pewne ciała ożywione żyjące. Lecz tylko demony są takimi istotami, ponieważ ptaki nie mogą się wznieść tak wysoko. Dlatego demony są istotami żywymi z ciałami złączonymi z nimi z natury.

7. Praeterea, id quod inest alicui creaturae in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturae ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II *Moralium*, quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus. Et Damascenus dicit in II lib., quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur; solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo Daemones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint eiusdem naturae cum Angelis.

7. To, co stworzenie ma w stosunku do Boga, to poświęta z własnej natury, ponieważ stosunek stworzenia do Boga jest ugruntowany w nich samych. Jednak Grzegorz w II księdze *Moraliorum* pisze, że „duchy anielskie w porównaniu z naszymi ciałami są duchami, ale w porównaniu z najwyższym i bezgranicznym duchem są ciałami”¹². Jan Damasceński w swoim dziele *O wierze prawdziwej* mówi, że „gdy mówimy o bezciosności i niematerialności anioła, rozumiemy to w porównaniu z nami. Bo im zestawieniu z Bogiem – jedynym, którego mówimy o bezciosności i niematerialności anioła, rozumiemy to w porównaniu z nami. Bo zniczym nie można porównywać – wszystko okazuje się ciężkie i materialne”¹³. Dlatego demony posiadają ciała złączone z nimi z natury, ponieważ mają taką samą naturę jak anioły¹⁴.

8. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alii cuius, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione Daemo-

nus, dicit enim Chalcidius in *Commento super* 8. To, co założymy w definicji jakiejś rzeczy, przynajmniej naturalnie do niej, ponieważ definicja oznacza ramę rzeczy. Jednak zakładamy cielesność w defini- nię demonów. Na przykład Chalcydiusz w Komen-

¹²Tłumaczenie własne. Zob. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, II, 3 (PL 75, 557a), tłum. T. Fabiaszek, A. Strzelecka, R. Wójcik, t. 1, Kraków 2006, s. 149: „Podobnie ich duchy w zestawieniu z naszymi ciałami są duchem, ale w porównaniu z najwyższym i nieograniczonym Duchem są ciałem”.

¹³Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej* II, 3 (PG 94, 868a), tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 65.

¹⁴Jak zauważa A. J. Skowronek, „demonologia Grzegorza splata się z angelologią. Aniołowie obcują z Bogiem w większej zażyłości niż ludzie. [...] W porównaniu z naszymi ciałami są wprawdzie duchami, w zestawieniu z nieogarnionym Duchem – Bogiem posiadają jednak strukturę cielesną”. A. J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, Warszawa 2001, s. 54.

Timaeum: Daemon est animal rationale, immortale, passibile animo, aethereum corpore; et Apuleius dicit in libro *De Deo Socratis*, quod Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna; ut Augustinus introducit in VIII *De civitate Dei*. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

tarzu do *Timajosa* mówi: „demon jest istotą rozumną, nieśmiertelną, duszą zdolną odbierać doznania, posiadającą niebieskie ciało”¹⁵. Apulejusz w księdze *O Bogu Sokratesa* mówi, że demony należą do rodzaju istot żywych, są zdolne do duchowego doznawania, są umysłem racjonalnym, ciałem powietrznym, wiecznie trwającym – tak podaje Augustyn w księdze *O państwie Bożym*¹⁶. Stąd demony posiadają ciała z nimi złączone z natury.

9. Praeterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem poenalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed Daemones sunt huiusmodi; dicit enim Augustinus XXI *De civitate Dei*, quod ignis erit supplicio hominum attributus et Daemonum; quia sunt prava quaedam etiam in Daemonibus corpora. Ergo Daemones habent corpo-

9. Wszystkie rzeczy, które z powodu swojego ciała są przedmiotem karzącego ognia fizycznego, posiadają ciała złączone z nimi z natury. A demony są takie, jak mówi Augustyn w dziele *O państwie Bożym*: „ogień będzie miękką przypisaną ludziom i demonom Daemonum; – ponieważ również demony mają przewrotne cia- emonibus corpora. Ergo Daemones habent corpo- ła”¹⁷. Dlatego demony posiadają ciała złączone z ni- ra naturaliter sibi unita.

10. Praeterea, illud quod inest alicui a principio suae creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest Daemoni a principio sue creationis, et semper: dicit enim Augustinus IX *De civitate Dei*:

10. To, co rzeczy mają od początku ich stworzenia i potem należą do tych rzeczy z natury. Jednakże demony posiadają ciała od początku ich stworzenia i pozostają one z nimi na zawsze. Augustyn w dzie- hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, le *O państwie Bożym* mówi: „a więc to, że ludzie

¹⁵ *Timaeus, a Calcio translatus commentarioque instructus*, 85, ed. J. H. Waszink, w: *Corpus platonicum medii aevi*, t. IV, London–Leiden 1962, s. 175–176: „Erit ergo definitio daemonis talis: daemon est animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens. Anima quidem, quia est anima corpore utens; rationabile vero, quia prudens; immortale porro, quia non mutat corpus aliud ex alio, sed eodem semper utitur; patibile vero propterea quia consultit, neque enim dilectus haberi potest sine affectus perpassione; aethereum item ex loco vel ex qualitate corporis cognominatum; diligentiam vero hominibus impertiens propter dei voluntatem qui custodes dedit”.

¹⁶ Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII, 16 (PL 41, 241), t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003, s. 516–517: „Tenże platończyk, mówiąc o obyczajach demonów, powiedział, że wstrząsają nimi te same namiętności duchowe, co i ludźmi, że drażnią ich zniewagi, łagodzą objawy uległości i dary, cieszą hołdy, radują różne obrzędy ofiarne, a oburzają wszelakie w nich zaniedbania. [...] Krótko zaś określając demony, powiada, że co do rodzaju są to istoty ożywione, co do duszy – ulegające namiętnościom, co do zdolności wewnętrznych – obdarzone rozumem, co do ciała – powietrzne, co do czasu trwania – wieczne”.

¹⁷ Tłumaczenie własne. Por. Augustyn, *O państwie Bożym* XXI, 10 (PL 41, 724), t. 2, s. 760: „Dlaczego bowiem nie mielibyśmy rzec, iż także bezcielesne duchy w jakiś dziwny, lecz pewny sposób mogą cierpieć karę w cielesnym ogniu, jeżeli duchy ludzi, niewątpliwie też bezcielesne, i teraz mogły być zamknięte w cielesnych członkach, i wtedy będą mogły związać się ze swymi ciałami nieroziwiązymi węzłami. [...] Jak powiedziałem, przez zetknięcie się z ogniem w dziwny i niewyrażalny sposób demony odbiorą w płomieniach swą karę”.

¹⁸ Kara dla demonów za to, że sprzeciwili się Bogu, winna również, adekwatnie do ich niecielesnej natury, posiadać charakter niematerialny. Jednak jak wskazuje Ewangelia św. Mateusza (25, 41), Sędzia na Sądzie Ostatecznym zwróci się do demonów: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny przygotowany diabлу i jego aniołom!”. Lecz z faktu posiadania niecielesnej natury złe duchy nie mogłyby odczuwać bólu, który jest doznaniem zmysłowej natury. Jednak istoty niecielesne mogą odczuwać ból nie jako doznanie zmysłowe, a jako prosty akt woli. Zatem kara dla demonów przybiera formę bólu takiego, który jest związany z ograniczeniem woli. Wola upadłych aniołów sprzeciwia się temu, że są oni pozbawieni wiecznej szczęśliwości, której naturalnie pragną. Zob. T. Stępień, *Grzech i kara złych duchów...*, art. cyt., s. 110–111.

ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper huius vitae miseria tenerentur: hac misericordia indigna iudicata est iniqitas Daemonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed aeternum corpus acceperint. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

mają śmiertelne ciała, uważały Plotyn za wynik miłosierdzia Boga Ojca, który nie chciał, aby to nędzne życie trwało wiecznie. Za niezasługujące na takie miłosierdzie uznane zostały niegodziwe demony, które obok nędznej ulegającej namiętnością duszy otrzymały nie ciało śmiertelne, jak ludzie, lecz ciało wieczne"¹⁹. Dlatego demony posiadają ciała złączone z nimi z natury.

II. Praeterea, Augustinus dicit XI *De civitate Dei*: ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus Daemon; homo autem, et nunc (licet malus longe minoris mitiorisque malitiae) et ante peccatum luteum corpus accepit. Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et Daemon corpus aereum.

II. W dziele *O państwie Bożym* Augustyn mówi: „byśmy zrozumieli, że zasług duszy nie należy oceniać wedle właściwości ciała, najbardziej przewrotny ze wszystkich istot, demon, otrzymał ciało powietrzne, człowiek zaś, choć obecnie grzeszny, lecz odznaczający się mniejszą i nie tak daleko idącą skłonnością do zła, a na pewno przed grzechem swym lepszy od demona, dostał ciało z mułu”²⁰. Jednak ludzie posiadają ciało z mułu złączone z nimi z natury. Zatem demony posiadają ciała złączone z nimi z natury.

12. Praeterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad eius operationem. Sed anima humana, quae est inferioris naturae quam Daemon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quae exiguntur ad eius operationes. Ergo cum Daemones indigeant corporibus ad alias operationes (aliquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

12. Im doskonalsza substancja, tym więcej posiada tego, czego potrzebuje do działania. Lecz ludzka dusza, która odznacza się niższą naturą niż demon, jest złączona ze swoimi organami cielesnymi, których potrzebuje do działania. Zatem ponieważ demony potrzebują ciało do pewnych działań (w innym przypadku nie przyjmowałyby postaci cielesnej), zdaje się, że mają ciała złączone z nimi z natury.

13. Praeterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturae, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis Daemon, qui est superioris naturae.

13. Posiadanie wielu dóbr jest lepsze niż posiadanie niiewielu. Lecz ciało i duch są liczniejszymi dobrami niż jedynie duchowe. Dlatego człowiek, który ma niższą naturę, będąc skomponowany z ciała i duszy, jest dużo lepszy niż demon, który ma wyższą naturę.

14. Praeterea, nulla alia potentia invenitur a corporis organis separata, nisi intellectus et voluntas. Sed

14. Jedynie intelekt²¹ i wola są władzami oddzielonymi od organów cielesnych. Jednak demony od-

¹⁹Augustyn, *O państwie Bożym*, IX, 10 (PL 41, 365), t. 1, s. 561.

²⁰Tamże, XI, 23 (PL 41, 337), t. 2, s. 45.

²¹Konsekwencją niematerialnej natury aniołów, wydaje się być niemożność powiązania istot pośrednich z jakąkolwiek materią konkretną. Jednak jak niematerialna dusza ludzka jest aktem konkretnego ciała i organizuje materię konkretną, tak anioł jako istota całkowicie niecielesna może kształtować materię w rozumieniu ogólnym, w sposób doskonalszy niż człowiek. Zob. T. Stępień, *Grzech i kara złych duchów...*, art. cyt., s. 105–106.

Daemones quaedam operantur in inferiora corpora, sicut patet lob I et II, quae non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediatur, sicut dicit Augustinus in III *De Trinitate*, et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic Daemones habent alias potentias operativas, praeter intellectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

działają pewną władzą w niższych ciałach, tak jak uwydatnia to Księga Hioba (1, 2; 2, 7). Sama wola nie oddziałuje na te władze, ponieważ należy to do samego Boga, że materialne rzeczy słuchają jego rozkazów, jak mówi o tym Augustyn w III księdze *O Trójcy Świętej*²² i także sam intelekt, który jedynie oddziałuje na rzeczy zewnętrzne poprzez wolę. Tak więc demony posiadają inne działające władze prócz intelektu i woli. Zatem demony mają ciała zjednoczone z nimi z natury.

15. Praeterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus eius per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo Daemon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

15. Nic nie może działać na coś z odległości, o ile przez pewien środek nie przeniesie swoich mocy do odległego przedmiotu. Ale materialny środek nie może przenieść władzy czysto duchowej, ponieważ ciała są niezdolne do tego bez duchowej władzy. Skoro więc demony działają na odległe przedmioty, wydaje się, że demony nie są czystymi duchami, ale są czymś złożonym z ciała i ducha.

16. Praeterea, virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis et Daemonibus est virtus imaginativa; dicit enim Augustinus XII *Super Genesim ad litteram*, quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione preformant. Ergo Angeli et Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

16. Władza wyobraźni nie może istnieć bez organów cielesnych. Jednak anioły i demony posiadają władzę wyobraźni, mówi bowiem Augustyn w Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju, że przez ich wiedzę przyszłości, w ich duchu tworzy się podobieństwo rzeczy materialnych²⁴. Dlatego anioły i demony posiadają ciała zjednoczone z nimi z natury.

17. Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli vel Daemonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus huiusmodi species conservantur.

17. W tym samym dziele Augustyn mówi: „kiedy duch bierze i chwytą duszę, to dusza jest brana do oglądania podobieństw cielesnych”²³. Jednak dusza nie może oglądać podobieństw cielesnych w całkowicie duchowej substancji. Dlatego duch anioła czy demona, chwytając duszę, posiada jakieś organy cielesne, w których formy²⁵ te są zachowane.

²²Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, III, 8, 13 (PL 42, 875), tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 159–160: „Nie należy jednak sądzić na tej podstawie, by grzeszní aniołowie mogli czynić, co zechą w dziedzinie rzeczy widzialnych. Nie. To Bóg wedle swego uznania udziela im tej mocy z wysokości swojej duchowej i niezmienniej stolicy”.

²³Zob. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* XII, 22 (PL 34, 473), w: tenże, dz. cyt., s. 369.

²⁴Tłumaczenie własne. Por. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* XII, 23 (PL 34, 474), w: tenże, dz. cyt., s. 370.

²⁵Istnienie form rzeczy zmysłowych w umyśle jest doskonalsze niż w rzeczach zmysłowych. Przyjmując, że intelekt złożony jest z materii i formy, formy rzeczy umysłowo poznawalnych sprawią, że intelekt będzie tej samej natury, co rzecz poznawana. Prowadzi to do błędu Empedoklesa, który twierdził, że dusza poznaje ogień przez ogień, ziemię przez ziemię itd., co jest fałszem. Zatem substancja poznająca umysłowo nie jest złożona z materii i formy. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z paganami, innowiercami i błądzącymi*, II, 50, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 390.

18. Praeterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, et etiam Daemones, sunt plures numero: ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed haec est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in I Physicorum, et sic non poterit per materiae divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis et Daemonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

18. Materia powoduje numeryczną mnogość. Jednak zarówno anioły, jak i demony są liczbowo zwielokrotnione, a my pojmujemy je jako odrębne osobowość. Zatem jest w nich materia, która jest powodem ich numerycznej mnogości. Jednak taka substancja jest ograniczona wielkością, jak jest powiedziane w I księdze Fizyk²⁶. Zaś materialność jest niepodzielna, jeśli wielkości są odłączone od materii, a wtedy podział materii nie może być przyczyną numerycznej mnogości. Dlatego anioły i demony mają wymiary cielesne, w związku z czym posiadają ciała naturalnie ze sobą zjednoczone.

19. Praeterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprius corporum; quod tamen Daemonibus convenit; dicitur enim lob I, 12, quod egressus est Satan a facie domini. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Gdziekolwiek jest cielesna właściwość, tam jest także ciało. Jednak poruszanie się i zmiana przynależą do ciała; przysługują także demonom, tak jak powiedziane jest w Księdze Hioba (I, 12), że szatan odszedł sprzed oblicza Pana. Zatem demony posiadają ciała złączone z nimi z natury.

Sed contra:

I. Nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus; unde dicitur Is. XXXI, 3: Aegyptus homo, et Daemones dicuntur spiritus, ut patet Matth. XII, v. 43: cum immundus spiritus exierit ab homine et cetera. Ergo Daemones non habent corpora naturaliter sibi unita.

I. Nie nazywamy duchem tego, co jest złożone z duszy i ciała. Stąd Księga Izajasza (31, 3) mówi: „Egipcio nie ludzie, a nie bogowie, i ich konie to ciało, a nie duch”. Ale nazywamy demony duchami, gdyż w Ewangelii św. Mateusza (12, 43) jest jasno powiedziane: „Gdy duch nieczysty opuści człowieka”. Zatem demony nie mają ciała zjednoczonych z nimi z natury.

2. Praeterea, Daemones et Angeli sunt eiusdem naturae. Dicit enim Dionysius IV cap. De divinis nominibus, quod Daemones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed per defectum angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capite dicit. Ergo etiam Daemones non habent corpora sibi naturaliter unita.

2. Demony i anioły mają tę samą naturę, jak mówią Dionizy Areopagita w swoim dziele *O imionach Boskikh*: „jeżeli więc są złe, to nie są złe z natury, lecz z powodu ubytku dobra właściwego aniołom”²⁷. Jednakże anioły są niematerialne, jak sam Dionizy Areopagita mówi w tym samym rozdziale²⁸. Zatem także demony nie posiadają ciała złączonych z nimi z natury.

²⁶Arystoteles, *Fizyka*, I, 2 (185a32-b5), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 64.

²⁷Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 23 (PG 3, 725b), w: dz. cyt., s. 266.

²⁸Tamże, IV, 1 (PG 3, 693c), s. 244-245: „To dzięki nim są one pojmowane jako bezcielesne i niematerialne, i jako intelekty, które także pojmują, ale na sposobie ponadświatowy, i one właściwie oświetlają rozumy bytów i przekazują otrzymane światło tym wszystkim, którzy są do nich podobni”.

3. Praeterea, Damascenus dicit in II libro, quod An-

geli non circumterminant vel continentur; cum a parietibus et ianuis et claustris et signaculis inde- terminabiles sint. Si autem haberent corpora natu- raliter sibi unita, possent concludi ianuis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur Daemonum mors. Non ergo Daemo- nes habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Jan Damasceński w *Wykładzie wiary prawdziwej* mówi, że „nie potrafią ich zamknąć ani mury, ani drzwi, zamki lub pieczęcie, gdyż są nieuchwytnie postaci”²⁹. Jednakże, jeśli miały ciała złączone z ni- mi z natury, to mogłyby być ograniczone drzwiami i zamkami, ponieważ wiele ciał nie może jednocześnie zajmować tego samego miejsca³⁰. Także rezul- tatem tego byłaby śmierć demonów, gdyby rozsz- czeplenie ich służyło uwolnieniu od ograniczeń. Zatem demony nie mają ciał złączonych z nimi z natury.

4. Praeterea, Marc. V, 9, dicitur, quod domino inter- spondit: legio, multi enim sumus. Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth., sex mi- lia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset pos- sisi essent corporei. Non ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

4. Ewangelia św. Marka (5, 9) mówi, że kiedy Pan za- rogani a Daemonibus: quod tibi nomen est; re- pytał demonów: „jakie jest twoje imię?”; one odpo- wiedziały: „Legion, bowiem jest nas wiele”. Jednak legio, „legion” obejmuje sześć tysięcy sześćset sześćdziesiąt sześciu żołnierzy, jak mówi Hieronim w Ko- mentarzu do Ewangelii św. Mateusza. Jednak nie by- łoby możliwe, by tak wiele demonów³¹ należało do jednego ludzkiego ciała, jeśli one byłyby materialne. Zatem demony nie mają ciał złączonych z nimi z natury.

Respondeo:

Odpowiedź:

Dicendum, quod sive Daemones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non mul- tum refert ad fidei Christianae doctrinam. Dicit enim Augustinus XXI *De civitate Dei*: sunt quaedam etiam sua Daemonibus corpora, sicut doctis hominibus vi- sum est ex isto aere crasso atque humido, cuius im- pulsus stante vento sentitur. Si tamen quisquam nu- lla habere Daemones corpora assereret non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiousa disputatione certandum.

To, czy demony posiadają ciała zespolone z nimi z natury, czy nie posiadają ich, nie przeciwstawia się całkowicie doktrynie wiary chrześcijańskiej. W dziele *O państwie Bożym* Augustyn mówi: „Jak się wydawało niektórym uczonym osobom, demony też posiadają ciała składające się z gęstego i wilgotnego powietrza, którego wpływ odczuwamy, kiedy wieje wiatr”³². Ale jeśli ktoś chciałby dowodzić, że demony nie posiadają ciał, to nie powinniśmy zbyt długo skupiać się na tym temacie czy go kwestio-

²⁹Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, II, 3 (PG 94, 868a), s. 66.

³⁰„Chociaż więc duh od niczego nie zależy, lecz istnieje sam z siebie i trwa dzięki swej naturze, bynajmniej nie będzie mógł znajdować się w tym samym miejscu wraz z inną rzeczą posiadającą tę samą naturę”. Filip Kallimach Buonaccorsi, *Listy do Ficina. O demonach*, w: dz. cyt., Warszawa 1978, s. 536.

³¹„Otóż zjaw takich jest wiele; jedne z nich ukazując się nie wykonują żadnych czynności poza ewentualnym wydawanym głosu; inne znów dokonują pewnych rzeczy naturalnych, ale ukazują się rzadko”. Witelon, *O naturze Demonów*, w: *700 lat myśli polskiej*, dz. cyt., Warszawa 1978, s. 50.

³²Tłumacz angielski sugeruje, że chodzi o wiatr *sirocco* – „ciepły lub gorący wiatr (często typu fenowego) nad Morzem Śródziemnym, południowy lub południowo-wschodni; wieje nad Afryką lub Półwyspu Arabskiego”. Zob. *Encyklopedia Popularna PWN*, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1998, s. 778. Por. Thomas Aquinas, *On evil*, transl. R. Regan, Oxford University Press 2003, s. 439.

nować poprzez żmudne badania lub kontrowersyjne dyskusje³³.

Ut tamen huius quaestiones veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de Daemonibus aliqui sensisse inveniantur. Mimo to, aby dojść do prawdy w tej kwestii oraz do prawdy o demonach, powinniśmy rozważyć, co niektórzy uznają za cielesne i niecielesne.

Aliqui, enim qui primitus de rebus scrutari coepunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichaeorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginatem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quae non potest esse operatio corporis alicuius, ut probatur in III De anima.

Według tych, którzy jako pierwsi zaczęli badać tę kwestię, istniały tylko substancje materialne, tak jak o pierwszych filozofach, którzy studiowali naturę rzeczy (filozofach przyrody) mówił Arystoteles. Błąd popełniony przez manichejczyków, którzy utrzymywali, że nawet Bóg był cielesnym (materialnym) światłem, wynikał z tego samego przekonania, które powstawało dlatego, że (podobnie jak pierwsi filozofowie) nie byli w stanie w swoim pojmowaniu przekroczyć granic wyobraźni. Jednakże akt pojmowania, który sam w sobie nie jest czynnością narządów cielesnych, wyraźnie pokazuje, że istnieją rzeczy niematerialne, jak dowodzi się w III księdze *O duszy*³⁴.

Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII *De civitate Dei*. Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem excludit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum; Aristoteles autem, per motus perpetuitatem, quae non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in VIII *Physicorum*, concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quae sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore.

Dlatego, wyłączając przekonania wymienionych (pierwszych filozofów i manichejczyków), niektóre utrzymują, że istnieją rzeczy niematerialne, ale zawsze jako zjednoczone z ciałem. Stąd też utrzymują, że Bóg jest duszą świata, tak jak Augustyn mówi o Warronie w dziele *O państwie Bożym*³⁵. Jednak Anaksagoras w rzeczywistości odrzuca tę opinię, ze względu na powszechną władzę, która wszystko porusza, a utrzymuje on jednocześnie, że intelekt, który wszystko porusza, nie powinien być złączony z czymkolwiek³⁶. Także Arystoteles odrzuca tę opinię, z powodu ciągłości ruchu, ponieważ wieczny ruch jest możliwy z racji nieskończonej mocy Pierwszego Poruszyciela, a skończona siła nie może posiadać nieskończonej mocy. Stąd Arystoteles dochodzi do wniosku w VIII księdze *Fizyk*³⁷, że Pierwszy Poruszyciel jest pozbawiony cielesnej wielkości. Platon na drodze rozumowania

³³Tłumaczenie własne. Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, XXI, 10 (PL 41, 724), t. 2, s. 760.

³⁴Zob. Arystoteles, *O duszy*, III, 4 (429a24-27), w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 123-124.

³⁵Zob. Augustyn, *O państwie Bożym*, VII, 6 (PL 41, 199), t. 1, s. 437.

³⁶Por. Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 5 (256b25-27), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 286.

³⁷Zob. tamże, VIII, 10 (267b17-19), s. 316-317.

abstrakcyjnego, utrzymywał, że dobro i jedno (które możemy zrozumieć bez odnoszenia się do substancji materialnej), egzystuje w pierwszej przyczynie bez materii³⁸.

Et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse; ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in *I Peryarchon*, quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeae abiectionis societate intelligatur existere. Sed haec etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui coniunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam eius rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori in quantum est intellectus, sed secundum alias vires. Unde manifestum est quod inventiuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa Daemones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt Daemones esse; sed ea quae attribuuntur Daemonibus, dicebant provenire ex virtute caelestium corporum, et aliarum naturalium rerum. Unde Augustinus dicit in *X De civitate Dei*: Porphyrio visum fuisse, quod herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus et figuraionibus atque figuramentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exercendis. Sed hoc appareat manifeste falsum, per hoc quod inventiuntur aliquae operationes Daemonum quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a Daemone

Zakładając, że pierwsza przyczyna, to znaczy Bóg, nie jest ani substancją materialną, ani nie jest zjednoczona z ciałem, niektórzy utrzymują, że taki status przysługuje tylko Bogu, a inne substancje duchowe są zjednoczone z substancjami materialnymi. Stąd Orygenes w I księdze *O zasadach* mówi: „jest właściwe tylko Bogu, że pojmujemy go jako istniejącego bez rozumnej substancji i bez żadnego związku z poniżącym ciałem”³⁹. Jednakże oczywisty argument wyklucza to stanowisko. To, co jest zjednoczone z czymś innym, przez coś innego i nie z powodu swojej natury, zawsze może istnieć bez tego – na przykład ogień istnieje bez dodatku innych elementów, które nie należą do jego natury, a przypadłości nie istnieją bez substancji, ponieważ przysługuje to naturze przypadłości. I jest oczywiste, że intelekt jest zjednoczony z ciałem nie przez siebie, lecz poprzez inne władze. Stąd oczywiste jest również, że jakiś intelekt istnieje bez ciała. Bóg zaś jest najwyższym spośród tych intelektów.

Dlatego w sprawie demonów powinniśmy rozważyć rozumienie ich jako cielesnych i niecielesnych, ponieważ zwolennicy Arystotelesa utrzymywali, że demony nie istnieją, oraz byli przekonani, że okolik było przypisywanie demonom, to pochodziło to z mocy światów niebieskich i innych rzeczy naturalnych. Stąd Augustyn twierdzi w dziele *O państwie Bożym*, że wydaje się Porfiriuszowi, że „ludzie, poprzez rośliny, kamienie, zwierzęta, przy pomocy ustalonych dźwięków i słów, figur i wytwarzających, przez zaobserwowane w obracającym się niebie pewne poruszenia światów niebieskich, mogą tworzyć ziemskie siły mogące osiągnąć różne skutki”⁴⁰. Jednak to stanowisko jest niewątpliwie błędne, ponieważ są pewne działania demonów, które nie wynikają z przyczyn naturalnych, jak na przykład to, że

³⁸Por. Proklos, *Elementy teologii*, 12 i 13, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 35–36.

³⁹Tłumaczenie własne. Por. Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 112.

⁴⁰Tłumaczenie własne. Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, X, 11 (PL 41, 290), t. 1, s. 610.

loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera Daemonum tam in arreptiis quam in nigromanticis artibus, quae nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere.

Et ideo coacti sunt alii etiam philosophi ponere Daemones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX *De civitate Dei* dicit, animas hominum Daemones esse, et ex hominibus fieri heroes si meriti boni sint; Lemures autem, seu Larvas, si mali; Manus autem, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. Sed, sicut Chrysostomus dicit *Super Mattheo*, Daemones de monumentis exhibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animae mortuorum Daemones fiant; unde et multi aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorporam in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam Daemonis: neque etiam rationabile est animam a corpore separatum hic oberrare. Lustorum enim animae in manu Dei sunt; quae autem sunt peccatorum, confessim hinc abducuntur.

ktoś opętany przez demona mówi w obcym języku⁴¹. Jest też wiele innych działań demonów, zarówno w opętaniu, jak i w sztukach czarnej magii, które mogą powstać tylko poprzez intelekt.

Dlatego inni filozofowie byli zmuszeni przyznać, że demony istnieją. Tak jak Augustyn w IX księdze *O państwie Bożym* przytacza słowa Plotyna: „demony to ludzkie dusze; dusze zmieniają się w ludzkie lary, jeśli zasłużą na nagrodę; zamieniają się we wrogie duchy czy cienie, jeśli zasłużą na karę; zamieniają się w życzliwe duchy, jeśli niepewne będzie to, czy zasługują na nagrodę czy karę”⁴². Jednakże jak mówi Chryzostom w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*, „demony wychodzą z grobów, aby rozprzestrzeniać szkodliwą doktrynę, mianowicie, że dusze zmarłych stawały się demonami. Stąd wiele jasnowidzów nawet zabijało dzieci, aby pozyskać ich dusze do współpracy. Jednakże nie ma powodu, dla którego niematerialna siła powinna posiadać zdolności do przemiany w inną substancję, mianowicie przemiany ludzkiej duszy w substancję恶魔czną. Takaż nie ma powodu, dla którego dusza oddzielona od ciała miała się błąkać po ziemi, dusze sprawiedliwe są w rękach Boga, a dusze grzeszników są natychmiastowo stąd zabierane”⁴³.

Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat VIII *De civitate Dei*, quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines et Daemones. Deos autem dicebant habere caelestia corpora, Daemones aerea, homines terrena; et sic Plato sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat.

Wyłączając drugą opinię, do czego odnosi się Augustyn w dziele *O państwie Bożym*, inni utrzymują, że „wszystkie żyjące istoty obdarzone rozumną duszą dzielą się na trzy rodzaje: bogów, ludzi i demony. Albowiem [jak mówią platonicy,] bogowie mają swoją siedzibę w niebie, ludzie na zemi, demony w powietrzu”⁴⁴. Stąd Platon utrzymuje, że te trzy rodzaje substancji zjednoczone z ciałami były niższe niż intelektualne substancje całkowicie odzielone od materii.

⁴¹ „Nękanie przybiera czasami formę tajemniczych ciosów spadających na człowieka lub zadrapań pojawiających się na ciele w niewytłumaczalny sposób”. M. Baglio, *Obrzęd, tajemnice współczesnych egzorcystów*, Kraków 2010, s. 68.

⁴² Tłumaczenie własne. Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, IX, 11 (PL 41, 265), t. 1, s. 562: „Powiada Apulejusz, że również dusze ludzkie są demonami, że przekształcają się w larwy, jeśli się ludzie dobrze zasłużyli, w lemury, czyli larwy, jeśli źle, i w bóstwa zwane manami, jeśli nie ma pewności, czy życie ludzkie przebiegało dobrze, czy źle”.

⁴³ Jan Chryzostom, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, 28 (PG 57, 453).

⁴⁴ Tłumaczenie własne. Por. Augustyn, *O państwie Bożym* VIII, 14 (PL 41, 238), t. 1, s. 512.

Sed quantum ad Daemones videtur haec positio im- possibilis esse. Primo quidem, quia cum aer sit cor- pus simile in toto et in partibus necesse est, si aliquae partes aeris animatae ponuntur, quod totus aer sit animatus. Quod patet esse falsum: quia nulla ope- ratio vitae nec per motum nec per aliquid aliud de- prehenditur in toto aere. Secundo, quia omne cor- pus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animae. Corpus autem orga- nicum esse non potest, nisi sit in se terminabile et figurabile; quod aeri non convenit. Unde nullum corpus aereum potest esse animatum, praesertim quia si in se non sit terminabile non posset a circu- msistente aere distingui. Tertio cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animae, quia est necessarium ali- cui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus ne- cessarius alicuius partis aeris ad generationem re- rum, sicut motus caelestium corporum, quae quidem ponunt animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ip- sum moveret. Relinquitur ergo quod hoc sit princi- paliter propter sensum, sicut et in nobis accidit. Un- de et Platonici posuerunt, Daemones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam. Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrup- to corruptitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus sim- plex, ut probatur in libro *De anima*. Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, Daemones non habere corpora na- turaliter sibi unita.

Jednak jeśli chodzi o demony, to stanowisko to wy- daje się być niemożliwe. Po pierwsze, w rzeczy sa- mej, wydaje się to niemożliwe, ponieważ całość jest ożywiona, jeśli założymy, że niektóre jego części też są ożywione. A to po prostu jest fałszem, ponieważ nie postrzegamy działania życiowego w całym po- wietrzu, z powodu jego ruchu czy czegokolwiek in- nego. Po drugie, stanowisko zdaje się niemożliwe, ponieważ każde ożywione ciało na ziemi posiada organy, odpowiadające rozmaitym działaniom du- szы. Ciała mogą być jedynie organiczne, jeśli same w sobie mają kres i kształt, co powietrzu nie przy- sługuje. Stąd żadna powietrzna substancja nie mo- że być ożywiona, szczególnie gdy nie może zostać odróżniona od otaczającego powietrza, bo sama w sobie pozbawiona jest kresu. Po trzecie, forma nie istnieje ze względu na materię, ale raczej jest odwrotnie, to dusza nie jest zjednoczona z ciałem, ponieważ ciało jest ciałem, a raczej ciało jest zjed- noczone z duszą, ponieważ ciało jest niezbędne dla zwierzęcych działań, mianowicie poznania⁴⁵ zmy- słowego lub innej zmiany. Żaden ruch jakiejkolwiek części powietrza nie jest potrzebny do tworzenia rzeczy, tak jak jest konieczne poruszanie ciał niebie- skich, które utrzymują niektóre ciała przy życiu. Stąd substancja duchowa byłaby zjednoczona z powietrz- nymi ciałami, tylko do poruszenia materii. Dlatego też wyciągamy wniosek, że złączenie ducha z ma- terią w demonie będzie przede wszystkim ze wzgle- du na poznanie zmysłowe, tak jak w naszym przy- padku. Tak samo platonicy utrzymują, że demony są istotami żywymi zdolnymi, mającymi duszę zdol- ną do doznawania i ta zdolność do doznawania na- leży do zmysłowej części duszy⁴⁶. Jednak nie może być poznania zmysłowego bez zmysłu dotyku, który jest podstawą wszystkich zmysłów, dlatego zwie- rzę ginie, gdy jego zmysł dotyku zostaje zniszczony. I ani powietrzna, ani prosta substancja materialna nie może być organem dotyku, jak dowodzi się w księdze *O duszy*⁴⁷. Stąd dochodzimy do wniosku,

⁴⁵ Wszystko, co bytuje samoistnie jako złożone z formy i materii, złożone jest z formy i materii ujednóstkowanej. Intelekt natomiast nie może być złożony z materii i formy jednostkowej. Intelekt abstrahuje z materii jednostkowej formy poznawcze, natomiast aby je poznać, musi być tej materii pozbawiony. Z tego wynika, że substancja poznająca umysłowo nie może być natury cielesnej, zatem demony nie posiadają ciał. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, II, 50, s. 389-390.

⁴⁶ Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII, 16 (PL 41, 241), t. 1, s. 517.

⁴⁷ Zob. Arystoteles, *O duszy*, III, 12 (434a27-29), s. 143.

że żadne powietrzne nie może być ożywione. Dlatego mówimy, że demony nie mają ciał złączonych z nimi z natury.

Ad argumentum.

Odpowiedzi na zarzuty:

- I. Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus Daemonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, id est Platonici, ut patet ex auctoritate eius supra inducta.
- I. Augustyn, w cytowanych teksthach oraz wielu innych miejscach, mówi o ciałach demonów, zgodnie z tym jak widzą to pewni uczeni ludzie, tj. platonicy, co jasno zostało wyrażone wyżej w jego autorytatywnym stwierdzeniu⁴⁸.

2. Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt, sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri, sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiae nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in Daemonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.
2. Doświadczanie, w ścisłym znaczeniu, należy do zmysłów. Mimo że intelekt poznaje obie oddzielone formy, a także ciała, tak jak utrzymują platonicy⁴⁹, to intelekt poznaje te rzeczy w ich ujęciu ogólnym, a nie tak jak istnieją tu i teraz, co właściwe jest ich doświadczeniu. Stosujemy także termin „doświadczenie” względem poznania intelektualnego, tak samo jak stosujemy wiele nazw zmysłów (np. wzrok i słuch) względem takiego poznania⁵⁰. W dalszym ciągu nic nie powstrzymuje nas przed powiedzeniem, że Augustyn umieścił doświadczenie w de-
- monach, o ile przyjął, że mają one ciała i zmysły⁵¹.

3. Ad tertium dicendum, quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae Platonicae, opinatus sit cum eis, Daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in Daemonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivae pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem: quia sic etiam in sanctis Angelis po-
3. Prawdopodobne jest, że Dionizy Areopagita, który był zgodny z wieloma twierdzeniami platoników, zgodził się z nimi, że demony są żywymi istotami, posiadającymi poznanie zmysłowe i pożądanie. Jednak możemy powiedzieć, że przypisuje on gniew i pożądanie demonom w sensie metaforycznym, ze względu na podobieństwo ich działania. Jednak Dionizy Areopagita nie twierdzi, że gniew i pożądanie oznaczają uczucia części zmysłowej duszy, na- leżącej do władzy gniewliwej i pożądliwej, jednak

⁴⁸Znajduje się na początku odpowiedzi.

⁴⁹Twierdzenie przywołane za Arystotelem. Por. *Metafizyka*, I, 6 (987b1–14), s. 37.

⁵⁰Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 6, a. 6, co., t. III, tłum. B. Spieralska, Warszawa–Kęty 2010, s. 481: „Ci zaś, którzy twierdzili, że tylko ciała są substancjami, zblądzili przez to, że nie mogąc intelektem wyjść poza wyobraźnię, która pojmuję tylko ciała, nie byli w stanie dojść do poznania substancji bezcielesnych, które dają się pojąć jedynie intelektem”.

⁵¹Kresem działania jest coś podobnego do przyczyny sprawczej. Poznanie intelektualne jest poznaniem formy. Jeśli zatem substancja poznająca umysłowo złożona jest z materii i formy, to jej poznanie będzie poznaniem nie formy bytu poznawanego, lecz poznaniem bytu złożonego z materii i formy, co jest oczywistym fałszem. Zatem byty poznające umysłowo, czyli demony, nie posiadają materii. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, II, 50, s. 390.

nuntur; ut patet per Augustinum IX *De civitate Dei*, et per Dionysium II cap. *Caelestis Hierarchie*, et simili liter phantasia, quae a visione nomen accepit, ut dictum in libro *De anima*, metaphorice attribuitur Daemonibus, sicut et visus intellectui.

umieszczamy gniew i pożądanie w świętych aniołach w sensie metaforycznym, jak jasno wyraził to Augustyn w dziele *O państwie Bożym*⁵², jak i Dionizy Areopagita w swoim dziele *Hierarchia niebiańska*⁵³. I podobnie jak przypisujemy demonom władzę wyobraźni, która bierze swą nazwę od widzenia, jak mówi się w księdze *O duszy*⁵⁴, tak też przypisujemy widzenie intelektowi.

4. Ad quartum dicendum, quod etsi aer sit nobilior corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis aequalitas.
4. Chociaż powietrze jest lepszą materią niż ziemia, to obie – ziemia i wszystkie pozostałe elementy – są związane w złożoną materię, jako materia tego ostatniego. Tak więc formy złożonej materii są doskonalsze niż formy elementów. Stąd dusza, ponieważ jest najdoskonalszą formą, nie może być tylko formą powietrznej materii⁵⁵. Raczej dusza może być wyłącznie formą złożenia materii, w której ziemia i woda są ilościowo obfitsze, w ten sposób, że mieszanina jest w równowadze.

5. Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, id est spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formae praecedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.
5. Dusza jest powiązana dwojako z ciałem. Dusza jest z jednej strony związana z ciałem jako jego forma, i wtedy duch, który jest powietrznym ciałem, nie oznacza czegoś mieszczącego się pomiędzy duszą i złożeniem materii ziemskiej⁵⁶. Raczej dusza jest bezpośrednio złączona ze złożoną materią jako jej formą. Z drugiej strony dusza jest związana z ożywionym ciałem jako jego poruszyciel. Ciało powietrzne, tj. duch, w tym rozumieniu jest czymś pomiędzy duszą a ciałem ożywionym. Ponieważ stosunek formy jest poprzedzający w stosunku do poruszyciela, to zdolność do życia złożonej ziemskiej substancji jest w konsekwencji wcześniejsza niż ciało powietrzne.

⁵²Zob. Augustyn, *O państwie Bożym*, IX, 5 (PL 41, 261), t. 1, s. 554-555: „A jednak, zgodnie ze zwykłym sposobem ludzkiego wyrażania się, także w stosunku do aniołów używa się wyrazów oznaczających owe namiętności; używa się ze względu na pewne podobieństwo ich uczynków, a nie ze względu na słabość przejawianą w ich skłonnościach”.

⁵³Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, II, 4 (PG 3, 141d), w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dziedzka, Kraków 2005, s. 78.

⁵⁴Zob. Arystoteles, *O duszy*, III, 3 (429a3-4), s. 123.

⁵⁵Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 6, a. 6, co., t. III, s. 487: „Widzimy zaś, że całe ciało ukształtowane z powietrza ma jedną naturę. Stąd, gdyby jakieś substancje duchowe były złączone z jakimiś częściami powietrza, musiałyby również złączyć się z całym powietrzem”.

⁵⁶Por. tamże, ad 8, t. III, s. 497: „Dusza połączona z ciałem ożywia je nie tylko sprawczo, ale również formalnie. Stąd w sensie absolutnym, ożywiać ciało jest czymś mniejszym niż żyć przez sieć. Dusza bowiem może w ten sposób ożywiać ciało, jako mająca niższe istnienie, które w bycie złożonym obojęga może być wspólne dla niej i dla ciała”.

6. Ad sextum dicendum, quod, si supponatur corpora caelestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, maiorem habent similitudinem cum corporibus caelestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellentiae contrariorum

6. Jeśli założymy, że ciała niebieskie są ożywione, tak jak utrzymują niektórzy⁵⁷, to nadal nie jest konieczne twierdzenie, że ciała ożywione są w środkowym poziomie atmosfery. Ciała najniższe, które są mieszaną elementów doprowadzoną do stanu średniego, są bardziej podobne do cał niebieskich z powodu braku sprzeczności, tak jak proste substancje – ogień i woda (mające wiele doskonałości jakości sprzecznych).

7. Ad septimum dicendum, quod possibile est, Damascenus quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet et Angelos et Daemones natura-liter sibi unita habere corpora; ratione quorum, in comparatione ad nos, spiritus dicantur; in comparatione autem ad Deum, corporei. Potest tamen dic, quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli et Daemones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

7. Jan Damaszewski mógł podać za Orygenesem w odniesieniu do tego, że wierzył, iż zarówno anioły, jak i demony posiadają ciała z nimi zjednoczone z natury, przez co nazywamy je duchami w porównaniu do nas, ale materialnymi w porównaniu z Bogiem. Jednak możemy powiedzieć, że Jan Damaszewski i Grzegorz pojmowali materialność jako złożoność, dlatego ich słowa nie znaczą nic innego jak to, że anioły i demony są proste w porównaniu z nami, ale złożone w porównaniu z Bogiem.

8. Ad octavum dicendum, quod definitio illa datur secundum positiones Platonikorum.

8. Zacytowana definicja demonów jest prezentacją opinii platoników.

9. Ad nonum dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem: sicut doctis hominibus visum est.

9. Augustyn także odnosi się w cytowanym tekście do platoników. Stąd mówi w tym samym miejscu: „tak jak się wydaje ludziom uczonym”.

10. Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum aeternitatem: contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

10. Augustyn w cytowanym tekście sprzeciwia się platonikom, którzy utrzymywali, że boska cześć powinna być oddawana demonom, ze względu na ich cielesną wieczność⁵⁸. Augustyn także posługuje się ich stanowiskiem, pokazując, że demony są nędzniejsze, jeśli mają niezniszczalne ciała, ponieważ są wtedy zdolne do doświadczania bólu duchowego.

11. Ad undecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobilia, vel minus nobilia corpora acceperunt. Et secundum hoc oporteret quod Daemones, quorum malitia est maior, haberent grossiora corpora quam homines.

11. Augustyn w zacytowanym fragmencie wypowiada się przeciwko Orygenesowi, który utrzymywał, że różne duchy otrzymują bardziej lub mniej doskonałe ciała zgodnie z ich zasługami. I demony, których niegodzliwość jest ogromna, stosownie do tego miałyby cięższe ciała niż ludzie.

⁵⁷Odrodzenie to dotyczy platoników i jest przywołane za św. Augustynem. Zob. *O państwie Bożym*, XIII, 16 (PL 41, 388), t. 2, s. 146-147.

⁵⁸Zob. Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII, 16 (PL 41, 244), t. 1, s. 517-518.

12. Ad duodecimum dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quae exiguntur ad naturales eius operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio Daemonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.
12. Dusza posiada organy cielesne, niezbędne do ich naturalnych aktywności, związane z nimi z natury. Jednak to, co służy ludziom, nie jest naturalną aktywnością demonów, także nie ma innych naturalnych działań dla demonów, w związku z którymi potrzebowałyby organów cielesnych. Dlatego też nie ma potrzeby, by demony posiadały ciała związane z nimi z natury.
13. Ad decimumtertium dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suae bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem disparitatem secundum diversas partes. Et secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.
13. Posiadanie wielu dóbr jest czymś lepszym niż po- siadanie kilku, pod warunkiem, że każde z nich należy do tego samego porządku. Jednak to, co zawiera w sobie doskonałość w swojej dobroci w jednym porządku, mianowicie, tak jak posiada Bóg, jest czymś o wiele lepszym niż doskonałość rozproszona w odmiennych porządkach. I anioły, które są czystymi duchami z natury, są lepsze w porównaniu do ludzi złożonych z ciała i ducha⁵⁹.
14. Ad decimumquartum dicendum, quod in Angelo aut Daemonie, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit IV cap. *De divinis nominibus*, quod intellectuales sunt omnes eorum substantiae, virtutes et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est. Unde nulla virtus seu potentia in Angelo potest esse nisi pertinet ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior,
14. Anioły i demony, jeśli utrzymujemy, że są niemoające aut Daemonie, si incorporei ponantur, nie mają władzy innej niż intelekt i wola. Stąd Dionizy Areopagita w dziele *O imionach Bożych* mówi, że „wszystkie ich substancje, władze i działania są intelektualne”⁶⁰. Jakiekolwiek władze i działania wynikają z ich natury. Lecz anioły są intelektkiem według całej swojej natury, a nie jako część ich samych, tak jak dusza ludzka. Stąd anioły nie mogą posiadać władz i możliwości poza tymi, które należą do poznania intelektualnego czy pożądania. I nie jest to nieodpowiednie, żeby anioły poruszaly – przynajmniej lokalnie – pewne materialne substancje za pomocą woli, ponieważ postrzegamy, że ludzkie dusze poruszają ciało związane z nimi za pomocą intelektu lub woli. Im wyższa substancja intelektualna, tym bardziej uniwersalne władze ma do poruszania. I stąd intelektualne substancje, oddzielone od ciała, mogą nakazywać swojej woli poruszanie materialnych substancji nie przyłączonych do substancji intelektualnej. Im wyższa intelektualnie substancja, tym więcej może zrobić, do tego stopnia, że ludzie mówią, że stan duchowy niektórych

⁵⁹Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 6, a. 6, ad 13, t. III, s. 499: „Ciało ludzkie co do materii jest pośledniejsze od ciała niebieskiego, ale formę ma szlachetniejszą skoro ciała niebieskie są nieożywione. Mówiąc «szlachetniejszą» mam na myśli to, że ta forma jest szlachetniejsza sama z siebie, a nie ze względu na to, jakie ciało kształtuje”.

⁶⁰Tłumaczenie własne. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 1 (PG 3, 693b), w: dz. cyt., s. 244.

in tantum quod ministerio quorumdam Angelorum aniołów porusza nawet ciała niebieskie⁶¹. Jednak natetiam corpora caelestia dicuntur moveri. Est autem leży to tylko do Boga, że substancia materialna słusolius Dei proprium quod materia corporalis obecha jego rozkazu, jeśli chodzi o przyjmowanie form.diat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptio-nem.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus 15. Anioł nie oddziałuje bezpośrednio na substanciam agit immediate in aliquod corpus a se distans, cje materialne oddalone od siebie, ponieważ aniołquia, ut Damascenus dicit, Angelus ubi est, ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus, qu-jest aktywny tam, gdzie się znajduje, jak mówi Janae solo imperio voluntatis localiter movet, quorum Damasceński⁶². Jednak pomimo to działają na odvirtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua-dalone substancje materialne, używając innych ma-distantia, sicut ex virtute corporalium rerum utituraterialnych substancji, których siła jest rozszerzonaad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus di-pomiędzy anioły i oddalone substancje. Poruszają-cit in III *De Trinitate*.

Anioł nie oddziałuje bezpośrednio na substancje materialne oddalone od siebie, ponieważ anioł jest aktywny tam, gdzie się znajduje, jak mówi Jan Damasceński⁶². Jednak pomimo to działają na oddalone substancje materialne, używając innych materialnych substancji, których siła jest rozszerzona pomiędzy anioły i oddalone substancje. Poruszają lokalnie pozostałe substancje po prostu rozkazem swojej woli. Używają mocy rzeczy materialnych, aby wytworzyć materialne efekty, tak jak mówi Augustyn w swoim dziele *O Trójcy Świętej*⁶³.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando: quod patet ex ipso modo loquendi. Dicit enim XII *Super Genesim ad litteram*: quonam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informen-tur, an formata ingerantur, et in quadam coniunc-tione cernantur, ut hominibus Angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter simili-tudines, quando in suo spiritu cognitionem futu-rorum praeformant; et scire difficillimum est, etsi iam sciamus, disserere atque explicare operosissi-mum. Est autem prima pars verior, scilicet quod An-geli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur ra-tionabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et for-matas in eis spiritus hominis videat.

16. Augustyn stwierdził to na sposób powątpiewa-nia, nie kategorycznie, i to jest jasne, biorąc pod uwagę jego sposób mówienia. Jak mówi w Komen-tarzu słownym do Księgi Rodzaju: „nie możemy wie-dzieć, w jaki sposób takie widzenia docierają do du-chu człowieka, czy najpierw tam się formują, czy też przenikają już gotowe i dostrzega się je na sku-tek zetknięcia; i w ten sposób aniołowie ludziom objawiają swoje myśla oraz wyobrażenia rzeczy cie-lesnych, jakie wytwarzają we własnym duchu dro-gą poznania przeszłości, tak jak i nasze myśla oczy-wiące nie oczami, ponieważ nie ciałem, ale duchem widzą”⁶⁴. Pierwsza możliwość jest bardziej prawdo-podobna, mianowicie anioły tworzą w ludzkiej wy-obraźni obrazy rzeczy, które są przez nie przedsta-wiane. I to nie wydaje się prawdopodobne, że anioły kształtują obrazy w swoim duchu, ani to, że dusze ludzkie postrzegają takie obrazy ukształ-to-wane przez anioły.

17. Unde etiam patet responsio ad decimumsepti-mum.

17. Stąd poprzednie wyjaśnienie sprawia, że oczy-wista staje się odpowiedź na zarzut siedemnasty.

⁶¹ Por. *S.tb*, I, q. 110, a. 1; q. 57, a. 2.

⁶² Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, II, 3 (PG 94, 869b), s. 66.

⁶³ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, III, 8, 13 (PL 42, 876), s. 160.

⁶⁴ Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XII, 22 (PL 34, 473), w: tenże, dz. cyt., s. 369.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod materia dimensionibus subiecta, est principium distinctio- nis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in Angelis simul est distinctio specierum et individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostenditum est.

18. Materia podlegająca rozmiarom jest zasadą rozróżnienia numerycznego, które sprawia wiele różnych indywidualnych tego samego gatunku, które nie różnią się formą. Jednak anioły różnią się zarówno gatunkowo, jak i indywidualnie, ponieważ każdy anioł należy do innego gatunku, tak jak zostało to wykazane gdzie indziej⁶⁵.

19. Ad decimunonum dicendum quod Angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quae ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de Angelis et de corporibus.

19. Anioły nie są materialnie w danym miejscu, stąd nie orzekamy jednoznacznie o rzeczach, odnosząc się do poruszania się aniołów i substancji materialnych⁶⁶.

Ad sed contra.

Odpowiedzi na argumenty przeciwne:

I. Ad primum ergo eorum quae in contrarium obiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod Daemones habent corpora aerea, quod Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit *Super Genesim ad litteram*. Unde magis possunt Daemones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

I. Jeśli ktoś utrzymuje, że demony posiadają ciała powietrzne, to można odpowiedzieć, że demony nie są podmiotem swojego ciała, tak jak my jesteśmy, ale raczej posiadają ciała złączone z nimi, jak mówi Augustyn w Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju⁶⁷. Tak więc możemy nazwać demony duchami bardziej niż możemy nazwać nimi siebie, jednakże demony posiadają ciała złączone z nimi z naturą, zwłaszcza że nawet ciało powietrzne nazywamy duchem.

2. Ad secundum potest dici, quod Dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit Daemones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit in III *Super Genesim ad litteram*, quod nonnulli nostrum caelestes eos putant, vel supercaelestes An-

2. Możemy powiedzieć, że Dionizy Areopagita bez wątpienia uważał, że wyższe anioły są niematerialne, tak jak utrzymują platonicy. Jednak mógł być zdania, że demony są wśród niższych aniołów, które mają ciała złączone z nimi z naturą, a nie wśród wyższych aniołów. Tak więc Augustyn w Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju mówi, że „niektórzy nasi nie uważają ich (demonów) za aniołów niebieskich

⁶⁵Zob. *S.th.*, I, q. 50, a. 4.

⁶⁶Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 6, a. 6, ad 6, t. III, s. 495: „Moc anioła, według porządku natury, jest wyższa i skutkiem tego powszechniejsza niż moc duszy ludzkiej. Dlatego nie mogą mieć cielesnego narządu wystarczającego do działań, które sprawia w innych ciałach”.

⁶⁷Zob. (właściwie) Augustyn, *O Trójcy*, III, 1, 4 (PL 42, 870), s. 152-153: „Czy było specjalnie kształcone nowe stworzenie, przez które Bóg ukazywał się oczom ludzi w sposób, jaki uznał za stosowny w danych okolicznościach? Czy raczej istniejący już przedtem aniołowie, posypani by mówić w imieniu Boga, przyjmowali od stworzeń cielesną postać dla spełnienia swego zadania? A może swobodnie przeobrażali swoje pozorne ciało, nadając mu postać dostosowaną do działania, gdyż – dzięki udzielonej sobie przez Stwórcę mocy – nie są takiemu ciału podporządkowani, ale rządzą nim, jak podobną sobie rzeczą”.

gelos fuisse, ut Damascenus dicit, quod princeps eorum praerat terrestri ordini. czy też nadniebrych"⁶⁸ i jak mówi Jan Damasceński, że ich przywódca „góruje na czele ziemskiego porządku"⁶⁹.

3. Ad tertium dicendum, quod sicut aer, cum sit corporis, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco; nec tamen continetur claustris, aut ianuis, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus Daemonum dici potest, praesertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.
3. Tak jak powietrze, od kiedy jest materialną substancją, nie może znajdować się w tym samym miejscu z innymi materialnymi substancjami, nie może też być ograniczone zamkami czy drzwiami, ponieważ może uciec przez najcieńsze pęknięcia. Tak samo możemy mówić o ciałach demonów. Możemy tak mówić, szczególnie że nie musimy zakładać, że demony posiadają wielkie ciała złączone z nimi z natury.

4. Unde etiam patet responsio ad quartum.
4. Stąd również odpowiedź na czwarty zarzut jest jasna⁷⁰.

⁶⁸Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, III, 10 (PL 34, 285), w: tenże, dz. cyt., s. 155.

⁶⁹Tłumaczenie własne. Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, II, 4 (PG 94, 873c), s. 68-69.

⁷⁰Edycja Leonińska zamienia kolejność 3 i 4 sed contra, zaś w odpowiedziach „Leonina” podaje brak odpowiedzi na punkt 3 (*deest*).

Czym jest tomizm?

Każdy, kto w swoim myśleniu odwołuje się w jakiś sposób do myśli Tomasza z Akwinu lub jego kontynuatorów, wcześniej czy później powinien zadać sobie pytania: czy jest tomistą i czym jest tomizm, który uprawia? Odpowiedź tylko pozornie wydaje się prosta, bo to pytanie implikuje cały szereg kwestii pochodnych, dotyczących tekstów samego Tomasza, jego znaczenia, sposobów kontynuacji jego myśli, a przede wszystkim tego, co w tej myśli warterę jest kontynuowania.

Nasza odpowiedź na pierwsze pytanie jest następująca: tomizmem jest filozofia realnego bytu jednostkowego, ujętego jako istnienie i istota, gdzie akt istnienia stanowi o tym, że ten byt jest, a istota stanowi o tym, czym jest. Ta odpowiedź od razu powoduje eliminację wielu innych koncepcji tomizmu.

Np. to, że jest on wyłącznie interpretacją tekstów Tomasza z Akwinu, że stanowi syntezę patrystyki i filozofii greckiej, że jest zareagowaniem na nowinki filozoficzne swoich czasów, że jest tym systemem myślowym, który zaleca Kościół katolicki, że jest ideologią np. feudalizmu.

I. Kim był Tomasz z Akwinu?

Oczywiście, tak postawiona kwestia tomizmu musi sprowokować pytanie o samego św. Tomasza: kim był jako myśliciel, jakie jest jego główne osiągnięcie i jak należy korzystać z jego tekstów? Pierwsza kontrowersja dotyczy swoistej „profesji” Akwinaty: był filozofem czy teologiem? W wielu publikacjach podkreśla się, że był przede wszystkim teologiem i sugeruje, że to właśnie nie tylko „zapotrzebowania” teologii, lecz wprost poszczególne tezy teologiczne wpłynęły na kształt jego myśli filozoficznej. Sam Tomasz bez wątpienia czuł się teologiem – *catholicae veritatis doctor* – jak sam siebie określił w Prologu *Summae theologiae*. Jednak pamiętać trzeba, że

Tomasz nie uprawiał współczesnej teologii pozytywnej, pracującej metodami prawniczymi (w wersji instytucjonalno-kościelnej) lub filologiczno-hermeneutycznymi (w wersji biblijno-historycznej), lecz scholastyczną teologię spekulatywną, której fundamentem, metodologią i kryteriologią była filozofia. Każdy teolog więc musiał być filozofem; co więcej: od przyjmowanej filozofii zależał kształt nauczanej teologii. W przypadku Tomasza ten komponent filozoficzny był jeszcze wydatniejszy z dwóch powodów. Po pierwsze, Akwinata skupił się właśnie na formułowaniu filozoficznych podstaw teologii. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że mniej więcej połowę

wymienionego fundamentalnego dzieła teologicznego stanowi antropologia filozoficzna. Po drugie, uważały, że prawidłowa filozofia jest *conditio sine qua non* uprawiania teologii i dla tego, będąc już mistrzem teologii, podczas swej drugiej regensury paryskiej zajął się wy-

kładaniem pism Arystotelesa – i to w formie *expositio ad litteram*, czyli pozostawianej zwyczaj dla początkujących wykładowców. Mówienie więc, że Tomasz nie był filozofem, bo był teologiem, jest jak powiedzenie, że ktoś nie jest kierowcą, bo jest traktorzystą.

2. Na czym polega dzieło Tomasza?

Do czasu odkrycia w teksthach Akwinyty przez Maritaina i Gilsona problematyki *esse* jako aktu bytu różni myśliciele katoliccy, posłuższni tradycji swoich zakonów lub wezwaniom papieży, wkładali dużo wysiłku w wykazywanie, na czym polega wyjątkowość Tomasza i dlaczego należy studiować właśnie jego, odkładając na bok licznych innych mistrzów średniowiecza. Zazwyczaj mówiono, że dokonał on wyjątkowo spójnej, trafnej i zrównoważonej syntezy patrystyki greckiej i łacińskiej z filozofią grecką. Tomasz jawił się tu jako wyjątkowo sprawny komplilator. Jak gdyby zapominano, że teksty innych mistrzów średniowiecza opierają się na jeszcze bogatszej liście lektur i stanowią jeszcze obszerniejszą spuściznę niż nagle przerwane pisarstwo Tomasza. Można tu wymienić chociażby Tomaszowego nauczyciela Alberta Wielkiego, ale znalazły się na pewno jeszcze z pół tuzina innych uczonych. Teka o wielkiej syntezie tomistycznej, głoszona przez cały XX wiek przez prominentnych dominikanów – Garrigou-Lagrange'a, Chenu, Weisheipla, Torrella – pokutuje do teraz w licznych rozprawach i opracowaniach. Może nawet dziś, w epoce mody na naukowy sceptycyzm i tzw. badania metaprzedmiotowe takie sklasyfikowanie Tomasza umieszczonego na trwałe w szacownym i pokrytym grubą warstwą kurzu muzeum myśli średniowiecznej.

Tymczasem Tomasz niepokoi i dziś żywe intelekty, wywołuje hałaśliwe sprzeciw, jest uwielbiany lub negowany jak żaden inny myśliciel średniowieczny (trudno sobie wyobrazić atak na chrześcijaństwo anzelmiańskie, bonawenturiańskie lub szkotystyczne w jakimś popularnym tygodniku katolickim).

Przyczyną tego stanu rzeczy (może nie jedyną, ale na pewno główną) jest nowatorska filozofia bytu, którą głosił Tomasz z Akwinu. Jako pierwszy w dziejach filozofii zaproponował, aby istnienie bytu, z którym już od Arystotelesa filozofowie mieli kłopot (bo nie jest prawdą, że Tomasz w ogóle „wymyślił” istnienie), ująć jako akt bytu. Ta teza przebudowuje radykalnie metafizykę Arystotelesa, w ramach której – należy to zawsze uczciwie podkreślać – jest formułowana. Filozofia Tomasza więc nie jest arystotelizmem – jest nową metafizyką bytu, jest więc tomizmem.

Tak sformułowane postrzeganie tomizmu różni się także od modnych dziś interpretacji tomizmu jako zreformowanego neoplatonizmu lub jako chrysztianizacji arystotelizmu. Tomasz bowiem nie był neoplatonikiem. Krytycznie odnosił się do ujęć św. Augustyna, który „będąc przesiąkniętym naukami platoników, przyjmował z ich słów to wszystko, co uważały za zgodne z wiarą; co zaś uznał za przeciwne naszej wierze, to zmieniał i ulepszał”¹. W tej sprawie zresztą warto zaufać autorom potępień z 1277 roku, którzy

¹ *Summa theologie*, I, 84, 5, co.: „Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit”.

dołączyli poglądy Tomasza do puli tez potępionych właśnie za niezgodność z Augustynem i Anzelmem. Sprawa z arystotelizmem Tomasza jest bardziej skomplikowana. Tomasz jest perypatetykiem: korzysta nie tylko z terminologii Stagiryty oraz jego logiki i metodologii, ale także pracuje w ramach sformułowanych przez niego punktów wyjścia refleksji filozoficznej: realizmu i pluralizmu. Jednak metafizyka Tomasza nie jest metafizyką arystotelesowską, w której osta-

tecznym horyzontem refleksji była istota bytu, lecz tworzy nową metafizykę, w której zapoczątkowującym byt pryncipium jest akt istnienia. Tomizm nie jest więc – powtórzmy – arystotelizmem i nie ma wobec tego czegoś takiego też jak filozofia arystotelesowsko-to-mistyczna, co przez lata głoszono, nie dostrzegając różnic pomiędzy esencjalizmem arystotelesowskim i egzystencjalną metafizyką Tomasza. Musimy chwilę zatrzymać się przy tym najważniejszym dokonaniem Akwinaty.

3. Czym jest akt istnienia?

Jak już wspomniano, problematyka istnienia przed Tomaszem miała długą historię. Już Arystoteles zauważał w *Analitykach wtórych*², że czym innym jest być czymś, a czym innym być w ogóle. Sam Tomasz powołuje się ponadto na Boecjusza, który odróżniał *entia quo* od *entia quod*, dla którego te pierwsze oznaczały właśnie to, co powoduje realność jakieś struktury bytowej, natomiast drugie – to, co powoduje tożsamość tej struktury. Akwinata wymienia też niekiedy *Księge o przyczynach*, jako źródło swojej koncepcji *esse*, co dało niektórym uczonym argument potwierdzający, że tomizm jest zreinterpretowanym neoplatonizmem. Pierwszy tekst, w którym Tomasz formułuje swoją nową metafizykę, *De ente et essentia*, stanowi dyskusję głównie z poglądami Awicenny, dlatego też Gilson (a za nim wielu innych) uznał, że drogą do sformułowania metafizyki bytu jako istniejącego jest filozofia Awicenny.

Można zaryzykować twierdzenie, pozostając w zgodzie z tekstem zarówno Arystotelesa, jak i Boecjusza, Awicenny oraz Pseudo-Dionizego, że problematyka *esse* stanowiła temat filozoficzny o wiele wcześniej

i w znacznie większej ilości nurtów filozoficznych, niż się to wielu badaczom dziejów metafizyki (łącznie z Gilsonem) wydaje. Wskazuje to ponadto, iż Tomasz był także świetnym historykiem filozofii i uchyla zarzut, że traktował cudze poglądy tylko instrumentalnie, tzn. dla wzmacnienia własnego stanowiska³.

Arystoteles, formułując swą metafizykę substancji, stwierdził, że każdy byt zbudowany jest z dwu elementów: kształtanego i kształtującego. Tym kształtanym tworzymy bytu była dla niego materia, stanowiąca w bycie możliwość, czyli właśnie „sférę” podlegającą kształtowaniu i zmianom. Elementem kształtującym byt jest forma, jako zasada tożsamości bytu (czyli tego, czym on jest). Forma stanowi w bycie akt, czyli taką jego „część”, która jest określona, dokonana, stała. Każdy byt jest zbudowany z materii i formy, jako aktu i możliwości, gdyż związek aktu i możliwości jest stałym: nie ma materii bez formy. Tzw. materia pierwsza, rozumiana jako czysta możliwość bez jakiegokolwiek formy, jest tylko pojęciem (jak np. ciało doskonale czarne i temu podobne). Pogląd ten w historii filozofii nazywano hylemorfizmem (od gr. ύλη – materia,

² *Anal. post.*, II, 7, 92 b.

³ Stanowisko takie, upowszechnione przez Gilsona, jest powszechnie wśród filozofów i historyków filozofii, czego wyrazem mogą być np. słowa M. A. Krapca, że Tomasz „miał powody, by w swej nowej koncepcji bytu zasłaniać się autorytetami”. M. A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995², s. 330, przyp. 3.

μορφή – kształt, forma). Arystoteles nie głosił jednak tzw. hylemorfizmu powszechnego, gdyż uważały, że jeden byt – Pierwszy nieruchomy poruszyciel – jest wyłącznie formą-aktem.

Arystoteles zdawał sobie sprawę, że jest jeszcze problem istnienia tej struktury. Wskazuje na to cytowane już zdanie z jego *Analityk wtórych*. Interpretatorzy jednak uważają, że był to dla niego problem logiczny, a nie metafizyczny i dlatego nim się głębiej nie zajmował. W ujęciu Stagiryty to materia, będącą wieczną, uformowana zapewniała realność struktur bytowych, w skład których wchodziła.

Problem istnienia niepokoił jednak myślicieli. Boecjusz zwracał uwagę, że inne są powody tego, że byt jest (*entia quo*), a inne tego, czym jest (*entia quod*).

W obcym Arystotelesowi neoplatonizmie z *esse* uczyniono jedną z ważniejszych hipotez wyłaniających się z Jedni – źródła całej rzeczywistości. Egzystencjalne wątki neoplatonizmu można dostrzec w różnych jego odmianach i postaciach, np. w *Corpus dionisiacum*, u Mariusza Wiktoryna⁴ i innych. Najbardziej znana na Zachodzie jest wersja neoplatonizmu z *Księgi o przyczynach*, gdzie *esse* jest – przypomnijmy – *prima rerum creatarum* (IV, 37), a zarazem *strumentum* (33) następujących po nim form bytowych.

Filozofowie arabscy: Alfarabi (870-950), a przede wszystkim Awienna (980-1037) uznali, że istota bytu, brana sama w sobie, jest wyłącznie możliwa. W sferę realności przenosi się tę istotę byt Pierwszy, nadając jej istnienie. Pytanie, jakie się od razu nasuwa, dotyczy miejsca tego istnienia w strukturze bytu. Awienna uznał, że istnienie to przypada istocie jako coś na kształt przypadłości, tak jak przypadłości niezbywalne (np. płeć).

Właśnie w tym punkcie zakwestionował te poglądy Tomasz z Akwinu. Przypadłość bowiem – ze swojej natury – jest czymś, co przypada istocie, nie zmieniając jej. Przypadłości bowiem – mówiąc językiem Awiennego – nie są konieczne. A więc istnienie, które stanowi o realności istoty, nie może być niekonieczną przypadłością, gdyż wtedy mogłoby być lub nie być, a i tak istota byłaby tą samą istotą, co jest absurdalne: gdy nie ma istnienia – nie ma też istoty; jest co najwyżej bytem możliwym, jak chce Awienna. Dla Tomasza jednak to, co możliwe nie jest w żaden sposób realne.

Tomasz z Akwinu stwierdził, że istnienie, skoro jest racją realności bytu, jego „być albo nie być”, to nie może być ani przypadłością, bo ta jest czymś niekoniecznym, ani możliwością, bo ta jest nieokreślona, lecz musi być aktem, i to aktem całego bytu. Takie postawienie sprawy w sposób oczywisty narusza arystotelesowską strukturę bytu. Oto bowiem bytem nie jest forma i materia, lecz istnienie i istota. Właśnie istnienie Tomasz uznał za akt bytu, czyli to, co powoduje, że byt jest. Istota natomiast to dla niego ten zespół treści, który określa, czym byt jest. Ta istota jest – jak chciał Arystoteles – wewnętrznie skomponowana z formy i materii. Forma i materia jawią się tu jako akt i możliwość w obrębie istoty bytu. Sama istota jest bytową możliwością, wobec *esse*, które stanowi akt bytu. Ta nowa metafizyka czyni więc istnienie pierwszym elementem bytu i pierwszym przedmiotem zainteresowań filozoficznych. Można powiedzieć, że źródłem Tomaszowej koncepcji bytu jest jego odwaga naruszenia schematu metafizycznego Arystotelesa, na co nie pozwolił sobie np. Awienna. W każdym razie to Tomasz sformułował nową, egzystencjalną koncepcję bytu.

Ta nowa metafizyka niosła za sobą doniosłe konsekwencje w filozofii – a przede wszyst-

⁴ Zob. T. Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998. Warto też zapoznać się z ciekawym ujęciem istnienia w pismach Pseudo-Dionizego, które T. Stępień przedstawił na posiedzeniu naukowym Katedr historii filozofii UKSW: I. Andrzejuk, E. Łażewski, N. Zhmura, *Sprawozdania z posiedzeń Katedr historii filozofii (3)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 41 (2005) nr 1, s. 240-244, dostępne także na: <http://www.katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos7.htm>.

kim w filozofii Boga i w filozofii człowieka. Średniowieczni augustynicy zdecydowali się więc – już po śmierci Tomasza – na jej kościołne potępienia.

Po śmierci Tomasza jego koncepcję *esse* dość mocno zniekształcono w ramach toczonej pod koniec XIII wieku dyskusji, zainicjowanej przez późnego ucznia Akwinaty, Idziego Rzymianina, na temat „realnej różnicy” pomiędzy istotą i istnieniem. Ujęcia Idziego, który stwierdził, że istnienie i istota to *duae res* (dwa byty), tak daleko odbiegały od poglądów jego mistrza, że zareagował na nie inny

uczeń Akwinaty, Tomasz Sutton. Sutton – z kolei – był tak wierny swemu mistrzowi, że jego teksty włączono do korpusu pism Tomaszowych, a Idziego uznano za najwybitniejszego i najwierniejszego ucznia Tomasza.

Problematykę *esse* jako aktu bytu w piśmie Tomaszego z Akwinu odkryli ponownie historycy filozofii w XX wieku: J. Maritain i É. Gilson. Duże zasługi w „odkrywaniu” Tomasza mają też polscy historycy filozofii i filozofowie: S. Świeżawski, M. A. Krapiec, M. Gogacz.

4. Tomizm dzisiaj?

Swego czasu ktoś wymyślił kuszącą (żeby nie powiedzieć: szatańską) propozycję, aby za tomizm uznać taką oto postawę Tomasza z Akwinu: postanowił on mianowicie zmierzyć się intelektualnie z podejrzaną z chrześcijańskiego punktu widzenia nowością, która pojawiła się na rynku idei XIII wieku, czyli filozofią Arystotelesa, i uczynić ją możliwą do zaakceptowania dla chrześcijan. Dziś tomistą jest więc nie ten, kto szuka inspiracji w scholastycznych teksthach średniowiecznych, lecz ten kto bierze na warsztat najbardziej niepokojące współczesne idee i czyni je „strawalnymi” dla chrześcijaństwa. W ten sposób wzorem dwudziestowiecznego tomisty nie będzie zaczytany w *Sumie teologii* Gilson czy Maritain, lecz niemiecki teolog Karl Rahner, który myśl Heideggera uczynił sposobem wykładu chrześcijaństwa. W ten sposób można uprawiać nie tylko tomizm bez Tomasza, ale nawet tomizm wbrew Tomaszowi, „dostosowując” nawet bardzo odległe od jego filozofii myślenie do wymogów chrześcijańskiej ortodoksyjnej. Nietrudno zauważyć, że ten pomysł koresponduje z ujęciem dzieła Tomasza jako syntezы filozofii Arystotelesa i ortodoksyjnej patrystyki.

Jeśli jednak głównego dokonania Tomasza upatruje się w jego nowatorskiej filozofii bytu jako istniejącego, to tomizm musi polegać na czymś innym niż opisana wyżej (wyimaginowana zresztą) postawa Akwinaty. Tomizmem dziś jest zatem myślenie metafizyka bytu istniejącego i – zgodnie z naturą metafizyki – sytuowanie jej u podstaw wszelkich pochodnych ujęć i koncepcji. Nie ma więc tomizmu bez Tomasza, on jest bowiem autorem tezy o istnieniu jako akcie bytu i tego autorstwa nikt nie może go pozbawić.

Jednak – co trzeba mocno podkreślić – uprawianie tomizmu nie ma w sobie nic z pośawy wyznawcy. Tomista nie tylko nie musi, ale i nie może, przyjmować wypowiedzi Tomasza jako ostatecznego argumentu w sprawie. Można powiedzieć krótko: tomista jest naukowcem a nie ideologiem i tak rozumiany tomizm nie ma w sobie nic np. z marksizmu, dla którego teksty klasyków rozstrzygały każde zagadnienie, a wszelkie „odchylenia” były piętnowane przez odpowiednie organy; tak funkcjonujący marksizm nie był wszak filozofią, lecz ideologią. Owszem, w historii zdarzały się próby ideologizacji tomizmu, poprzez odgórne „nakazywanie” go. Zawsze bowiem,

gdy administracyjnie usiłuje się narzucić komuś jakiś system myślenia (który z natury jest dziedziną intelektu, a nie woli, i wobec tego rządzi się innymi prawidłami), niemal automatycznie ten system myślenia staje się ideologią, bez względu na to czym był przedtem: filozofią, teologią czy ekoniemią. Trzeba jednak uczciwie zauważyc, że dziś, na początku XXI wieku, ideologizacja tomizmu nam nie grozi; wręcz przeciwnie: do niedawna wyraźnie mieliśmy do czynienia ze sprzeciwem wobec tomizmu, który przybrał charakter ideologii i był tak opiniotwórczy, że jeden z filarów tomizmu w Polsce pod koniec życia radykalnie odróżniał tomizm od myśli św. Tomasza i podkreślał, że z tym pierwszym nie chce mieć nic wspólnego. To tak jakby mógł istnieć tomizm bez Tomasza, kartezjanizm bez Kartezjusza, kantyzm bez Kanta itd.

Uprawianie tomizmu dzisiaj musi więc sytuować się na terenie wyznaczonym przez dwie granice. Po pierwsze, nie jest ono bezrefleksyjnym wyznawaniem poglądów Tomasza. Po drugie jednak – powtórzmy to i podkreślimy – nie ma tomizmu bez Tomasza. Na tak określonym terenie mieszkają się zarówno prace historyczne, stanowiące analizę problematyki zawartej w tekstach Akwinaty, jak i ujęcia systematyczne, rozwijające poglądy Tomasza lub interpretujące współczesne tematy filozoficzne i teologiczne *ad mentem fratris Thomam*, co dziś znaczy: w ramach Tomaszowej metafizyki *esse* rozumianego jako akt bytu.

Z tego wynika określenie stosunku do tekstów Akwinaty i stosunek do dorobku tzw. szkoły tomistycznej. Jeśli chodzi o teksty Tomasza, to przy sformułowanym wyżej zastrzeżeniu, że jego opinie nie są traktowane jako bezdiskusyjnie rozstrzygające, trzeba z całą mocą podkreślić, że recepcja jego myśli, dostępnej w teksthach, nie została zakończona. Pomimo rozwoju badań nad spuścizną Tomasza bardzo wiele zostało jeszcze do zro-

bienia. Jeśli chodzi o polskie badania nad dziełami Akwinaty, to dopiero w naszych czasach przedmiotem tych badań stały się jego *opuscula*, później komentarze filozoficzne do Arystotelesa, Boecjusza, Pseudo-Dionizego czy *Sentencji* Piotra Lombarda i *Księgi o przyczynach*. Komentarze biblijne i w ogóle teologia Akwinaty nie były dotąd w Polsce przedmiotem pogłębionych studiów. Nawet *Summa theologiae* – najbardziej znane i najczęściej czytane dzieło Tomasza – ciągle „odkrywa” przed badaczami różne nie zauważone wcześniej tematy i zagadnienia. Te badania więc trzeba ciągle prowadzić metodami właściwymi dla historii filozofii, z całym właściwym jej krytyczyzmem i skrupulatnością. Znane nam wyniki tych badań są filozoficznie fascynujące, potwierdzają potrzebę dalszego wysiłku – i to mimo że pokazują też gorsze strony ujęć Akwinaty, jego niekonsekwencje, niekompetencje, pomyłki. Jak przytomnie zauważył Gilson: „nie może paść ofiarą własnego geniuszu ten, kto go nie posiada, ci jednak, którzy nie są obdarzeni geniuszem, mają całkowitą słuszność w tym, że nie chcą się stać ofiarami geniuszu innych”⁵. W pełni więc uzasadnione jest pragnienie tomisty, aby nie stać się ofiarą geniusu św. Tomasza.

Z dorobkiem „szkoły tomistycznej” jest większy kłopot: wiele pokoleń tomistów pracowało, opierając się na pewnej zastanej tradycji tomistycznej bez odwoływania się do autentycznej myśli Tomasza. Dość przypomnieć, że wzmożone zainteresowanie tomizmem datuje się od wydania przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* w 1879 roku, a dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku Gilson i Maritain zaczęli publikować analizy tekstów Akwinaty, z których niezbicie wynikało, że najważniejszym jego filozoficznym osiągnięciem jest „odkrycie” aktu istnienia bytu. Historia filozofii rejestruje szereg odmian tomizmu po 1879 roku: tomizm tradycyjny, nazywany też tomizmem podręczni-

⁵Jedność doświadczenia filozoficznego, tłum. Zofia Wrzeszcz, Warszawa 1968, s.7-8.

kowym, zachowawczym, paleotomizmem lub neopaleotomizmem; tomizm lowański, określany też jako neotomizm lowański, tomizm asymilujący lub tomizm otwarty; tomizm transcendentalny; tomizm analityczny; tomizm egzystencjalny, czyli precyzujący oraz tomizm konsekwentny. Tylko dwie ostatnie wymienione odmiany operują w horyzoncie Tomaszowej metafizyki bytu istniejącego. W tej sytuacji powstaje uzasadnione pytanie o wartość ogromnej przecież literatury tomistycznej powstałej w XIX i XX wieku. Odpowiedź wydaje się być banalna: wartość ta jest różna. Wynika z niej jednak wyraźne ostrze-

żenie przed lekceważeniem tomistów, którzy przed nami badali teksty Tomasza lub usiłowi w duchu tomistycznym odpowiedzieć na jakieś ważne pytania swoich czasów i środowisk. Nawet w sytuacji, gdy nie znali prawdziwego oblicza Tomaszowej metafizyki, ich spostrzeżenia, ustalenia, uwagi na jakiś szczególnowy temat mogą być nieocenioną pomocą w jego zgłębianiu. A jeśli nawet nie znajdziemy w ich tekstach niczego interesującego, to nawet uniknięcie ich błędów dzięki ich poznaniu może być dla nas cenną nagrodą za podjęty wysiłek.

* * *

Jakie wobec tego są najpilniejsze zadania czekające współczesnych tomistów? Wydaje się, że zostały już one zasygnalizowane. Zrekapitulujmy więc je krótko: po pierwsze, recepcja myśli zawartej w teksth Tomasz z Akwinu; po drugie, rozwijanie współczesnego tomizmu tak, aby stał się nie tylko równoprawną propozycją dla różnych -izmów, których mamy prawdziwe (acz wątpliwe) bogactwo w naszej ponowoczesnej kulturze.

Naszym więc kamykiem do tomistycznego ogrodu będzie „Rocznik Tomistyczny”, pomyślany jako forum tomistycznej myśli filozoficznej i teologicznej – tak badań historycznych, edycji i przekładów, jak i propozycji systematycznych, recenzji, polemik, sprawozdań.

„Rocznik Tomistyczny” jest wydawany przez środowisko tomistów warszawskich, które tworzył i któremu patronuje

profesor Mieczysław Gogacz. On też wyznaczył określone ramy uprawiania tomizmu, które wyżej starano się zarysować: chodzi o tomizm wynikający z myśli Tomasza z Akwinu jako istotny nurt filozofii współczesnej. Nasz „Rocznik Tomistyczny” nie jest jednak zamknięty na inne środowiska tomistyczne. Wszelkie teksty tomistyczne będącym chętnie publikować (na określonych wąrunkach merytorycznych). Pragniemy raczej łączyć wysiłki tomistów niż je rozpraszać⁶.

Zachęcamy więc do lektury „Rocznika Tomistycznego”, do własnych studiów tomistycznych i do dzielenia się także owocami tych studiów z innymi. Św. Tomasz zapewnia: *Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius*⁷.

Życzymy wszystkim tej *iucunditas*⁸!

⁶ Dodać należy, że czasopismo wychodzi zarówno w wersji internetowej pod adresem: www.tomizm.pl oraz w wersji „papierowej” posiadającej ISSN. Wersje te są identyczne, aczkolwiek wymieniona strona internetowa zawiera oprócz „Rocznika” także inne materiały; ułatwia ponadto kontakt z czytelnikami dzięki wbudowanemu narzędziu poczty elektronicznej.

⁷ *Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 2. „Wśród wszelkich ludzkich studiów, studium mądrości jest najdoskonalsze, najwznośniejsze, najbardziej pożyteczne i najbardziej radosne”. Tomasz dalej wyjaśnia to następująco:

– Perfectius quidem, quia in quantum homo sapientiae studium dat, instantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet...;

– Najdoskonalsze, ponieważ o ile człowiek oddaje się studiu mądrości o tyle posiada już pewną część prawdziwej szczęliwości...;

>>>

WHAT IS THE THOMISM?

The answer to the title question only superficially seems to be simple, because it implies a number of the derivatives, the texts of the same Thomas, its importance, how to follow his thoughts, and above all what in Aquinas' legacy is worth continuing.

Our response is as follows: Thomism is the philosophy of being as a real individual, recognised as the existence and essence. For every real being there is a reason that the being is, and the reason what it is. This answer eliminates a number of other concepts of Thomism. For example, the interpretation which claims that text of Thomas Aquinas are synthesis of patristics and Greek philosophy, or that it is response to the new philosophy of his time, or that it is the system of thought, which advocates the Catholic Church and it is an ideology such as feudalism, etc.

Thomas Aquinas' is regarded as an author of the philosophy of being. As the first in the history of philosophy he suggested that the existence of being, which philosophers since Aristotle had troubled (because it is not true at all that Thomas 'invented' existence), is recognized as an act of being. This thesis radically modifies Aristotle's metaphysics, in

which – to be honest it's always emphasized – is formulated. Philosophy of Thomas is not Aristotelism – rather, it is a new metaphysics of being, so it is Thomism. Such formulated perception of Thomism also differs from the fashionable interpretation of Thomism today as a reformed neo-Platonism or Aristotelism as a Christianization.

Doing Thomism today has nothing to do with attitude of the followers. Not only Thomist does not have, but also it can not take the statements of Thomas as the final argument in the case. We can say briefly: Thomist is a scientist and not an ideologue. This practice must therefore be situated within the two boundaries. First , it is not mindless confessing Thomas views. Secondly, however – there is no Thomism without Thomas. This specific field of work comprises both historical analysis of the issues which are contained in the texts of Aquinas, as well as a systematic approach, developing and interpreting Thomas by contemporary philosophical and theological *ad mentem fratri Thomam*, which today is in the framework of Thomas's metaphysics of *esse*, defined as the act of being.

– Sublimius autem est quia per ipsum homo praecepit ad divinam similitudinem accedit, quae *omnia in sapientia fecit*: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecepit Deo per amicitiam coniungit...;

– Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur...;

– Iucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed latitudinem et gaudium* (Sap. 8, 16).

⁸Radość, uciecha, wesele.

– Najzwrotniejsze zaś ponieważ głównie dzięki niemu człowiek dostępuje podobieństwa do Boga, który *wszystko mądrze uczynił* (Ps 104, 24); stąd – ponieważ podobieństwo jest przyczyną miłości – studium mądrości przede wszystkim łączy z Bogiem przez przyjaźń...;

– Najbardziej pozytyczne jest ponieważ przez tę mądrość dochodzi się do królestwa nieśmiertelności...;

– Najbardziej radosne, *bo obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani współżycie z nią nie przynosi udręki, ale wesele i radość...*