

ROCZNIK TOMISTYCZNY
4 (2015)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
4 (2015)

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

ROCZNIK TOMISTYCZNY

4 (2015)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

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

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak,
Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka,
Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish,
Mehmet Zeki Aydin, Wojciech Falkowski, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień, Marie-Dominique Goutierre, Piotr Mazur, Grzegorz Hołub,
Andrzej Jonkisz, Paul J. Cornish, Marek P. Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Maciej Igielski (język polski), Adam Filipowicz (łacina, greka), Bernice McManus-
Falkowska, Anna Kazimierczak-Kucharska (angielski), Christel Martin, Izabella
Andrzejuk (francuski), Michał Zembrzuski (łacina),

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Główacki

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

Warszawa 2015

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego
ul. Klonowa 2/2
05-806 Komorów
POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky
05-250 Radzymin
ul. Korczaka 9E
tel./fax (0 22) 631 43 93
tel. 0 501 102 977
www.vb.com.pl
e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

*WYDAWNICTWO
von borowiecky*

Spis treści

Od Redakcji.....	II
Uniwersytet na rozdrożu. O uniwersytecie i nauczaniu uniwersyteckim z Antonim B. Stępnierem rozmawiają Artur Andrzejuk, Magdalena Płotka, Izabella Andrzejuk i Witold Płotka	13

Rozprawy i artykuły

Marek P. Prokop	
Le concept de l'eternite et du temps dans le <i>Liber de causis</i>	27
Artur Andrzejuk	
Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do <i>Liber de causis</i>	39
Michał Zembrzuski	
Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	63
Tomasz Pawlikowski	
<i>Liber de definitionibus</i> i scholastyczny problem <i>adaequatio</i>	97
Karolina Ćwik	
Czy św. Tomasz był eudajmonistą?	113
Magdalena Płotka	
Jak nakaz moralny wynika z natury świata? Koncepcja prawa natury św. Tomasza z Akwinu na tle stoickiej i późnośredniowiecznej tradycji.....	129
Iwona Solecka-Karczewska	
Zgodność rozumu i wiary w <i>Summa theologiae</i> Tomasza z Akwinu	145
Mieszko Pawlak	
Państwo i Kościół w myśl św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy	163
Urszula Wolska	
Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby	191
Anna Mandrela	
Tomistyczna filozofia bytu i buddyjska filozofia pustki	215
Sebastian Taboń	
Tomizm czeski w latach 1879-1948.....	239

Tłumaczenia

Tomasz z Akwinu	
<i>O geocentryzmie</i> , tekst łaciński i polski (tłum. Marcin Karas)	251
Kamil Majcherek	
Zagadnienie pośmiertnej identyczności ciała Chrystusa i pośmiertnego nazywania części Jego ciała w <i>Quaestiones quodlibetales</i> św. Tomasza z Akwinu.....	267
Tomasz z Akwinu	
<i>Quaestiones quodlibetales</i> , II, q. I, a. I et III, q. 2, a. (tłum. Kamil Majcherek).....	279

Sprawozdania i recenzje

Michał Zembrzuski, Izabella Andrzejuk <i>Tomizm na Konferencji Naukowej „Etyka i polityka”</i>	289
Magdalena Płotka <i>Sprawozdanie z konferencji naukowej „W kręgu średniowiecznej etyki”</i>	293
Anna Kazimierczak-Kucharska <i>Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej z okazji 740-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu oraz św. Bonawentury z Bagnoregio</i>	297
Michał Zembrzuski <i>Sprawozdanie z wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza i sympozjum pt. „Tomizm konsekwenty”</i>	303
Anna Kazimierczak-Kucharska, Izabella Andrzejuk <i>Filozofia tomistyczna na konferencji „Od etyki cnót do etyki chronienia osób. Podstawy wychowania społecznego i politycznego”</i>	307
Izabella Andrzejuk, Anna Ambroziak, Agnieszka Paprocka-Waszkiewicz, Izabela Kozłowska, Marcin Wodziński, Artur Andrzejuk <i>Tomizm w Fundacji Dobrej Edukacji „Maximilianum”</i>	311
Michał Zembrzuski <i>Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji: „Towards Biblical Thomism. The Biblical Exegesis of Thomas Aquinas and Its Contemporary Relevance”</i>	319
Anna Kazimierczak-Kucharska, Karolina Ćwik <i>Sprawozdanie z udziału w Międzynarodowej Konferencji „Oblicza Mistyki”</i>	323
Michał Zembrzuski <i>Recenzja: Tomasz Bartel, <i>Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w „Quaestio disputata de veritate” świętego Tomasza z Akwinu</i>, Wydawnictwo Rolewski, Złotoria 2008</i>	325
Magdalena Płotka <i>Recenzja: Michał Głowała, <i>Pojedyczność. Spór o zasadę indywidualizacji w scholastyce</i>, Wrocław 2012, Oficyna Naukowa PFF, ss. 197</i>	329
Dorota Zapisek <i>Recenzja: Mateusz Penczek, <i>Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu</i>, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, ss. 322.</i>	335
Artur Andrzejuk <i>Recenzja: Aleksander z Afrodyzji, <i>O duszy</i>, przekład z jęz. greckiego Monika E. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, ss. 281.</i>	339
Artur Andrzejuk <i>Recenzja: Św. Tomasz z Akwinu, <i>Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa</i>, przekł. z jęz. łac., wprowadzenie i komentarz Andrzej P. Stefańczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, ss. 639.</i>	345
Artur Andrzejuk <i>Recenzja: Tomasz Pawlikowski, <i>Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu</i>, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 514.</i>	351
Izabella Andrzejuk <i>Filozoficzne i teologiczne aspekty religii. Recenzja: Ks. Piotr Moskal, <i>Traktat o religii</i>, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss. 247.</i>	355

Marcin Karas	
Recenzja: Santiago Ramirez OP, <i>Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu</i> , przeł. Mariusz Beściak, Warszawa 2014.....	359
Magdalena Płotka	
Recenzja: <i>Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages</i> , (eds.) M. Mejor, K. Jaźdżewska, Anna Zajchowska, Peter Lang, Frankfurt am Main–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien 2014, ss. 201.....	363
Artur Andrzejuk	
Recenzja: Bożena Listkowska, <i>Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego</i> , Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2014, ss. 304.	367
Anna Kazimierczak-Kucharska	
Recenzja: 1) <i>Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów</i> , red. B. Listkowska, A Andrzejuk, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin 2014, ss. 168; 2) <i>Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów</i> , Radzymin 2014, ss. 171; 3) <i>Tomizm polski 1946–1965. Słownik filozofów</i> , Warszawa–Radzymin 2015, ss. 218.....	371
Anna Kazimierczak-Kucharska	
Recenzja: Tomasz Stępień, <i>Doktor anielski o aniołach</i> , Warszawa 2014, Towarzystwo „Powściągliwość i Praca”, ss. 180.	375
Dawid Lipski	
Recenzja: Michał Zembrzuski, Magdalena Płotka, Andrzej Nowik, Adam Filipowicz, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, <i>Z metodologii historii filozofii</i> , w: <i>Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia</i> , t.14, Warszawa 2015, ss. 160.....	379
 Polemiki i dyskusje	
Wojciech Golonka	
Odpowiedź na krytyczne uwagi dra Marka Prokopa odnośnie do mego artykułu <i>St Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources</i>	385
Odpowiedź Marka Prokopa	393
Izabella Andrzejuk	
Spór o filozofię moralną św. Tomasza z Akwinu. Próba wskazania na źródła odmiennych stanowisk E. Gilsona i F. van Steenberghena. Na marginesie dyskusji M. Prokopa z artykułem W. Golonki.....	397
 Nota o autorach.....	411

Table of Contents

Editorial	11
-----------------	----

University at the Crossroads.

University at the Crossroad. University and its Teaching with Antoni B. Stępień – Artur Andrzejuk, Magdalena Płotka, Izabella Andrzejuk, Witold Płotka	13
--	----

Dissertations and articles

Marek P. Prokop

The Concept of Eternity and Time in <i>Liber de causis</i>	27
--	----

Artur Andrzejuk

The Problem of Being in Thomas Aquinas' Commentary on <i>Liber de causis</i>	39
--	----

Michał Zembrzuski

The Real Distinction Between Agent and Potential Intellect in Approach Thomas Aquinas	63
---	----

Tomasz Pawlikowski

<i>Liber de definitionibus</i> and Scholastic Problem <i>adaequatio</i>	97
---	----

Karolina Ćwik

Thomas Aquinas's Eudaimonistic Ethics	113
---	-----

Magdalena Płotka

How is Moral Imperative a Result of the Nature of the World? The Concept of Natural Law in St. Thomas Aquinas's Account Stoic and Late Medieval Tradition	129
---	-----

Iwona Solecka-Karczewska

Compatibility of Reason and Faith in <i>Summa Theologiae</i> of Thomas Aquinas.....	145
---	-----

Mieszko Pawlak

Church and State in the Thought of St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua.....	163
---	-----

Urszula Wolska

The Vision of Postmodern Man and Thomistic Theory of the Person	191
---	-----

Anna Mandrela

Thomistic Philosophy of Being and Buddhist Philosophy of Emptiness	215
--	-----

Sebastian Taboł

Czech Thomism in 1879-1948	239
----------------------------------	-----

Translations

Tomasz z Akwinu

About Geocentrism, Latin and Polish Text (transl. Marcin Karas)	251
---	-----

Kamil Majcherek

The Issue of Posthumous Identity of Christ's Corpus and Posthumous Naming Parts of His Body in <i>Quaestiones quodlibetales</i> of St. Thomas Aquinas. The Introduction to Translation.....	267
---	-----

Tomasz z Akwinu

<i>Quaestiones quodlibetales</i> , II, q. I, a. I et III, q. 2, a. (transl. Kamil Majcherek)	279
--	-----

Reports and Reviews

Michał Zembrzuski, Izabella Andrzejuk <i>Thomism at the Conference ‘Ethics and Politics’</i>	289
Magdalena Płotka <i>The Report of the Conference ‘In the Sphere of Medieval Ethics’</i>	293
Anna Kazimierczak-Kucharska <i>The Report of the Conference on the Occasion of 740 Anniversary of Death of St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure</i>	297
Michał Zembrzuski <i>The Report of Presentation Professor Mieczysław Gogacz Prizes and Symposium ‘Consequential Thomism’</i>	303
Anna Kazimierczak-Kucharska, Izabella Andrzejuk <i>Thomistic Philosophy at the Conference ‘From Virtue Ethics to Protect People as a Persons Ethics. The Basics of Social and Political Education’</i>	307
Izabella Andrzejuk, Anna Ambroziak, Agnieszka Paprocka-Waszkiewicz, Izabela Kozłowska, Marcin Wodziński, Artur Andrzejuk <i>Thomism in a Foundation of a Good Education ‘Maximilianum’</i>	311
Michał Zembrzuski <i>The Report of the International Conference:‘Towards Biblical Thomism. The Biblical Exegesis of Thomas Aquinas and Its Contemporary Relevance’</i>	319
Anna Kazimierczak-Kucharska, Karolina Ćwik <i>The Report of Participation in the International Conference ‘The Faces of Mysticism’</i>	323
Michał Zembrzuski Review: Tomasz Bartel, <i>Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w „Quaestio disputata de veritate” świętego Tomasza z Akwinu</i> , Wydawnictwo Rolewski, Złotoria 2008	325
Magdalena Płotka Review: Michał Głowała, <i>Pojedyczność. Spór o zasadę indywidualizacji w scholastyce</i> , Wrocław 2012, Oficyna Naukowa PFF, ss. 197	329
Dorota Zapisek Review: Mateusz Penczek, <i>Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, ss. 322.....	335
Artur Andrzejuk Review: Aleksander z Afrodyzji, <i>O duszy</i> , przekład z jęz. greckiego Monika E. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, ss. 281.....	339
Artur Andrzejuk Review: Św. Tomasz z Akwinu, <i>Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa</i> , przekł. z jęz. łac., wprowadzenie i komentarz Andrzej P. Stefańczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, ss. 639.....	345
Artur Andrzejuk Review: Tomasz Pawlikowski, <i>Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 514.....	351
Izabella Andrzejuk Philosophical and Theological Aspects of Religion. Review: Ks. Piotr Moskal, <i>Traktat o religii</i> , Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss. 247	355

Marcin Karas		
Review: Santiago Ramirez OP, Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu, przeł. Mariusz Beściak, Warszawa 2014, ss. 324.....	359	
Magdalena Płotka		
Review: <i>Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages</i> , (eds.) M. Mejor, K. Jażdżewska, Anna Zajchowska, Peter Lang, Frankfurt am Main–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien 2014, ss. 201.....	363	
Artur Andrzejuk		
Review: Bożena Listkowska, Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2014, ss. 304.....	367	
Anna Kazimierczak-Kucharska		
Review: 1) <i>Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów</i> , red. B. Listkowska, A Andrzejuk, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin 2014, ss. 168; 2) <i>Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów</i> , Radzymin 2014, ss. 171; 3) <i>Tomizm polski 1946–1965. Słownik filozofów</i> , Warszawa–Radzymin 2015, ss. 218.....	371	
Anna Kazimierczak-Kucharska		
Review: Tomasz Stępień, Doktor anielski o aniołach, Warszawa 2014, Towarzystwo „Powściągliwość i Praca”, ss. 180.....	375	
Dawid Lipski		
Review: Michał Zembrzuski, Magdalena Płotka, Andrzej Nowik, Adam Filipowicz, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, <i>Z metodologii historii filozofii</i> , w: <i>Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia</i> , t.14, Warszawa 2015, ss. 160.....	379	

Controversy and Discussions

Wojciech Golonka		
The Response to Marek Prokop's (PhD) Critical Comments to my Article <i>St Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources</i>	385	
The Marek Prokop's Response.....	393	
Izabella Andrzejuk		
The Dispute about St. Thomas Aquinas' Moral Philosophy. An Attempt to Indicate the Sources of Different Positions É. Gilson and F. van Steenberghen. In the Margin of M. Prokop Discussion with article of W. Golonka	397	
Note about authors.....	411	

Recenzja

Tomasz Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014,
Towarzystwo „Powściągliwość i Praca”, ss. 180.

Z powstaniem każdej książki wiąże się jakaś historia. Taką historię ma również książka ks. Tomasza Stępnia *Doktor anielski o aniołach*. Jest to pozycja, której przygotowanie autor postanowił przedsięwziąć po wielu latach pracy nad artykułami dotyczącymi nauki o aniołach według Tomasza z Akwinu, które systematycznie ukazywały się w czasopiśmie „Któż jak Bóg”. Okazuje się bowiem, że skompilowanie i znaczne udoskonalenie tych niedługich tekstów, a także dodanie nowych fragmentów stworzyło dobrą pozycję dla zainteresowanych angelologią, i to nie jedynie w jej teologicznym aspekcie, ale przede wszystkim – filozoficznym. Książka z jednej strony ma pewne zabarwienie akademickie, pozwalające na zdobycie podstawowej wiedzy z zakresu angelologii, z drugiej zaś ma charakter popularyzatorski, skłaniający do zapoznania się z nauką o aniołach zawartą w pismach Tomasza z Akwinu.

W pierwszym rozdziale książki autor zwraca szczególną uwagę na fakt istnienia aniołów, przedstawiając Tomaszową argumentację, która opiera się na doskoнаłości rzeczywistości stworzonej przez Boga. Tomasz Stępień akcentuje w tym miejscu rozsądek tych, którzy wierzą w istnienie aniołów, zwłaszcza że Akwinata, omawiając to zagadnienie, nie powołuje się na autorytet Pisma Świętego. Ponadto autor zwraca uwagę na bardzo ważny fakt, a mianowicie, że nie da się udowodnić tezy przeciwnej istnieniu aniołów, co ponownie potwierdza rozsądek tych, którzy wierzą w ich istnienie.

W kolejnym rozdziale omówieni zostali aniołowie w kontekście niematerialności ich struktury. Autor za Tomaszem z Akwinu wskazuje, że aniołowie są całkowicie niematerialni, natomiast ludzkie wyobrażenie ich materialności wynika z ułomności ludzkiego poznania; przybranie ciała stanowi zawsze dla anioła sytuację nadzwyczajną.

Wyjątkowo interesujące jest pytanie zadane w tytule trzeciego rozdziału książki: „Ilu aniołów może tańczyć na ostrzu bardzo cienkiej igły?” (s. 28). Należy ono do jednego ze złośliwych pytań, formułowanych już od średniowiecza, aby ośmieszyć teologiczne dyskusje scholastyków. Autor wyjaśnia, że pytanie to dotyczy w gruncie rzeczy przebywania wielu aniołów w tym samym miejscu. Łączy się to z ich sposobem poruszania się: ciągłym i nieciągłym. Takie zachowania są wynikiem możliwości panowania przez aniołów nad prawami fizyki.

Bardzo ciekawym i chyba też jednym z najtrudniejszych zagadnień dotyczącym aniołów w książce *Doktor anielski o aniołach* jest poznanie substancji oddzielonych. Tej problematyce autor poświęcił cztery rozdziały swojej publikacji. Na wstępie wyjaśnia, że intelekt anielski nie zdawała się na intelekt czynny oraz intelekt możliwościowy. Tomasz Stępień podkreśla również porządek naturalny oraz porządek nadprzyrodzony w poznaniu anielskim, gdzie naturalną kontemplacją ogarniają oni prawdę, natomiast tylko dzięki łasce mogą zobaczyć Boga bezpośrednio, ale „nigdy nie będą w stanie poznać Boga do końca” (s. 50). Przechodząc natomiast do znajomości ludzkich myśli przez Anioła Stróża, autor wyraźnie podkreśla, że tylko Bóg zna człowieka i jego myśli bezpośrednio, a w przypadku anioła nadal jest to jedynie wnioskowanie, choć ze względu na niematerialną naturę znacznie doskonalsze od ludzkiego. Zabrakło w tym fragmencie książki wyraźnego stwierdzenia, które ks. prof. Tomasz Stępień wielokrotnie przytaczał podczas

swoich wykładów z angelologii (których byłam słuchaczką), że mianowicie Anioł Stróż zna myśli człowieka, jeśli człowiek pozwoli mu je poznać, czyli kiedy mu o tym po prostu powie. Jest to bardzo ważne w kontekście praktycznych wskaźówek dotyczących modlitwy do Anioła Stróża.

Po rozważaniach dotyczących intelektu anielskiego i sposobu poznania przez substancje oddzielone autor kieruje swoje myśli ku woli aniołów, na co poświęca dwa rozdziały swojej książki. Pierwszy z nich dotyczy podejmowania decyzji, drugi zaś miłości aniołów. Jeśli chodzi o to, jak aniołowie pragną czegoś, to Tomasz Stępień wyraźnie twierdzi, że Akwinata podkreśla w tym zagadnieniu wolę aniołów, która w całości czegoś chce. Nie ma zatem żadnego podziału na poszczególne części. Zatem „anioł, jeżeli czegoś chce, to można powiedzieć, że chce tego całym sobą” (s. 64). Ponadto podjęcie decyzji przez aniołów jest zdeterminowane ich doskonałym poznaniem, ponieważ „natura nie ma przed nimi tajemnic” (s. 66). Jeśli zaś chodzi o zagadnienie miłości aniołów, to autor książki wypowiada się w sposób jednoznaczny: „Jednym z kluczowych elementów w rozumieniu miłości, który podsuwa nam św. Tomasz, jest podobieństwo. Miłość jest tym większa, im bardziej podobne do siebie są kochające się osoby. [...] W ten sposób możemy także zrozumieć miłość dobrych aniołów do nas. Bo przecież aniołowie z miłości do Boga spełniają Jego wolę i pragną, aby wszyscy ludzie mieli udział w szczęściu, którego oni już doznają” (s. 72). Refleksje autora książki dotyczące miłości aniołów spro-

wadzają się do ważnego wniosku, że aniołowie kochają ludzi, ponieważ tego chcą, nie zaś dlatego, że Bóg im to nakazuje. „Są oni, tak samo jak my, częścią wielkiej społeczności rozumnych stworzeń, które wielbią Boga i pragną, abyśmy wszyscy mogli Go uwielbiać w doskonałej jedności wspólnoty świętych w niebie” (s. 72).

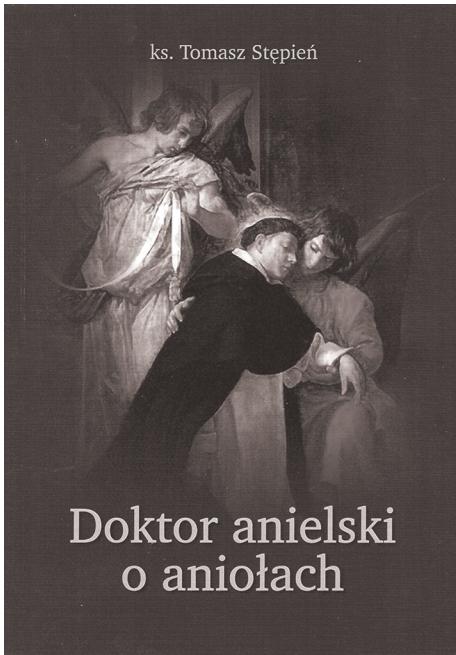
Po podjęciu tych zagadnień oraz po omówieniu szczęścia aniołów, którym wystarczy jedna decyzja, aby osiągnąć zbawienie, Tomasz Stępień „wkracza” na teren problematyki upadłych aniołów, podkreślając, że popełnienie przez nich grzechu również było tylko jednym aktem woli, jednak ich rozeznanie było znacznie większe niż ludzkie, zatem konsekwencje są nieodwracalne. Najważniejszy jednak wydaje się fakt, że decyzja zgrzeszenia podjęta przez złe duchy była wynikiem ich woli w kontekście ich natury. Zatem Boża łaska nie uczestniczyła w podjęciu takich kroków.

Druga część książki dotyczy, generalnie rzecz ujmując, działania aniołów. Tomasz z Akwinu jakby przy okazji omałwiania innej problematyki wspomina o tym, jak działają aniołowie. W tej części książki autor interesuje się przede wszystkim takimi zagadnieniami jak hierarchia anielska, społeczność aniołów oraz cuda, jakich mogą dokonywać aniołowie za przyzwoleniem Boga. Ponownie jednak można wczytać się w problematykę dotyczącą Aniołów Stróżów, gdzie najciekawszym zagadnieniem wydaje się temat dotyczący „przyznawania” człowiekowi opiekuna w postaci anioła. Autor książki stoi na stanowisku, że Anioł Stróż przydzielany jest człowiekom w chwili poczęcia, nie zaś – zgodnie

z przypuszczeniami Akwinaty – w chwili narodzin.

Ostatni rozdział książki podejmuje problematykę wzbudzającą dzisiaj duże zainteresowanie. Rozdział nosi tytuł „Nie wódź nas na pokuszenie” (s. 168–172). Autor po wyjaśnieniu trudności językowych tego zwrotu tłumaczy, że „Pan Bóg nie chce uczynić nas mocnymi za nas, ale z nami” (s. 172). Oznacza to, że człowiek sam powinien odnosić zwykliestwa nad swoimi wadami, a im częściej się to wydarza, „tym rzadziej złe duchy nas kuszą” (s. 172).

Bez wątpienia książka ks. Tomasza Stępnia stanowi pewien wkład w naukę o aniołach. Jednakże jej popularnonaukowy charakter powoduje z jednej strony, że jest ona łatwa w odbiorze i może być z powodzeniem kierowana do szerszego grona odbiorców, a nie tylko zaawansowanych studentów filozofii i teologii, z drugiej zaś strony wydaje się, że przydałby się bardziej ścisły podział na poszczególne części. Szkoda zatem, że rozdziały nie są mniejsze i nie zostały w nich wyodrębnione podrozdziały. Wówczas lektura byłaby pożyteczniejsza i nie zmuszałaby czytelnika do samodzielnego umiejscawiania tematów. Lekturę książki ułatwiają jednak przystępnie podane przykłady, a także uwagi dotyczące praktycznych odniesień poruszanych zagadnień w podsumowaniu każdego rozdziału. Te elementy pokazują, że nauka o aniołach ma charakter nie tylko teoretyczny, ale również w sposób pragmatyczny może odnieść się do życia każdego człowieka. *Doktor anielski o aniołach* Tomasza Stępnia jest zatem lekturą, po którą może sięgnąć każdy.



ks. Tomasz Stępień

Tomasz Stępień

Doktor anielski o aniołach

Warszawa 2014

Doktor anielski o aniołach

Książka z jednej strony ma pewne zabarwienie akademickie, pozwalające na zdobycie podstawowej wiedzy z zakresu angelologii, z drugiej zaś ma charakter popularyzatorski, skłaniający do zapoznania się z nauką o aniołach zawartą w pismach Tomasza z Akwinu.

Towarzystwo „Powściągliwość i Praca” - www.kjb24.pl

Odpowiedź

Po przeczytaniu odpowiedzi Autora artykułu na moje uwagi, w której stara się wykazać mi po kilka błędów na każdej stronie, pomyślałem, że jest to tekst mojego przyjaciela Nicolas, który w każdej dyskusji dotyczącej filozofii twierdzi, iż niczego nie zrozumiałem. Dr Wojciech Golonka również uważa, że niczego nie zrozumiałem z jego artykułu. Po prostu wymyśliłem sobie problem, o którym on nie wspominał, chyba że mimochodem, a więc ja krytykowałem wyłącznie mój wyimaginowany problem, a nie to, co dr W. Golonka napisał. Jeżeli tak się stało, to rzeczywiście nic nie powinniśmy mieć sobie do powiedzenia. Do takiego samego wniosku doszedł też Autor artykułu, z którym polemizuję. Pomimo tego napisał osiem stron odpowiedzi, a to dla tego, że uważa, iż poruszony przez niego problem jest tak ważny, że musi przeprowadzić poprawną egzegezę podjętych przez siebie kwestii.

Gdy redakcja „RT“ przesyłała mi odpowiedź autora na moich „kilka uwag“, zacząłem się stanawiać, dlaczego zareagowałem dość krytycznie na artykuł dra W. Golonki, *St Thomas d’Aquin en tant que philosophe : le problème des sources?* Otóż zaintrygowało mnie szczegółowo to zdanie: „*cet article se propose de clarifier quelques malentendus concernant les sources et le caractère de la philosophie thomiste*“¹. Zaciekawienie wzrosło, gdy sprawcami tych nieporozumień okazali się Gilson i Gogacz. To, że dodatkowo Tatarkiewicz i Woleński zostali wskazani jako historycy, którzy dysponują dość ograniczoną znajomością źródeł filozofii Tomasza, było dla mnie oczywiste. Natomiast sugestia, że współtwórca tomizmu egzystencjalnego z jednej strony (który zakazał swoim uczniom filozofować, a tylko i przede wszystkim badać, tłumaczyć, wydawać i identyfikować właśnie źródła filozo-

¹ „... ten artykuł jest propozycją wyjaśnienia kilku nieporozumień dotyczących źródeł i charakteru filozofii tomistycznej“.

fi średniowiecznej, a Tomasza w szczególności), a z drugiej strony twórca tomizmu konsekwentnego (który w imię konsekwentnego tomizmu swoim uczniom kazał śledzić wszelkie wtręty idealistyczne platonizmu greckiego, łacińskiego i arabskiego oraz wszelkie ujęcia esencjalistyczne jako niezgodne z oryginalną myślą Tomasza) spowodowali nieporozumienia w sprawie źródeł i charakteru filozofii Akwinaty, wzbudziło we mnie spore zdziwienie. Podejrzewanie Gilsona, że nie znał czy źle wskazywał na źródła filozofii Tomaszowej, tudzież na jej charakter, wywołało wprost niepokój i chęć zareagowania na takie stanowisko. Nie dlatego, że jest on moim idolem! Po prostu cenię go jako historyka filozofii i na pewno na tekstach źródłowych znał się bardzo dobrze. Ponadto wychował kilka pokoleń naukowców – wydawców tekstuów źródłowych.

Aby nie przeciągać w nieskończoność dyskusji chcę poruszyć tylko jeden problem. Mianowicie sprawę zrozumienia czy nie zrozumienia przeze mnie podstawowej tezy dra W. Golonki. Zacytuje więc dwa fragmenty naszych wypowiedzi:

W. Golonka (w odpowiedzi) : „Prezyzuje więc tezę mojego artykułu: **literaturą źródłową** do badań nad filozofią św. Tomasza z Akwinu są przede wszystkim pisma czysto filozoficzne Akwina-

ty, a zwłaszcza jego jedenaście komentarzy do pism Arystotelesa (lub pseudo Arystotelesa)”.

A w przypisie do tej tezy : „Spreczyowałem między innymi, że pisma teologiczne św. Tomasza z Akwinu mogą być użyteczne jeśli chodzi o poznanie jego filozofii, ale traktowanie ich jako podstawowe źródło poznania filozofii św. Tomasza dla osób niezaznajomionych z tomizmem jest metodologicznie nieuzasadnione”.

M. P. Prokop, nie rozumiejąc tej tezy, w swojej polemice posłużył się zreferowaniem refleksji Gilsona²: „Gilson przestrzegał, że wyeksponowanie wyłącznie filozofii Tomasza, jak robili w XX wieku niektórzy myśliciele, jest błędem, gdyż takie ujęcie nie będzie pełnym wyjaśnieniem myśli Akwinaty. Podaje nawet słuszną hipotezę, mianowicie że gdyby zginęły wszystkie komentarze Tomasza do Arystotelesa, to dzięki *Sumie teologii* i *Sumie przeciw paganom* moglibyśmy mieć pełne pojęcie o jego filozofii, natomiast gdyby zginęły te dwie *Sumy*, a zachowały się tylko komentarze, odtworzenie filozofii Tomasza byłoby niemożliwe”.

Wydaje mi się, że pan W. Golonka chociaż widzi „użyteczność” pism teologicznych w poznawaniu filozofii Tomasza, jednak zdaje się, że pragnie wyodrębnić jedynie samą filozofię, niezmąconą jego teologią. I to „zwłaszcza”

² cf. *Le thomisme*, 6ème éd, Paris 1972, s. 15

³ Przypomnijmy, że w pierwszej pracy filozoficznej „De ente et essentia” Tomasz cytuje : Awicennę – 14 razy, Arystotelesa – 14 razy, Averroesa – 10 razy, Boecjusza – 4 razy, Liber de causis – 3, ibn Gebirola – 1, Almaryka z Bene – 1 raz, Alberta Wielkiego – 1 raz; w/g edycji Wl. Seńko, w: *Opera philosophorum medię aevi*, t. 2, Warszawa 1978. Uważam, że każdy z tych filozofów miał swój udział w formowaniu poszczególnych problemów w myśli filozoficznej św. Tomasza.

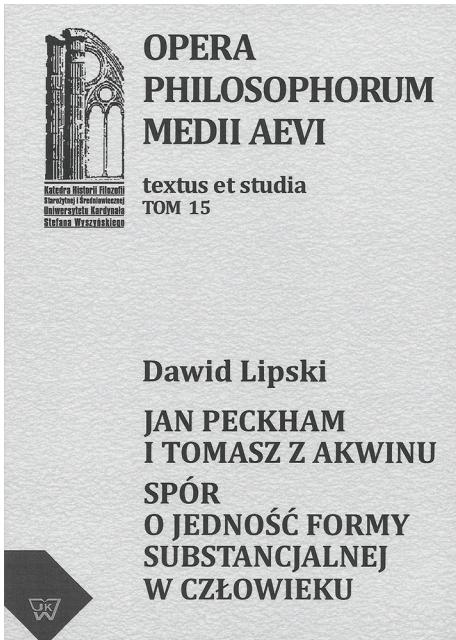
w stosunku do prac Arystotelesa³. Jak inaczej wytlumaczyć pragnienie zawarte w zdaniu kończącym artykuł : „Puisse ce rappel historique et bibliographique contribuer à rétablir l'original de l'image de saint Thomas parmi les chercheurs et les intéressés“⁴. Chyba że to jest tylko uwrażliwiająca czytelników i nauczycieli uwaga, chcąca wskazać na niezbywalną ważność i pedagogiczną wartość komentarzy do przemyśleń Arystotelesa w formowaniu Tomaszowych koncepcji filozoficznych. Wydaje mi się, że taki apel jest pozytywny, ale dość banalny, gdyż każdy odpowiedzialny i uczciwy profesor podobne uwagi daje i dawał. Choćby wspomniany przeze mnie neoplatonik Proklos. A troska Autora o „osoby niezaznajomione z tomizmem“ nie jest mocnym argumentem.

Natomiast, jeżeli za tym wyakcentowaniem arystotelizmu snuje się myśl, by w ten sposób odkryć na nowo filozofię Tomasza, a na to wskazuje tłumaczenie Autora na polski końcowego zdania ar-

tykułu, wtedy ujawnia się propozycja interpretowania myśli filozoficznej Tomasza w sposób już znany w dziejach filozofii. Wspomnę tu choćby rozważania Kajetana czy bliżej nas J. M. Bocheńskiego i M.-D. Philippe'a. Nasuwa się pytanie, czy powrót do takiej tradycji jest słuszny? Skoro jest tomizm lowański, kantowski, fenomenologizujący, egzystencjalny, konsekwentny, to powinno znaleźć się i miejsce dla tomizmu ary-stotelizującego. Ale czy warto?

Myślę, że każdy obraz św. Tomasza zaproponowany przez kogokolwiek, także ten z wyróżnieniem Arystotelesa, może być tylko lepszą lub gorszą kopią, a nie oryginałem, którego domaga się dr W. Golonka. Przemyślenia św. Tomasza powinny pobudzać do namysłu nad tym, czym jest rzeczywistość, a nie czy jego myśl jest bardziej aristotelesowska, czy bardziej platońska. Owszem, to jest ważne dla wzbogacenia naszej erudycji, ale nie dla rozumienia bytu.

⁴ „Oby to przypomnienie historyczne i bibliograficzne mogło pomóc w przywróceniu oryginału obrazu świętego Tomasza wśród naukowców i zainteresowanych [jego dziełem]“. Autor artykułu moje „mogło pomóc w przywróceniu oryginału obrazu“ tłumaczy – „przysłużyło się do odnowienia obrazu“. „Rétablissement l'original“ rozumiem jako „établir de nouveau ...“, czyli „przywrócenie oryginalnego, poprawnego obrazu“, a nie „odnowienie“ czy „ustalenie nowego oryginału“. Wydaje mi się, że poprawniej by było po francusku „contribuer au rétablissement de l'image original“ Ale skoro Autor chce „odnowić“ myśl Tomasza, także przez odsunięcie się od „tendencyjnych“ opcji tomistów egzystencjalnych, to dla mnie jest to raczej powrót do interpretacji esencjalistycznych. I wtedy słuszna byłaby uwaga Heideggera, że cała filozofia przed nim (a szczególnie średniowieczna, z wyjątkiem Jana Dunsa Szkota) była esencjalistyczna i sprowadzała się jedynie do problemu stwarzania.



**Michał Zembrzuski, Magdalena
Płotka, Andrzej M. Nowik, Adam
M. Filipowicz, Izabella Andrzejuk,
Artur Andrzejuk**

Z metodologii historii filozofii

Redaktorzy tomu: Michał Zembrzuski, Artur Andrzejuk

**OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 14**

Warszawa 2015

Tom reprezentuje filozoficznie pojętą historię filozofii, polegającą przede wszystkim na badaniu dziejów problemów filozoficznych. Tą tezą autorzy nawiązują bezpośrednio do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, jako *history of philosophy itself*, którą w Polsce upowszechniał Stefan Świeżawski oraz niektórzy z jego uczniów. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz, który z kolei był mistrzem dla większości autorów tego tomu.

Anna Kazimierczak-Kucharska
Karolina Ćwik

Sprawozdanie z udziału w Międzynarodowej Konferencji „Oblicza Mistyki”

W dniach 23-24 kwietnia 2015 roku przedstawiciele Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wzięli udział w Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Oblicza Mistyki” zorganizowanej przez Wydział Teologiczny oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Pierwszego dnia obrad dr Anna Kazimierczak-Kucharska wygłosiła referat pt. „Intelektualny charakter kontemplacji według Ewagriusza z Pontu”, w którym zaprezentowała poszczególne etapy występujące w myśli pontyjskiego mnicha. Wnioski płynące z wykładu były inspirujące, ponieważ skupione były nie tylko wokół problematyki kontemplacji i mistyki, ale również starożytnej filozofii pogańskiej jako swoistego archetypu w kontemplacyjnym sposobie życia mnichów. Ożywiona dyskusja po wystąpieniu dr Kazimierczak-Kucharskiej również stanowiła bodziec do dal-

szych wniosków oraz inspiracji. Dyskusja ta skupiona była w znacznej mierze na zasadniczych terminach dotyczących ascetyki i kontemplacji w starożytności, zaś wyraz zainteresowania tym wystąpieniem dały liczne dyskusje toczące się również w kuluarach.

Drugiego dnia konferencji referaty wygłosili dr Izabella Andrzejuk oraz mgr Karolina Ćwik.

Wykład dr Andrzejuk pt. „Między ascetyką a mistyką. Mieczysława Gogacza interpretacja doświadczenia mistycznego” skupiony był na ukazaniu charakterystycznego ujęcia doświadczenia mistycznego przez prof. Gogacza, którego interpretacja tej problematyki różni się nieco od ujęć innych tomistów (Reginalda Garrigou-Lagrange'a czy Aleksandra Żychlińskiego). Prelegentka zwróciła uwagę na fakt, że jest to konsepcja silnie związana z poznaniem, które ma dwa etapy: etap mowy serca, czyli poznanie niewyraźne oraz etap poznania wyraźnego. Najważniejszym

wnioskiem płynącym z wykładu dr Izabelli Andrzejkuk było twierdzenie, że według Gogacza doświadczenie mistyczne nie jest w żadnej mierze potrzebne do świętości. Dyskusja pozwoliła na wyciągnięcie kolejnych wniosków, które wskazały, że do świętości wystarczy kontemplacja, lecz ze wszystkimi jej konsekwencjami związanymi z pewną przemianą swojego życia.

Mgr Karolina Ćwik wygłosiła referat pt. „Rozwój duchowy człowieka a mistyka w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza”, który również wzbudził zainteresowanie wśród odbiorców. Prelegentka zwróciła uwagę na charakter rozumienia przez Gogacza poszczególnych etapów podróży duchowej człowieka: drogi oczyszczania, drogi oświecenia oraz drogi zjednoczenia. Samo zaś doświadczenie mistyczne skutkuje w człowieku przede wszystkim absolutną pewnością,

że Bóg istnieje oraz że jest On obecny w człowieku.

Wykłady dr Anduzejkuk oraz mgr Ćwik były wygłoszone w jednej sekcji. Ze względu na zbliżoną problematykę dyskusja była niezwykle ożywiona i dotykająca wielu ważnych zagadnień dotyczących nie tylko samego doświadczenia mistycznego i kontemplacji, ale również problematyki eschatologicznej w kontekście teologicznym, a także filozoficznym.

Konferencja „Oblicza Mistyki” charakteryzowała się ogromną różnorodnością i wielością wystąpień, które były bardzo ciekawe i pozwoliły na znaczne poszerzenie horyzontów odbiorców. Konferencja zaowocowała ponadto wieloma nowymi relacjami nawiązanymi wśród naukowców z różnych środowisk akademickich w całej Polsce.

Recenzja

Tomasz Bartel, *Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w „Quaestio disputata de veritate” świętego Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Rolewski, Złotoria 2008.

Znakomitym książkom przytrafia się czasem taka sytuacja, że są niezauważane przez główny nurt czytelniczy, nie dyskutuje się o nich, nie odwołuje się do nich ani w przypisach, ani w bibliografiach. W przypadku książek znakomitych, z całą pewnością nie jest to wina ani samego autora, ani samej książki. Nie warto w ogóle zmierzać do wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Warto jednak, jeśli ktoś taką przeczyta, aby podzielił się uwagami na jej temat i owocami lektury (recenzowana książka została wydana 7 lat temu). Taką znakomitą książką jest praca autorstwa T. Bartela – *Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w „Quaestio disputata de veritate” świętego Tomasza z Akwinu*.

Zwrócić najpierw uwagę na jej podwójny tytuł i odniosę się od razu do tego, czy odpowiada mu jej treść. Pierwszy człon jej nie wyczerpuje, gdyż książka podejmuje trzy tematy: prawdy, bytu a także intelektu. Chętnie nawet zasugerowałbym, że temu ostatniemu

zagadnieniu autor poświęca najwięcej uwagi. Zarówno akcentowanie samego tematu adekwacji, poznawania pierwszych zasad, relacji prawdy pierwszej stworzonej (intelekt boski i ludzki) a także powiązanie poznania zmysłowego z intelektualnym w kontekście prawdy, podkreślają wystarczająco, że to intelekt jest ukrytym przedmiotem zainteresowania Autora. Zdecydowanie można stwierdzić, że recenzowana książka jest na temat intelektu prawdziwie poznajęcego rzeczywistość (to jest pierwsza znakomość tej książki). Druga część tytułu posiada pewną dwuznaczność. Każdy czytelnik zrozumie – zresztą słusznie – że praca dotyczy rozumienia prawdy bytu w koncepcji Tomasza z Akwinu. Jednak po przeczytaniu treści, można zyskać przekonanie (to jest druga znakomość tej książki), że autor przez cały czas starał się ukazać sposób ujmowania prawdy w istniejącej rzeczywistości przez ludzki intelekt. Nie przypadkiem T. Bartel zachwyca się jednym ze sposo-

bów jakie Akwinata wykorzystuje do przedstawienia natury poznania intelektualnego, a jest nim właśnie *comprehensio* (ujęcie / rozumienie – s. 165–166). Nie przypadkiem również jeden z podrozdziałów „Zakończenia” nosi tytuł: „Ujęcie rzeczywistości jako prawdy”. Książka jest zatem o intelekcie i o tym jak człowiek poznając zmysłowo i intelektualnie ujmuje istniejący byt.

Recenzowana książka ma podwójny charakter: z jednej strony jest historycznym wprowadzeniem do Tomaszowego sformułowania i uzasadnienia rozumienia prawdy a z drugiej jest już samym uzasadnieniem, a nawet próbą uściślenia i obrony tezy o tym, że Tomasz podał nową interpretację, obecnej i popularnej w środowisku akademików XIII w. definicji prawdy. Jest zatem pracą historyczną o ile autor wskazuje na źródła (nawet czasami filozoficzne) koncepcji Tomasza, a także filozoficzną, gdyż autor nie wahając się uzasadnia swoich twierdzeń niesprzecznie istniejącą rzeczywistością. W tym punkcie trzeba dodatkowo oddać sprawiedliwość Autorowi i wskazać, że choć pod względem liczby stron te dwie części są porównywalne (być może dlatego, że zbyt wiele miejsca poświęcone zostało omówieniu *Kwestii dyskutowanej o prawdzie* – Autor chyba niepotrzebnie na kilkunastu stronach bardzo zdawkowo referuje problematykę poszczególnych artykułów), to jednak wysiłek uzasadnień filozoficznych i osiągnięte w tym aspekcie skutki są nieporównywalnie większe.

Odnosząc się właśnie do tej warstwy historycznej, to warto wskazać, czego Autor dokonuje. Skupiając uwagę na *De veritate*, a szczególnie na jej pierwszej

części, postępuje Tomaszową drogą w ustaleniu autorów (nie tylko wymienionych wprost), z których ten korzystał. Przedstawia więc rozumienie prawdy u Piotra Lombarda, którego teksty wcześniej komentował i przedstawił w swoim komentarzu do *Sentencji* własne sformułowania na ten temat, wielostronność wypowiedzi o prawdzie u Augustyna (od *Solilokwiów*, przez *O wierze prawdziwej* a skończywszy na *O wolnej woli*), oddziennie omawia „tradycję trynitarną” (Boecjusza, Augustyna, Hilarego z Poitiers), a następnie przechodząc do ujęcia prawdy w filozofii arabskiej akcentuje myśl Awicenny, Awerroesa oraz Algazalego (Autor woli Al Gazela), dochodzi do ujęcia Anzelmiańskiego i wraca do Arystotelesa i Pseudo-Dionizego. T. Bartel niestety w żaden sposób, choćby historyczny nie uporządkował materiału z którego korzystał Akwinata. Z całą pewnością źródła były różne, gdyż wymienionych autorów dzieliło bardzo wiele, ale w pracy mówiącej o nich, należałoby wskazać właśnie na to, co dzieлиło: epoki, kultury, metody filozofowania, punkt wyjścia (metafizyka, logika, teologia).

To, co specyficzne dla książki *Prawda i byt*, to bardzo konsekwentne trzymanie się, przynajmniej dwóch, dość trudnych wskazówek Akwinaty na temat prawdy: 1) „twierdzę, że istnienie rzeczy jest przyczyną prawdy, bowiem rzecz jest poznana przez intelekt” (pierwszeństwo bytu wobec prawdy będącej jego skutkiem zrodzonym w intelekcie); 2) „natura prawdy polega na adekwacji rzeczy i intelektu” (prawda jako poznawalność – inteligibilność i związana z nią natura intelektu, pozwalają-

ca na asymilację z tym, co poznawane). To rozumienie tych sugestii Akwinaty jest znaczące dla teorii pierwszych zasad, a także pozwala na umieszczenie prawdy wśród listy transcendentaliów nie tylko jako pojęć o pewnym zakresie, ale jako tego, co zamienne z bytem. I to w tym kontekście należy rozumieć uwagę autora, że samo poznanie jest skutkiem prawdy, jest czymś późniejszym względem adekwacji.

Niezwykle atrakcyjną propozycją recenzowanej książki (s. 103–112) jest analiza korpusu odpowiedzi z *De veritate*, na pytanie czym jest prawda (q. 1, a. 1). Autor skupiając uwagę na łacińskim tekście wskazuje na terminy, którym Tomasz opisuje relację zachodzącą między bytem i intelektem. Warto przywołać określenia, zaakcentowane przez Autora: „odpowiedniość” (*convenientia*), „zgodność” (*concordia*), „upodobnienie” (*assimilatio*), „porównanie” (*comparatio*), „dostosowanie, czyli zrównanie” (*conformatate sive adaequatio*) (s. 104). Każde z tych działań intelektu, realizującego się w poznaniu bytu, posiada swój akcent, ale i tak nawet jeśli natura prawdy realizuje się w intelekcie, to jej uprzyczynione zrodzenie funkcjonuje dzięki bytowi.

Dużym zaskoczeniem dla czytelnika, który akurat będzie filozofem z „czasów postnowoczesnych” (a nie przednowoczesnych), mogą być przywoływanie przez Autora uwagi o Bogu jako przyczynie i racji prawdy, a nawet jako „Najwyższej Prawdzie” (s. 187). Autor nie usprawiedliwia się z tych formuł, gdyż nie były one obce Akwinacie. Tomaszo-wa interpretacja *veritas est adaequatio rei*

et intellectus nie tylko idzie w kierunku uzasadnienia rzeczywistością adekwacji w intelekcie. Tomasz podkreśla związek koncepcji prawdy, którą posiada jako filozof z koncepcją chrześcijańską mówiącą o tym, że Osoba Syna odpowiada w Trójcy prawdzie. To zgodność z intelektem Bożym, realizowana przez zadanie wyznaczone rzeczy, jest podstawą wypowiadania jakichkolwiek sądów o rzeczywistości istniejącej. Autor w tej kwestii co najwyżej zastrzega, aby nie traktować takiej formuły esencjalnie. Pierwsze zasady, które wyprowadzone są z poznanego – istniejącego bytu, mogą właśnie mieć oparcie w Bogu jako przyczynie sprawczej, jako czystym Istnieniu, które powoduje istnienie rzeczy.

Chciałbym zakończyć uwagę Akwinaty (pochodzącą z początku *De unitate intellectus*) na temat intelektu i prawdy o nim: „Jak wszyscy ludzie z natury pragną poznać prawdę, tak naturalnie pragną unikać błędów i obalać je, gdy nie brak po temu zdolności. Spośród różnych błędów najgorszy wydaje się ten dotyczący intelektu, dzięki któremu z natury poznajemy prawdę, unikając zarazem błędów”. To dzięki intelektowi człowiek poznaje prawdę, dlatego nie jest czymś nieważnym właściwe pisanie o nim. Książka T. Bartla jest znakomitą propozycją mówiącą o zdolnościach i przedmiocie ludzkiego intelektu jakim jest istniejąca rzeczywistość i to, czym ona jest. Prawda nie jest wyłącznie w intelekcie, jak życzyłoby sobie wielu filozofów interpretujących formułę *veritas est adaequatio rei et intellectus*, ale przede wszystkim jest w istniejącym bycie.

MICHał GŁOWALA
Pojedynczość

Spór o zasadę indywidualacji w scholastyce



Michał Głowala

Pojedynczość. Spór o zasadę indywidualacji w scholastyce

Wrocław 2012

Oficyna
Naukowa
PFF

Podstawową zaletą książki jest jej systematyczny charakter. Struktura książki opiera się na kryterium systematycznym, nie zaś historycznym czy chronologicznym. Rozdziały publikacji omawiające kolejne zasady indywidualacji służą lepszemu zorientowaniu się Czytelnika w samym problemie jednostkowienia. Na uwagę zasługuje jasny i skrupulatny wywód Autora, w którym analizy filozoficzne uzupełnia się często analizami języka potocznego. Argumentację filozoficzną autor konstruuje w sposób przekonujący i konkluzywny. Następnie, dużym plusem są podane we wstępie precyzyjne definicje zasady indywidualacji i pojedynczości. Mając je w pamięci czytelnik sprawniej podąża za wywodami autora i gruntowniej zaznajamia się z przedstawionym spektrum treści i problemów.

Uniwersytet na rozdrożu

O uniwersytecie i nauczaniu uniwersyteckim z Antonim B. Stępniem rozmawiają Artur Andrzejuk, Magdalena Płotka, Izabella Andrzejuk i Witold Płotka

Artur Andrzejuk: Chcieliśmy porozmawiać o uniwersytecie, ponieważ wszyscy w jakiś sposób z uniwersytetem jesteśmy związani i w nauczaniu uniwersyteckie zaangażowani. Dzisiaj na uniwersytecie wprowadza się dość gwałtownie zmiany jego funkcji, organizacji, a nawet zwyczajów. Zmiany te wydają się iść pod prąd utartej tradycji uniwersyteckiej, a na razie wygląda to tak, że nawet nie wiadomo, w jakim kierunku te zmiany idą, dokąd doprowadzą i właściwie można powiedzieć, że uniwersytet jest w jakimś sensie na rozdrożu. Stąd ten nasz pomysł na rozmowę i pytania przede wszystkim o uniwersytet: czym jest uniwersytet dla Pana Profesora?

Antoni B. Stępień: Jestem zwolennikiem tradycyjnego, klasycznego poglądu, który w polskiej literaturze jest dobrze sformułowany (pisali na ten temat np. Twardowski i Czeżowski). Mogę powtórzyć to, co kiedyś Czeżowski w takiej swojej większej broszurze w tej sprawie napisał. Wiadomo, że uniwer-

sytet miał różne fazy w swoim rozwoju, ale najpierw to była *universitas*, czyli wspólnota ludzi zainteresowanych zdobyciem pewnej wiedzy, zainteresowanych poznaniem różnych dziedzin życia i świata. To się krótko nazywało *universitas magistrorum et scholarum*, czyli wspólnota tych, którzy pełnią rolę mistrzów, którzy są nauczycielami, i tych, którzy chcą się czegoś od nich nauczyć, którzy chcą razem z nimi podążać w poznawaniu. I to jest zasadnicza dla mnie definicja klasycznego pojmowania uniwersytetu. A później dopiero uniwersytet, najpierw jako wspólnota osób, jest wspólnotą nauk uprawianych przez te osoby – więc kolejność jest taka: najpierw jest to wspólnota osób, a dopiero później jest to wspólnota dziedzin, którymi się te osoby zajmują. Przy czym od razu ta wspólnota walczyła o dwie rzeczy: o samorządność i samodzielność w przeprowadzaniu wspólnych czynności, czyli nauczania i badania. I to wchodzi w istotę uniwersytetu. Następnie, wtórnie już,

uniwersytet nie tylko uczy innych żeby wspólnie badać, rozwijać poznanie, ale spełnia też pewne funkcje, które później nazwano uczeniem zawodów akademickich. Jakie to są zawody? To są takie, które do sprawnego wykonywania wymagają takich samych umiejętności, jakie są potrzebne do rzetelnego badania czegoś. Np. aby być dobrym nauczycielem, żeby być dobrym lekarzem, żeby być dobrym prawnikiem, a obecnie i dobrym dziennikarzem, trzeba mieć tego typu sprawności, jakie są potrzebne badaczowi, aby rzetelnie uprawiał jakąś naukę, zdobywał jakąś wiedzę. Uniwersytet więc, najpierw będąc wspólnotą osób zajmujących się badaniem czy rozwijaniem wiedzy, jest zarazem miejscem uczenia tych zawodów, jest miejscem przysposobienia kogoś, żeby właściwie spełniał tego typu zawody. I to w sumie daje pełną definicję klasycznie pojmowanego uniwersytetu.

Artur Andrzejuk: *Jak powinny wyglądać zdaniem Pana Profesora główne zasady funkcjonowania klasycznie rozumianego uniwersytetu?*

Antoni B. Stępień: Jeżeli istotna dla uniwersytetu jest jego samorządność, to wszystkie funkcje zarządzające tą wspólnotą muszą być przez tę wspólnotę wybrane i przez nią ukształtowane. Niestety później uniwersytet zaczęto traktować inaczej ze względu na różne uwikłania społeczne i polityczne. W związku z tym uwikłaniem, różne inne instytucje miały pewne pretensje do tego, czy uniwersytet dobrze wpasowuje się w większe całości państwowie, narodowe itd. Ta samorządność i wolność zostały ograniczone przez te zewnętrzne okoliczności. Inaczej wyglądało to podczas reformacji, inaczej

w okresie tzw. państw oświeceniowych, a inaczej w XVIII i XIX wieku, kiedy to np. taki józefinizm (powracający teraz w nieco innej postaci), chciał uniwersytet sprowadzić do instytucji kształcącej ludzi potrzebnych do dobrego funkcjonowania państwa. W tym ujęciu uniwersytet miał wprost kształcić urzędników cesarstwa austriackiego. O dzidwo, sprzeciw wobec takiego pojmowania uniwersytetu narodził się w pruskim Berlinie. Jego autorem był Humboldt, ale to był taki paradoks, który trwał przez pewien czas. Nadal mamy dwie koncepcje uniwersytetu: klasyczną i tą, że jest to instytucja usługowa dla państwa, dla jakiejś społeczności, w której dany uniwersytet funkcjonuje.

Artur Andrzejuk: *Jaka jest w takim razie różnica w zakresie kompetencji i zadań przede wszystkim rektora i dziekana, ale także profesora?*

Antoni B. Stępień: Różnice wynikają z odmiennych celów i uwarunkowań. Jeżeli rektor i dziekan mają tak kształtać program studiów i czynności uniwersytetu, żeby służyć pewnym zmiennym zresztą i doraźnym celom społeczeństwa czy państwa, to w takiej sytuacji rektor i dziekan muszą się liczyć nie tylko ze społecznością, która ich wybrała, ale i z tymi dodatkowymi okolicznościami. W tej sytuacji jednak znów nastanie pewna luka – trzeba stworzyć inne ciała, które będą wspólnotami bieżących problemów naukowych i które same będą rządzić swoimi badaniami. Wtedy uniwersytet pojedzie w kierunku – nazwijmy to – państwowotwórczym, a będą obok towarzystwa naukowe, różne akademie, które faktycznie przejmą te funkcje, które klasyczny uniwersytet

spełnia. Można się zastanawiać, czy to jest celowe czy bezcelowe, lecz tak się to rozwija.

Artur Andrzejuk: *Dzisiaj, w wyniku różnych regulacji, wprowadzono do uniwersyteckich ciał kolejalnych bardzo duży odsetek niesamodzielnego pracowników naukowych, pracowników administracyjnych i studentów. Stąd pytanie: jaki powinien być ich udział w zarządzaniu uniwersytetem?*

Antoni B. Stępień: Postulat włączania do władz uniwersyteckich kogoś, kto nie spełnia dotychczas uznawanych warunków kompetencji, np. studentów, miał w różnych okolicznościach i w różnych okresach różną motywację. Widomo, że po przemianach w Polsce chciano ograniczyć na uniwersytetach wpływ tej kadry, która w 80% (lub nawet więcej) była komunistyczna. Ażeby ją ograniczyć, trzeba było wprowadzić nowy czynnik. Ale to było dobra lekarstwo na doraźną chorobę – nie powinno być ono istotną sprawą. Niektórzy też wprowadzali te zmiany pod hasłem źle pojmowanej demokracji. Autorzy tych propozycji zdają się nie uświadamiać sobie, że student bywa na uniwersytecie, a profesor konstytuuje uniwersytet. Wobec tego ten, kto przechodzi przez uniwersytet, nie może mieć takiego samego głosu w sprawie uniwersytetu jak ten, który *ex definitione*, jako mistrz, tworzy ten uniwersytet. Student oczywiście powinien zarządzać swoimi studenckim sprawami w ramach samorządu studentów i stowarzyszeń studenckich. I może opiniować decyzje innych organów uniwersyteckich, lecz nie zarządzać uniwersytetem. Takie jest moje stano-

wisko wynikające z klasycznej koncepcji uniwersytetu.

Artur Andrzejuk: *Ten współludział studentów w zarządzaniu uniwersytetem jest uzasadniany niekiedy powrotem do klasycznej koncepcji uniwersytetu, według której jest on wspólnotą uczących i nauczanych.*

Antoni B. Stępień: No tak, mówi się wtedy o modelu paryskim uniwersytetu lub o modelu bolońskim, ale to były przejściowe okoliczności tworzenia pewnych społeczności uniwersyteckich. To jest związane jeszcze z czymś innym, mianowicie ze sposobem, w jaki w ramach uniwersytetu czy w związku z uniwersytetami kształtowały się tzw. szkoły. Oczywiście różnie to wyglądało w różnych dziedzinach, lecz w dziedzinie filozofii zwłaszcza, a także teologii, szkoły tworzyły się wokół mistrza. W starożytnej Grecji mistrz, który wzbudził zainteresowanie, skupiał wokół siebie grono chętnych, którzy chcieli go słuchać i z nim współpracować. I tak było do końca średniowiecza. Potem uniwersytet zaczął pełnić różne dodatkowe funkcje, i to już w średniowieczu, i w związku z tym proponowano inne warunki funkcjonowania uniwersytetu i uważano, że mistrz mistrzem, ale trzeba przede wszystkim uporządkować studium według pewnego programu. I wtedy zaczął przeważać model szkoły wokół programu, a nie wokół mistrza. Jednak w dobrze prowadzonym uniwersytecie nawiązującym do tej klasycznej koncepcji, zawsze relacja między uczniem a mistrzem była istotna. Program był programem, lecz program nigdy nie zastąpi relacji między uczniem i mistrzem. I w związku z tym nieobojętną jest rzeczą, jaki jest mistrz. Tak więc krzyzo-

wały się te dwie sprawy: sprawa głównej koncepcji i sprawa jej realizacji – czy mistrz, czy program jest ważniejszy.

Artur Andrzejuk: *Myszę, że podobnie można powiedzieć o roli administracji. Jeśli uniwersytet jest społeczeństwem samodzielną, to rola administracji jest usługowa wobec tej społeczności, ale jeśli uniwersytet jest, tak jak dziś się to postrzega, organem państwa lub rządu, to administracja uniwersytecka kontroluje funkcjonowanie uniwersytetu z punktu widzenia przepisów państwowych.*

Antoni B. Stępień: Dawniej społeczeństwo lub państwo chciało być mecenasem uniwersytetu, a teraz jak daje pieniądze, to chce rządzić. I to jest inna rola: ten, który otrzymuje pieniądze od państwa, musi służyć państwu, musi spełniać stawiane przez nie zadania. Jaki to są zadania, zależy od rządzących. Państwo przestaje być mecenasem, a staje się pracodawcą, czyli tym, który daje pieniądze i pełni funkcję wymagającego kontrolera. I w ten sposób burzy się samorządność i wolność uniwersytetu. Niestety tak jest! Cóż na to poradzić?

Magdalena Płotka: Chciałam zapytać o studia filozoficzne: ponieważ odróżnia się zasadniczo trzy rodzaje tych studiów: specjalistyczne (na filozofii), dodatkowe (na kierunkach niefilozoficznych) i seminarystyczne (dla księży) – jak powinno według Pana Profesora wyglądać nauczanie filozofii w tych trzech przypadkach?

Antoni B. Stępień: Nauczanie filozofii jest wyznaczone przez trzy główne czynniki: 1) przez samą koncepcję filozofii, 2) przez cel nauczania i 3) instytucję, w ramach której naucza się tej filozofii. Inaczej będzie wyglądało nauczanie filozofii na uniwersytecie kla-

sycznie pojętym, inaczej – nauczanie filozofii „usługowej” czy dla popularyzacji, dla dokształcania samoświadomości społeczeństwa, a jeszcze inaczej, gdy naucza się filozofii, która jest częścią składową szerszego przedsięwzięcia (jak w seminarium duchownym). Cele są formułowane różnie. Aby jednak dobrze funkcjonowała filozofia usługowa, czy ta, która spełnia określona rolę w takiej instytucji jak np. seminarium duchowne, musi gdzieś być dobrze uprawiana filozofia „czysta”, jak to dawniej mówiono, filozofia, która jest uprawiana dla zdobycia samej wiedzy czy usprawnienia się w zdobywaniu samej wiedzy. I wtedy najlepiej jakby ona była uprawiana na klasycznie pojmiowanym uniwersytecie. To wyznacza pewne konsekwencje dla organizacji studiów filozoficznych. Wracając do usługowej roli studium filozoficznego: należy przyjąć, że niektórzy studenci nie chcą być badaczami filozofii, lecz dostrzegają różne funkcje filozofii w różnych innych zawodach i chcą zdobyć pewną ogólną orientację, tak by mogli samodzielnie skorzystać z książki filozoficznej. Mamy tu problem uzgadniania właściwego studium filozofii z doraźną i usługową linią kształcenia filozoficznego. Zazwyczaj stanoi to trudność, jak te dwa nurty ze sobą pogodzić na jednym uniwersytecie.

Magdalena Płotka: A co sądzi Pan Profesor o podziale studiów filozoficznych na licencjackie, magisterskie i doktoranckie?

Antoni B. Stępień: W filozofii podział na studia licencjackie i magisterskie według mnie nie ma sensu, natomiast, owszem, dzieli się je na magisterskie i doktorskie. Ten podział jest uprawniony, gdyż to zależy od celów sta-

wianych studiom filozoficznym: chodzi o to, czy uprawiam filozofię, żeby zdobyć wiedzę i pewną sprawność, czy uprawiam filozofię, żeby pełnić pewną rolę, bo filozofia umożliwia lepsze pełnienieowej roli. I to zarówno w uprawnianiu innych nauk, jak i nawet pełnieniu pewnych funkcji społecznych lub nawet politycznych. W każdym z tych przypadków studium filozofii powinno mieć przedmioty podstawowe, przedmioty pomocnicze i przedmioty specjalne. Przedmioty podstawowe powinny być dla wszystkich, pomocnicze też dla wszystkich, natomiast przedmioty specjalne są już związane z określonym celem, dla którego przychodzę studiować filozofię. I tak program studiów filozoficznych powinien wyglądać. Potem można się zastanowić, co powinno być w puli podstawowej, co w puli pomocniczej, a co powinno być realizowane jako przedmioty specjalne.

Artur Andrzejuk: *To trochę zależy od koncepcji samej filozofii.*

Antoni B. Stępień: Oczywiście, to zależy od koncepcji samej filozofii, ale sądzę, że niezależnie od koncepcji filozofii wśród przedmiotów pomocniczych powinny być języki klasyczne i logika. Różnice mogą zarysować się w doborze dalszych przedmiotów, lecz języki klasyczne i logika zawsze powinny być.

Artur Andrzejuk: *Tak jak i historia filozofii.*

Antoni B. Stępień: I logika. Za moich czasów na Wydziale Filozoficznym KUL kwalifikowaliśmy studenta nie na podstawie tego, co miał z metafizyki czy historii filozofii, tylko co miał z łaciny i logiki. Jak był marny i w łacinie, i w lo-

gice, to znaczyło, że powinien sobie dać studia filozoficzne.

Witold Płotka: *Następne pytanie pozostało jeszcze w tym duchu, bo chciałbym zapytać o same koncepcje nauczania filozofii na studiach filozoficznych, którą z nich Pan Profesor uważały za najlepszą?*

Antoni B. Stępień: Mogę tak powiedzieć, powtarzając pewne myśli, że w naszej kulturze i w naszych okolicznościach studium filozofii powinno mieć ramowy program i ten program powinien być ustalony – i nie wolno go zmieniać z roku na rok. To po pierwsze. Po drugie, w tej chwili, ze względu na stale obniżający się poziom przygotowania maturzystów do studiowania, ważne są ćwiczenia do wszystkich podstawowych przedmiotów. Dawniej nikt nie pomyślał o tym, żeby do metafizyki, historii filozofii czy teorii poznania były ćwiczenia. Ćwiczenia były tylko do języków i logiki, no i do psychologii empirycznej były też ćwiczenia, bo trzeba było nauczyć robienia eksperymentów, a później do takich przedmiotów specjalistycznych, jak paleografia. Ale przygotowanie dawniejszego absolwenta szkoły średniej było takie, że ćwiczenia do tych podstawowych przedmiotów były zbędne: był wykład i praca z książką. Dzisiaj maturzyści nie umieją pracować z książką, (czy teraz z komputerem), i tego wszystkiego muszą się dopiero uczyć na studiach. W tej chwili, ponieważ szkoła średnia nie pełni funkcji, które dawniej pełniła, do wszystkich przedmiotów muszą być ćwiczenia. Ale zasadniczo warsztatu uczymy na proseminaliach i seminariach. Jak ktoś słusznie powiedział – talentu się nie nauczy, można tylko zmobilizować studenta, żeby

sam nad swoim talentem popracował, lecz można nauczyć warsztatu. Dobre studia uczą warsztatu i od tego, jak będą sformułowane proseminaria i seminaria, będzie zależało, jak ten warsztat będzie uczony: lepiej lub gorzej. Oprócz tego jest instytucja konsultacji, z którą zawsze były kłopoty. Dawniej student często jej unikał, bo się obawiał, że jak zada głupie pytanie, to się skompromituje; dzisiaj profesorowie, gdy mają po trzy etaty, to nie mają czasu na konsultacje. W każdym razie proseminarium, seminarium i konsultacje to są środki, które uczą warsztatu i na nie trzeba położyć nacisk. I trzeba je rozsądnie i umiejętnie prowadzić. Musi więc być program, muszą być takie czy inne przedmioty, i oprócz wykładów i umiejętności pracy z książką musi być nauka warsztatu na proseminariach, seminarach i podczas konsultacji. I to są te środki dydaktyczne, które trzeba uruchomić. Oczywiście można wchodzić w szczegóły, jak prowadzić np. seminarium – są co najmniej trzy modele seminarów itd. Osobiście stosowałem ten model, który z pewnymi modyfikacjami przekazał nam Świeżawski od Twardowskiego. Ale np. Kamiński prowadził według zupełnie innego modelu swoje seminarium.

Witold Płotka: *Chciałbym jeszcze dopytać o program nauczania. Jeżeli dobrze rozumiem, program ten powinien być konstruowany przez wspólnotę nauczających?*

Antoni B. Stępień: Oczywiście, nauczających. Przynajmniej u nas tak było na Wydziale. To był rezultat pewnego namysłu, który został przyjęty na Radzie Wydziału. Problemem bowiem jest pewien porządek: od czego zacząć.

My uważaliśmy, że należy równocześnie uczyć na pierwszym roku metafizyki i historii filozofii, nie mówiąc już o przedmiotach pomocniczych, jak np. logika. Następnie po metafizyce idzie teoria poznania, historię filozofii się kontynuuje, a potem jest czas na przedmioty bardziej szczegółowe, takie jak: antropologia, kosmologia, filozofia prawa, społeczeństwa i inne.

Artur Andrzejuk: *A etyka?*

Antoni B. Stępień: Etyka też. Był też taki zwyczaj, że etyka ogólna była już na pierwszym roku, wyprzedzając niejako metafizykę i antropologię. Można konstruując program nauczania filozofii spojrzeć trojako, ponieważ są trzy, jak to nazywam, bramy filozofii: metodologiczna, historyczno-filozoficzna i metafizyczna (ich ujęcie zależy w znacznym stopniu od koncepcji filozofii). Myślę, że taka rozsądna koncepcja nauczania powinna wynikać z porozumienia pomiędzy tymi trzema bramami. Student powinien przejść przez aspekt metodologiczny, historyczno-filozoficzny i metafizyczny. Wszystkie te trzy punkty widzenia powinno się jakoś zasugerować od początku i student powinien być wprowadzony do filozofii przez te wszystkie trzy bramy, i trzeba uzgodnić te trzy różne ukierunkowania. A co on potem z tym zrobi, jak z tego skorzysta, to już jest sprawa jego rozznania i decyzji.

Artur Andrzejuk: *Chciałbym jeszcze prosić o krótkie scharakteryzowanie tych trzech rodzajów seminarów.*

Antoni B. Stępień: Koncepcja pochodząca od Twardowskiego zakładała podział seminarium na dwie części, według podziału roku akademickiego na dwa se-

mestry. W pierwszej części czytano jakiś ważny klasyczny tekst z komentarzem prowadzącego seminarium. W ten sposób uczyono interpretacji tekstu – dużo tu zależy od mistrza, jeżeli mistrz miał dużą erudycję i dużą wnikliwość, to przy tej okazji pokazywał różne rzeczy. Było to bardzo dokładne – czasem na jednym posiedzeniu przeczytano dwie strony tekstu, a czasem jedno posiedzenie poświęcone było dwóm zdaniom. Przy tej okazji druga sprawa, często lekceważona: streszczenie i pisanie protokołów. Według tej koncepcji u Świeżawskiego każdy pisał protokół i uczestnicy nie wiedzieli, kogo profesor poprosi o przeczytanie protokołu. A potem była dyskusja nad protokołem: zastanawiano się, czy protokolant umiejętności oddał przebieg seminarium, zwracano uwagę na streszczenie, wytykano protokolantowi, o czym zapomniał i czego nie docenił. To była wielka szkoła warsztatu: umiejętności czytania, opowiedzenia własnymi słowami tego, co się przeczytało oraz protokołowania przebiegu seminarium. Na początku były podane tematy prac seminaryjnych. W drugim semestrze każdy pisał na wybrany temat pracę oraz przygotowywał koreferat do pracy innego uczestnika seminarium. Przebieg seminarium polegał na czytaniu prac seminaryjnych i koreferatów oraz dyskusji. Ten model realizowali po Świeżawskim Gogacz, ja i Czerkawski – czy ktoś nadal go realizuje, tego nie wiem.

Artur Andrzejuk: *Z pewnymi modyfikacjami realizujemy go w naszej Katedrze.*

Antoni B. Stępień: Drugi model był realizowany przez Kamińskiego. Ktoś miał zreferować recenzję jakieś nowej

książki albo zreferować jakąś sprawę. Wszyscy się do tego przygotowują, profesor wcześniej zaleca lektury i wszyscy dyskutują nad recenzją książki lub referatem. Wyglądało to tak, jak ciąg posiedzeń towarzystwa naukowego, ale było to przygotowane, bo wszyscy wiedzieli, co mają zrobić. A trzeci to był model swobodny, raczej nadający się wtedy, kiedy omawia się prace dyplomowe. Każdy opowiadał o tym, nad czym pracował, jakie miał trudności i co go bolało, i to się dyskutowało, pomagając mu w jego pracy. Wydaje mi się ten model najmniej kształcący, choć może użyteczny dla studenta, zwłaszcza doktoranta.

Artur Andrzejuk: *A przy pierwszym i drugim modelu, jak postępowało się w przypadku absencji?*

Antoni B. Stępień: To jest inna sprawa. Zależało to od profesora, niektórzy byli bardziej, inni mniej rygorystyczni. Niektórzy po trzech nieusprawiedliwionych absencjach (czasami były jakieś ekstra sytuacje, które usprawiedliwiały nieobecność) po prostu skreślali z listy.

Artur Andrzejuk: *Profesor Gogacz opowiadał, że Świeżawski traktował obecność bardzo poważnie.*

Antoni B. Stępień: Tak. Trzeba było wyjaśnić albo zapowiedzieć nieobecność.

Witold Płotka: *Teraz może przejdziećmy do tematu stopni naukowych i stopni zawodowych, ponieważ te najniższe nazywane są stopniami zawodowymi. Jeśli chodzi o stopień licencjata, czy zdaniem Pana Profesora stopień licencjata powinien być nadawany na podstawie pracy naukowej czy raczej jedynie egzaminu?*

Antoni B. Stępień: Wiadomo, że to nie powinno nazywać się po polsku li-

cencjat, lecz raczej bakałarz. Ale bakałarz w uszach i profesorów, i urzędników brzmiał niepoważnie, dlatego to musiał być licencjat, choć miano świadomość, że licencjat to w Kościele znaczy ciut więcej niż magisterium. Odnośnie do licencjatu sądzę po prostu, że nie ma on sensu w humanistyce, a zwłaszcza w filozofii. Owszem, są studia, np. techniczne, gdzie zawsze odróżniano stopień inżyniera i magistra inżyniera. W filozofii, w której chodzi o nauczenie pewnego warsztatu, nie ma sensu kawałkowanie studiów na licencjat i magisterium, gdyż przez te pierwsze dwa czy trzy lata nie da się nauczyć tego warsztatu. (Choć w moich czasach, gdy maturzyści byli znacznie lepiej przygotowani do studiowania, już na drugim roku było seminarium, a proseminaria były na pierwszym roku. Dopiero, gdy załamał się poziom kształcenia w szkołach średnich, wtedy trzeba było pierwszy rok studiów poświęcić na naukę uczenia się). Wracając do pytania, chcę podkreślić, że dla mnie w ogóle w filozofii licencjat nie ma sensu, a magisterium uczy erudycji i warsztatu, i może nauczyć bycia nauczycielem lub propagatorem wiedzy filozoficznej lub może nauczyć filozofii, jako pomocniczej przy uprawianiu innych zawodów lub dyscyplin. Ponieważ od pracy magisterskiej wymaga się tylko erudycji i sprawności warsztatowych, a nie wymaga się żadnej twórczej myśli, żadnej jakieś istotnej nowości, to można powiedzieć, że magisterium właściwie jest bardziej stopniem, który wykazuje opanowanie pewnej dziedziny wiedzy w sposób, który upoważnia do pełnienia określonych funkcji zawodowych. Ale jest zatem pierwszym stopniem do studium

doktoranckiego, czyli pierwszym stopniem do zajmowania się nauką, lecz nie jest jeszcze pracą naukową. Pracą naukową powinien być, i niekiedy bywa, doktorat, którego istotą, oprócz warsztatu i erudycji, jest jakiś element nowości badawczej.

Izabella Andrzejkuk: *O pracy magisterskiej już rozmawialiśmy, ale jeszcze chciałam się dopytać o egzamin magisterski – jak powinien on według Pana Profesora wyglądać?*

Antoni B. Stępień: Były dwa modele egzaminu magisterskiego, które wytworzyły instytucje o charakterze kościelnym, bo na wydziałach kościelnych (filozofii, prawie kanonicznym i teologii) magisterium było równoważne kościelnemu licencjatowi (teologia potem jeszcze coś dodawała od siebie). Polegał on na zdawaniu tzw. całej filozofii. Nie ma żadnej obrony pracy magisterskiej – ten żargon studencki, przejęty także już przez profesorów, jest bzdurny. Jest praca magisterska, są recenzje, pozytywne recenzje są warunkiem dopuszczenia do egzaminu magisterskiego. I jak już powiedziałem, dawniej wymagano zdawania z tzw. całej filozofii (zdawałem 30 tez ze wszystkich przedmiotów filozoficznych). Potem zaczęto rzecz ułatwiać w ten sposób, że przed komisją zdaje się wybrane tematy, związane częściowo z tematyką pracy magisterskiej, a częściowo z jakiejś dyscypliny pobocznej. Ale w świetle tamtych dawnych przepisów takie magisterium nie powinno być równoważne kościelnemu licencjatowi. A teraz ministerstwo zmienia kiedy chce te rzeczy, wskazania zwykle są ogólnikowe i na różnych uniwersytetach bardzo różnie wygląda ten egzamin.

Izabella Andrzejuk: Jeszcze chciałam zapytać o doktorat. Mówię się o tym, że taką charakterystyczną cechą doktoratu jest naukowe novum, ale czy ponadto można wskazać na jakieś charakterystyczne cechy doktoratu? Mówiliśmy także o egzaminie magisterskim, ale przed doktoratem są także egzaminy – jak powinny one wyglądać?

Antoni B. Stępień: Jeśli chodzi o egzaminy doktorskie, to ciągle są tu zmiany. Dawniej, aby przystąpić do obrony doktoratu, trzeba było najpierw zdać egzamin doktorski. Kiedyś nie było też warunku języka, bo uważano, że jak ktoś doszedł do doktoratu, to na tyle zna języki, aby korzystać z literatury obcojęzycznej. Najważniejsza jest jednak obrona, której przebieg jest znany i mniej więcej podobny w różnych ośrodkach. Wróćmy więc do pracy doktorskiej. Otóż rozprawa (dawniej: dysertacja) doktorska nazywana była też tezą, co wskazywało, że istotą pracy doktorskiej, oprócz tych warunków, które musi spełniać magisterium, czyli warsztatu i erudycji, jest jakaś nowość badawcza. Przedmiotem pracy doktorskiej ma być określony problem. I w sprawie tego problemu doktorant stawia pewną tezę i tezę tę musi odpowiednio uzasadnić. Jaki mogły być te nowości? Kamiński wymieniał pięć możliwych nowości: od tej zasadniczej do takich już osłabionych nowości. Ja wymieniłbym tu cztery ważne: pierwszą i najważniejszą, to postawić własną tezę i ją uzasadnić. Drugi stopień nowości polega na przedstawieniu nowej argumentacji lub kontrargumentacji w odniesieniu do znanej już tezy. Trzeci rodzaj nowości polega na dokładniej syntezie stanu badań jakiegoś problemu. Z kolei czwarty rodzaj nowości, najczę-

ściej teraz stosowany, to porównanie po-główów dwóch autorów na ten sam temat.

Izabella Andrzejuk: To wobec tego, jak powinno się pisać recenzję doktoratu?

Antoni B. Stępień: Wiadomo, jaka powinna być recenzja: po ogólnym omówieniu struktury pracy i zdaniu na temat tej struktury, powinna być ocena merytoryczna i w miarę możliwości analityczna. Pamiętam takie recenzje, i to wybitnych profesorów, jak Kłosak czy inni, które miały po kilkanaście stron. Osobiście nie pisałem tak długich recenzji (tu chwałę się, bo i mnie za to pochwalonono): potrafiłem na paru stronach napisać wszystko – i analitycznie, i merytorycznie, i krótko.

Magdalena Płotka: A co zrobić w sytuacji doktoratu, w którym jest jakaś bardzo nowatorska teza, nowa argumentacja, ale recenzent nie zgadza się z ani jednym zdaniem rozprawy?

Antoni B. Stępień: Pewna moja recenzja, pewnej pracy doktorskiej na UJ rozpoczyna się tak: „Nie zgadzam się z główną tezą autora, aczkolwiek przyjmuję pracę jako rozprawę doktorską”. To, że ja się zgadzam czy nie zgadzam, to jest inna sprawa. Chodzi o to, jak on to zrobił, jaki był poziom dyskusji, jaka jest znajomość problematyki, jaka jest oryginalność tezy. Teza była według mnie fałszywa, ale była oryginalnie sformułowana, związana z przebiegiem dotychczasowej dyskusji, nie wzięła się znikąd itd. Tak to jest – wcale nie muszę się zgadzać z pracą, którą oceniam pozytywnie. Są to dwie różne rzeczy, przy czym recenzent musi powiedzieć, za co ceni pracę, a co mu się w niej nie podoba. Nie może być tak, że jak recenzentowi teza

się nie podoba, to od razu odrzuca pracę – to znaczy, że z recenzentem jest tu coś nie w porządku (śmiech).

Artur Andrzejuk: *Przejedźmy więc, jeśli można, do habilitacji. Zaczniemy od tego, czy Pan Profesor uważa, że habilitacja jest w ogóle potrzebna?*

Antoni B. Stępień: Niektórzy wyliczyli, że filozofów jest w Polsce dużo za dużo. Dużo jest też słabych przewodów doktorskich. Habilitacja jest więc po to, aby jednych zmusić do rzetelności, a drugich – do opamiętania. Oczywiście różne są tu praktyki w różnych krajach. U nas zasadnicza różnica pomiędzy doktoratem i habilitacją jest taka: doktorat powinien dotyczyć pewnego problemu – stawać tezę na temat określonego problemu, natomiast habilitacja ma dotyczyć tematu ważnego dla szerszej dziedziny, nawet całej dyscypliny. Z tym, że jakąś nowość można pokazać albo w postaci nowej tezy, nowej argumentacji, nowej syntezy, lecz chodzi o to, że jest to tematyka, która jest ważna dla szerszej dziedziny wiedzy, a nie tylko jednego problemu, w związku z tym wymaga szerszej erudycji i bardziej wnikliwego rozeznania, co jest ważne, a co jest mniej ważne. Mówiąc się, że niektóre doktorat jest lepszy od jego habilitacji – czasem habilitacja jest bardziej szczegółowa niż doktorat. Tymczasem habilitacja powinna być bardziej syntetyczna. A jeżeli chodzi o profesurę, to dopiero przy profesurze wymaga się tego, aby kandydat nie był specjalistą w jednej dziedzinie. Więc właściwie można powiedzieć, że habilitacja i profesura są dopełnieniem doktoratu. Rozszerzeniem i dopełnieniem – habilitacja i profesura świadczą o tym, że kandydat przekro-

czył własną specjalność, że nie jest wąskim specjalistą i dodatkowo, że ma dobrek dydaktyczny – dlatego wymaga się pewnej liczby wypromowanych doktorów itd. Przy habilitacji nie powinno być takich wymagań, ale przy profesurze absolutnie tak. Jak ktoś nie ma zdolności dydaktycznych, nie nadaje się na profesora, czyli kierownika studium filozoficznego i mistrza w tym studium.

Magdalena Płotka: *Chcieliśmy jeszcze zapytać o możliwość habilitacji nie tylko na podstawie rozprawy, ale także wyłącznie z dorobku naukowego. Jaka jest Pana Profesora opinia w tej sprawie?*

Antoni B. Stępień: Przepisy się ciągle zmieniają. Dawniej uważano, że najważniejszą rzeczą jest doniosłość uzyskanych wyników badawczych. I może być, że ktoś nie napisał wielkiej książki (w której zazwyczaj nowość jest zawarta w jednym rozdziale), ale wystarczy, że napisał kilka małych artykułów o wielkiej doniosłości naukowej, jak to się np. astronomom i matematykom zwłaszcza zdarza. Jak ktoś sformułował jakąś nową koncepcję, jak np. niektórzy uczniowie Twardowskiego, w małym artykule, lecz świetnie napisanym. Albo pokazał, jak Ajdukiewicz w swoim skrypcie, jak wygląda wykład logiki i metodologii czysto formalistycznie pojętych. To jest pewne *novum*. Ale oczywiście w tej chwili nie ma *novum* na cały świat, jest *novum* w pewnym środowisku naukowym, np. to jest absolutne *novum* np. w Europie, albo chociażby w literaturze polskiej (lecz nie może być to *novum* polegające na tym, że opisano coś, co już dawno jest opracowane np. w literaturze francuskiej i autor to przepisał po polsku). I to *novum* przede wszystkim po-

winno się liczyć. A forma pozostaje drugorzędna: czy to jest książka, czy też kilka małych artykułów, lecz jakich artykułów, co zawierających itd.? I to powinna oceniać rada wydziału. Przy czym dawniej miano więcej zaufania do rady wydziału, bo czymże jest rada wydziału? To jest nie byle co – to są profesorowie, którzy mają własny dorobek naukowy i którzy potrafią ocenić cudzy dorobek naukowy. Dziś obserwujemy spadek zaufania do profesorów. Teraz do kworum trzeba sześciu czy ośmiu specjalistów w danej dziedzinie, żeby kogoś w niej habilitować. Dawniej wystarczył jeden specjalista, aby rada wydziału mo-

gła habilitować, np. wystarczył jeden angielski w radzie wydziału humanistycznego, żeby rada wydziału mogła habilitować z filologii angielskiej. Bo ten specjalista był profesorem, a wszyscy pozostańscy też byli profesorami, czyli nie byli specjalistami wyłącznie w jakiejś wąskiej dziedzinie. W takiej sytuacji nie potrzeba było więcej specjalistów w dziedzinie habilitacji. Dziś przestało się cenić pozycję profesora, jakby nie mając zaufania do jego kompetencji naukowych.

Artur Andrzejuk: *W ten sposób chyba poruszyliśmy wszystkie przegotowane przez nas tematy. Dziękujemy za rozmowę.*

Grudzień 2014

Spór o filozofię moralną św. Tomasza z Akwinu. Próba wskazania na źródła odmiennych stanowisk É. Gilsona i F. Van Steenberghena.

Na marginesie dyskusji M. Prokopa
z artykułem W. Golonki

Słowa kluczowe: É. Gilson, F. Van Steenberghen, tomizm, filozofia moralna

Prezentowany tekst w zamiarze autora miał spełniać dwa cele: po pierwsze – dotrzeć do przyczyn odmiennego postrzegania roli i pozycji Tomaszowego Komentarza do Etyki nikomachejskiej Aystotelesa w filozoficznej spuściźnie Akwinaty. I po drugie – uzupełnić polemikę Marka Prokopa z tekstem Wojciecha Golonki, zamieszczoną w poprzednim numerze „Rocznika To-

mistycznego”¹. Nie tyle chodzi wprost o udział w rozpoczętej polemice, co właśnie o szersze zaprezentowanie sztuki komentatorskiej Tomasza z Akwinu na tle odmiennych stanowisk dwóch znanych historyków filozofii, mediewistów, co do zawartości komentarzy do Aystotelesa. Liczę na to, że ten artykuł uwypukli zarówno samodzielność filozofowania Tomasza, jak i pokaże wyraź-

¹ Artykuł odnosi się zatem do dwóch tekstów: W. Golonki, *Saint Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 183–193, oraz M. P. Prokopa, *Tomasz z Akwinu – teolog czy filozof. Kilka uwag do artykułu W. Golonki „St Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources”*, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 327–335.

niej odniesienie Akwinaty do samego Arystotelesa i jego dzieł.

Stosunek do Tomaszowej filozofii moralnej wyznaczyły w znacznej mierze opinie dwóch znanych historyków filozofii: Étienne Gilsona i Fernanda Van Steenberghena. Stanowiska obu uczonych – co do tego, gdzie Tomasz zawarł w sposób pełniejszy swoją filozofię moralną – były (jak się wydaje) rozbieżne. Van Steenberghen twierdził bowiem, iż Tomaszową etykę możemy przede wszystkim znaleźć w jego *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, natomiast Gilson kładł nacisk na *Sumę teologii* i *Sumę przeciw paganom* jako na źródła pełnej i dojrzałej myśli etycznej Akwinaty.

Interesujący wydaje się fakt, że właściwie do tej pory nikt nie zajął jakiegoś zdecydowanego i znaczącego stanowiska w kwestii tych dwóch odmiennych opinii.

Dyskusja między Gilsonem i Van Steenberghenem należy więc do nieroziąganych, a obaj uczeni pozostali przy swoich poglądach. Wydaje się, że brak jakiekolwiek kontynuacji tego „sporu” stanowi pewną lukę w dyskursie nad wartością komentarzy św. Tomasza do dzieł Arystotelesa. I choć prezentowany artykuł nie stawia sobie ambitnego celu, aby ostatecznie ustalić, kto we wspomnianym sporze miał rację, to jednak warto przynajmniej naświetlić kulisy tego sporu i wskazać na ewentualne przy czyny, które spowodowały odmienność stanowisk obu wybitnych historyków filozofii.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia poglądów Van Steenberghena i Gilsona, przyjrzyjmy się bliżej Tomaszowemu *Komentarzowi do Etyki nikomachejskiej* i jego warsztatowi komentatorskiemu.

I. Historyczne aspekty powstania *Komentarza do Etyki nikomachejskiej*

Tomasz napisał swój *Komentarz* w latach 1271–1272, kiedy był profesorem na Uniwersytecie Paryskim. To sfalsyfikowało dawniejszy pogląd, że komentarze do Arystotelesa powstały w Studium Dominikańskim św. Sabiny. Z powodu wspomnianych poglądów na temat pochodzenia komentarzy lekceważono je, traktując jako formę wyjaśniania trudnej myśli Arystotelesa młodym semina-

rzystom. R. A. Gauthier wykazał, że *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* został napisany równolegle z II-II *Summa theologiae*². Natomiast tekst *Etyki nikomachejskiej*, na którym Tomasz oparł swój komentarz, jest poprawioną wersją przekładu R. Grosseteste'a³.

Tomasz, jeśli chodzi o sposób komentowania tekstów, dokonywał ich zgodnie z obowiązującymi w tym zakresie

² Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że ta część *Summa theologiae* zawiera również problematykę etyczną, np. zagadnienie cnót kardynalnych.

³ J. A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski Poznań 1985, s. 462.

w średniowieczu zasadami⁴. Warto zwrócić jednak uwagę, że głównymi metodami nauczania w średniowiecznych uniwersytetach były wykłady i dysputy. Na wykład składało się czytanie przez nauczycieli poszczególnych tekstów wraz z ich wyjaśnianiem właśnie w formie komentarza. Od połowy XIII wieku teksty Arystotelesa znajdowały się na obowiązkowej liście dzieł czytanych i komentowanych na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Paryskiego i w tym właśnie okresie – według opinii znawców średniowiecza – komentarze były najpopularniejszą formą pracy nad tekstami⁵. Była to metoda do tego stopnia powszechna, że uznana została za charakterystyczną metodę scholastyki. Początkowo komentatorzy ograniczali się wyłącznie do prezentacji tekstu, stopniowo jednak komentarze stawały się coraz obszerniejsze, często też były poszerzane o uwagi dotyczące trudniejszych problemów zawartych w danym dziele⁶. Można właściwie stwierdzić, że każdy komentator pracował niejako na granicy pomiędzy wiernością omawianemu tekowi (prezentując tzw. *expositio*) a odnajdywaniem prawdziwej intencji autora, która byłaby punktem wyjścia dla dalszych rozważań na dany temat (tzw. *intention auctoris*). Wspomniane in-

tentio auctoris było o tyle ważne, że stanowiło kryterium odczytania badanego tekstu. Ze względu właśnie na taką pozycję graniczną komentarz nie musiał się ograniczać wyłącznie do zreferowania poglądów autora dzieła, ale mógł być jakąś ich interpretacją.

Taką specyfikę warsztatu komentatorskiego średniowiecznych uczonych zdaje się potwierdzać opinia Władysława Seńki, który zwracał uwagę na przeważające wówczas dwa sposoby komentowania tekstów. Pierwszym z nich był komentarz *ad litteram*, gdzie komentator wyjaśniał opracowywany tekst dosłownie. To wymagało zarazem ciągłego odwoływanego się do źródła komentarza w ten sposób, że komentator cytował w oryginalnej wersji początki zdań z komentowanego tekstu. Z kolei druga metoda komentowania polegała już na pewnej interpretacji komentowanego tekstu. Wówczas sam komentowany tekst nie musiał być cytowany, a jego zaprezentowanie nie trzymał się już tak wiernie jego litery⁷. W świetle uwag Seńki Tomaszowy Komentarz do Etyki nikomachejskiej jawiłby się jako dość oryginalne dzieło Akwinaty, gdyż swoiste łączy on w nim oba wyróżnione przez Seńkę sposoby komentowania.

⁴ Choć – jak się wydaje – ze szczególną troską i wnikliwością starał się komentować właśnie teksty Arystotelesa. Więcej na ten temat zob. F. Van Steenberghe, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 282–284.

⁵ Są to poglądy głoszone przez É. Gilsona i M. D. Chenu. Warto jednak dodać, że we współczesnej literaturze na temat metodologii historii filozofii niektórzy autorzy wskazują na arystotelesowskie źródła w sposobie podejścia do komentowanego tekstu. Zob. A. Nowik, *Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 176–177.

⁶ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 245, oraz M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2000, s. 195–214.

⁷ Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 58.

2. Co wynika z porównania filozofii moralnej zawartej w Komentarzu i w *Sumie teologii*

Skoro staramy się odnaleźć podłożę odmiennych stanowisk na temat wartości *Komentarza do Etyki nikomachejskiej*, to oczywiście poza przedstawieniem poglądów Gilsona i Van Steenberghena warto też pokusić się o krótką rekapitulację, która byłaby wynikiem porównania *Sumy teologii* z *Komentarzem*⁸.

W pierwszym rzędzie warto zwrócić uwagę na pewne różnice, które od razu pozwalają określić specyfikę ujęć etycznych Akwinaty. Tomasz, komentując *Etykę nikomachejską* Arystotelesa, zaczyna od określenia przedmiotu etyki (nazywanej przez niego filozofią moralną) i już tu – na samym początku – różni się od Arystotelesa. Dla niego przedmiotem filozofii moralnej są dobrowolne, rozumne i celowe działania człowieka. Z kolei w *Sumie teologii* rozpoczyna swoje rozważania etyczne od zagadnienia ludzkiej natury. Jej znajomość bowiem pozwala określić właściwy kierunek ludzkich dążeń⁹. Oczywiście tak staranne przedstawionej antropologii trudno doszukiwać się w *Komentarzu*, podobnie jak nie sposób znaleźć w *Sumie* równie starannie określonego przedmiotu filozofii moralnej. Można jednak stwier-

dzić, że w obu dziełach swoista wrażliwość filozoficzna Tomasza pozostaje taka sama. W obu przypadkach filozofię Akwinaty wyróżnia perspektywa egzystencjalna. Tymczasem Arystoteles pozostaje na terenie istoty człowieka. Filozofia człowieka – a może należałyby powiedzieć jeszcze dobitniej metafizyka człowieka – stanowi fundamenty jego filozofii moralnej¹⁰. To, z czym Tomasz zgadza się z Arystotelem, to przede wszystkim intelektualny wymiar ludzkich działań. Obaj filozofowie przyjmują królewską rolę intelektu w człowieku. Zarazem Tomasz w *Sumie* dokładniej i głębiej omawia problematykę wyboru jako działania człowieka. To właśnie tam pojawia się dokładny opis *liberum arbitrium*, podczas, gdy komentując *Etykę nikomachejską*, właściwie pozostaje wierny porządkowi wyznaczonemu przez Arystotelesa. Jeśli jednak przyjrzymy się analizom władz i sprawności, które przecież wiążą się z tematem ludzkiego postępowania i jego wyborów, to okaże się, iż Tomasz w obu omawianych dziełach „mówią własnym głosem”. Wprowadza własną, specyficzną kolejność i rangę sprawności oraz cnót, rozważa temat

⁸ Szczegółowe opracowanie takiego porównania znajduje się w rozprawie doktorskiej autorki artykułu: Izabella Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, Warszawa 2005, msps, Biblioteka Główna UKSW.

⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Roma 1962, I-II, q. 1, a. 1, co.: „Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem”.

¹⁰ Według takich priorytetów zastosowana jest kolejność podejmowanych tematów w *Summa theologiae*, gdzie o działaniach ludzkich Tomasz mówi dopiero po zaprezentowaniu szczegółów dotyczących człowieka i jego struktury. Mając na uwadze ten fakt, trudno zgodzić się ze zdaniem Van Steenberghena, że Tomaszowa etyka jest tak dalece autonomiczna, że nie jest związana z jego metafizyką.

sprawności pierwszych zasad poznawania i postępowania (synderezy)¹¹, których nie znajdziemy u Arystotelesa. Ponadto – jak się wydaje – Akwinata zręcznie korzysta z rozważań Stagiryty na temat przyjaźni, aby zaakcentować osobowy wymiar człowieka jako „zwierzęcia społecznego”. Pozostaje jeszcze jeden istotny temat, od którego zaczyna się rozwijanie Tomasz na stronach *Summa theologiae* – Bóg. W Komentarzu Bóg jest ujęty w kontekście celu ludzkiego działania i zarazem dobra zdolnego zaspokoić w pełni ludzkie pragnienie szczęścia. Wszystkie zresztą zagadnienia (także i problematyka Boga) są tam ujęte właśnie z perspektywy porządku wyznaczonego przez filozofię moralną, a nie np. przez teologię. Jeśli zaś chodzi o *Sumę*, to usytuowanie rozważań na temat Boga (Jego struktury, sposobów Jego poznawania), zdaje się potwierdzać stanowisko Van Steenberghena na temat „teologicznej perspektywy” (to znaczy, traktowania filozofii jako narzędzi teologii) rozważań zawartych w tym dziele¹². Pierwsze bowiem kwestie są poświęcone poznawaniu Boga i jego bytowej strukturze.

Już tylko z tych pobieżnych konkluzji wynika, że oba dzieła będą się wzajemnie uzupełniały i trudno którekol-

wiek z nich określić jako „bardziej” lub „mniej” zawierające poglądy Tomasza z Akwinu. To wykluczałoby tezę wielu badaczy o tym, że komentarze do dzieł Arystotelesa nie wykraczają poza arystotelizm. To zarazem rzuca nowe światło na Tomaszowe komentarze do dzieł Stagiryty, w których – obok wykładu filozofii Arystotelesa – pojawiają się także własne i oryginalne ujęcia Akwiny¹³. Pozostaje tylko (lub aż) kwestia odróżnienia na stronach wybranych komentarzy tomizmu od arystotelizmu. Stanowiska van Steenberghena i Gilsona pokazują, że nie jest to zadanie łatwe. Jedną z propozycji radzenia sobie z właściwym odczytaniem tekstów Tomasza jest propozycja reguł analizy tekstów średniowiecznych, opracowana przez M. Gogacza. Metoda ta polega na stawianiu czytanemu tekstowi szeregu pytań, których celem jest wyodrębnienie wstępnej koncepcji metafizyki autora tekstu i w jej świetle wyjaśnienie podejmowanych przez niego zagadnień¹⁴. Gogaczą propozycję metody badania tekstów średniowiecznych wyprzedza z kolei pomysł Stefana Świeżawskiego, aby stworzyć tzw. kwestionariusz filozoficzny, pozwalający na rzetelną analizę treściowej zawartości badanego tekstu.

¹¹ Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio*, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Torino 1986, lib. V, l. V., cap.1178-1179.

¹² F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 270.

¹³ Na temat sposobu komentowania dzieł Arystotelesa przez św. Tomasza ciekawe uwagi czyni M. Zembrzuski. Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, przekład i opracowanie M. Zembrzuski, w: *Opera philosophorum medii aevii*, t. 13, Warszawa 2013, s. 168-169.

¹⁴ Więcej na ten temat: M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medii aevii*, t. 1: *Studio wokół problematyki esse (Tomasz i Boëcjusz)*, Warszawa 1976, s. 9-34. A także: I. Andrzejuk, *Wybrane aspekty z zakresu metodologii historii filozofii (wyjaśnianie, interpretacja i wykład historii filozofii)*, w: *Jak uprawić historię filozofii i jak jej nauczać?*, red. M. Woźniczka, M. Rembierz, Częstochowa 2013, s. 101-108.

3. Stanowisko F. Van Steenberghena w sprawie Tomaszowego Komentarza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa

Van Steenberghen Tomaszowe *Sumy* zalicza do dzieł teologicznych, natomiast za teksty filozoficzne uznaje komentarze do dzieł Arystotelesa (w tym także *Komentarz do Etyki nikomachejskiej*)¹⁵. Analizując obecność filozofii w dziełach teologicznych Tomasza, Van Steenberghen przyjmuje, że można mówić o dwóch sposobach połączenia tych dyscyplin: albo jest to włączenie jakiegoś tematu filozoficznego „w całość” do rozważań teologicznych; albo też filozofia funkcjonuje jako racjonalne narzędzie do opracowywania traktatów *stricto* teologicznych. Oczywiście prostsze będzie wyodrębnienie filozoficznych poglądów autora w pierwszym z wymienionych przypadków.

Jak się wydaje, Van Steenberghen zalicza *Sumę teologii* do drugiego typu dzieł i stąd uważa, iż nie jest ona najlepszym źródłem filozoficznych poglądów św. Tomasza. Zdaniem tego wybitnego mediewisty Akwinata zajął się komentowaniem tekstu Stagiryty po to, aby starannie wyjaśnić jego poglądy i pokazać, że nie stoją w sprzeczności z Objawieniem¹⁶. Stosując swój podział na dzieła teologiczne i filozoficzne Tomasza, Van Steenberghen uzasadnia go cytatem zasięgniętym od samego Doktora Anieliskiego, który określa swoją *Summa the-*

ologiae jako dzieło, w którym przede wszystkim chce dojść do prawdy religii chrześcijańskiej¹⁷. Dla Van Steenberghena pozostaje zatem wątpliwe, czy *Suma teologii* może być bogatym i kompletnym źródłem filozofii św. Tomasza. Z tego też powodu zainteresowania mediewisty skłaniają się raczej ku Tomaszowym komentarzom do tekstów filozoficznych jako ku źródłom jego filozoficznych poglądów. Same komentarze do Arystotelesa określa Van Steenberghen mianem „wspaniałych”, widząc zarazem w nich zrealizowanie dwóch zadań: wykładu filozofii Arystotelesa i przedstawienia własnych poglądów na omawiany temat. Tomasz, widząc w poglądach Arystotelesa rzetelną i prawdziwą filozofię, miał być przekonany, że za sprawą swoich komentarzy naucza prawdziwej filozofii. Za Van Steenberghenem możemy wskazać na następujące charakterystyczne cechy pracy komentatorskiej Akwinaty:

– Tomasz zachowuje wobec komentowanego dzieła życzliwy obiektywizm (wątpliwości w tekście stara się rozwiązywać na korzyść Stagiryty, jeśli znajduje błędne rozwiązania, to nie stara się ich usprawiedliwiać na siłę);

– poprzez literalne wyjaśnienie tekstu Tomasz stara się dotrzeć do rzeczywistej intencji Autora;

¹⁵ F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 268-269.

¹⁶ Podobne zdanie w sprawie motywów powstania komentarzy do dzieł Arystotelesa mają J. A. Weisheipl oraz – o dziwo – É. Gilson. Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 18; oraz J. A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 462.

¹⁷ Zob. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 270.

– powyższemu celowi służą podziały komentowanego tekstu (dzięki nim sens omawianych fragmentów staje się bardziej zrozumiały)¹⁸.

Swoiste „domykając” tę charakterystykę komentatorskiego stylu Akwinaty, dopowiada on również, że owa „zręczna” i „głęboka” interpretacja Arystotelesa miała za zadanie przede wszystkim wydobyć z jego tekstów to, co było tego warte, a pozostawić w cieniu takie poglądy, które czytelnika mogłyby wprowadzić w błąd. Wymienione cechy komentarzy do Arystotelesa według Van Steenberghena nadają działalności Tomasza walor wybitności. Jak się wydaje, dla niego nie tylko czymś istotnym była sama myśl (czy to filozoficzna, czy teologiczna św. Tomasza), lecz także jego metodologia w zakresie opracowywania tekstów Stagiryty, dzięki której przy okazji komentowania tekstów tego autora Tomasz dodatkowo prezentował własne poglądy filozoficzne, wyciągał daleko idące konsekwencje z ujęć Arystotelesa, pogłębiając zarazem ich sens i znaczenie. Wszystkie te cechy powodują, że Van Steenberghen określa Tomaszowe komentarze do Arystotelesa wręcz „sumą filozoficzną dla początkujących”¹⁹. Specyficzny sposób komentowania przez Tomasza tej grupy tekstów powoduje, że komentarze te są ważnym i znaczącym świadectwem własnych poglądów filozoficznych Akwinaty.

Wśród komentowanych przez Tomasza dzieł Arystotelesa szczególne miejsce

– zdaniem Van Steenberghena – zajmują teksty etyczne. W jego opinii etyka Tomasza jest bowiem „ukoronowaniem filozofii”. Widzi on zarazem następujące, kluczowe tematy w etycznych rozważaniach Akwinaty:

- a) Boża Opatrzność jako punkt wyjścia etyki;
- b) człowiek jako osoba (z zaakcentowaniem jego wolności, odpowiedzialności oraz powołania do nieśmiertelności) – jako drugi filar etyki, obok Bożej Opatrzności;
- c) przyjęcie autonomii porządku praktycznego (etyka kieruje się własnymi zasadami, a jej przedmiotem jest doświadczenie ludzkie);
- d) zaznaczenie ważnej roli rozumu jako władzy umożliwiającej odczytanie zasad prawa naturalnego²⁰.

Interesujące wydaje się być przekonanie Van Steenberghena o autonomii etyki, gdyż z tego stanowiska wyprowadza on pogląd, że właściwie filozoficznej nauki o moralności nie da się wywnioskować z metafizyki. Jest to stanowisko o tyle niepokojące, że można je ostatecznie sprowadzić do przekonania, że Tomaszowa metafizyka w żaden sposób nie będzie podstawą dla jego etyki. Van Steenberghen zauważa ponadto, że *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* charakteryzuje się często cienką, prawie trudną do ustalenia granicą między etyką jako nauką filozoficzną, a teologią moralną²¹.

¹⁸ Warto zwrócić uwagę, że van Steenberghen nie jest w tych uwagach odosobniony. Podobne zdanie na temat Tomaszowych metod komentowania tekstów ma M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s.195-214.

¹⁹ Zob. tamże, s. 284.

²⁰ Tamże, s. 295-296.

²¹ Tamże, s. 295.

4. Stanowisko É. Gilsona w sprawie Tomaszowego Komentarza do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa

W wielu kwestiach związanych z nauką św. Tomasza z Akwinu Van Steenberghen i Gilson różnili się, jednak zgadzali się obaj co do tego, że u Akwianty można dostrzec silne związywanie filozofii z teologią²².

Aby rozważyć i zrozumieć Gilsonowe poglądy na temat Tomaszowych komentarzy do dzieł Stagiryty, warto zacząć od analizy rozważanych przez niego relacji: filozofia – Objawienie. W jednym ze swoich tekstów Gilson zwraca bowiem uwagę, że to właśnie Objawienie chrześcijańskie wprowadziło do metafizyki ważny temat *esse* jako aktu zapoczątkowującego byt²³. Swoje stanowisko wzmacnia on uwagę, że starożytnej myśl filozoficznej znała i ujmowała Boga jako pierwszą zasadę rzeczywistości, podczas gdy filozofia chrześcijańska, wzbogacona Objawieniem i Pismem Świętym, mówi o Bogu jako tym, który jest. To właśnie jest istotą Boga. W ten sposób za sprawą Objawienia filozofowie dostrzegli byt w perspektywie egzystencjalnej.

Swoje stanowisko odnośnie do filozofii zawartej w tekstach Tomaszowych

Gilson buduje na podstawie wprowadzonego przez siebie ujęcia filozofii chrześcijańskiej, które ma oznaczać filozofię wspomaganą przez Objawienie. Dla Gilsona oczywiście związek Objawienia z rozumem nie oznacza zatarcia pewnych rozgraniczeń czy kompetencji poznania przyrodzonego i nadprzyrodzonego, lecz jedynie ich współpracy²⁴. Z tego też powodu – zdaniem Gilsona – najbardziej oryginalne i twórcze są te teksty Akwinaty, w których filozoficzne zagadnienia stanowią pewne „enklawy” na terenie rozważań teologicznych. Można też stwierdzić, że w takim razie to właśnie te dzieła Tomasza, które są umieszczone na pograniczu teologii i filozofii powinny być przedmiotem największego zainteresowania badaczy. Takie stanowisko pociąga za sobą określone konsekwencje w postaci uznania wyższości *Sum* nad komentarzami do tekstów Arystotelesa²⁵. Zanim jednak przejdziemy do tych zagadnień, warto jeszcze pokusić się o dokładniejsze określenie, czym w swej istocie jest dla Gilsona filozofia chrześcijańska. Najprościej i najogólniej można ją zdefiniować, ja-

²² Na temat specyficznego podejścia do filozofii i teologii w średniowieczu zob. É. Gilson, *Badania historyczne i przyszłość scholastyki*, tłum. M. Zembrzuski, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 219–226.

²³ Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 41.

²⁴ Zob. tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 38–39.

²⁵ Gilson mówi to jasno, kiedy stwierdza: „Komentarze św. Tomasza do Arystotelesa są dla nas niewątpliwie bardzo cennymi dokumentami, których strata byłaby godna pożałowania. Jednakże gdyby nawet wszystkie komentarze zginęły, to dzięki obydwu *Sumom* poznalibyśmy i tak to wszystko, co w jego filozofii jest najbardziej osobiste i najgłębsze. Gdyby natomiast zginęły dzieła teologiczne św. Tomasza, toczyłby się jego komentarze do Arystotelesa pouczyłyby nas również dokładnie o jego filozofii?” – zob. É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 18.

ko połączenie greckiej filozofii oraz „żydowsko-chrześciąńskiego Objawienia religijnego”²⁶. Filozofia chrześcijańska zatem będzie spełniała postulat Anzelma z Canterbury – czyli będzie poszukiwała zrozumienia dla fundamentów wiary i będzie niejako na jej usługach. To także jest chrześcijański sposób filozofowania, w którym celem jest zrozumienie wiary przy pomocy filozoficznych spekulacji. Gilson, jakby obawiając się sprzeciwu ze strony i filozofów, i teologów wobec wypracowanej przez siebie koncepcji filozofii chrześcijańskiej, korzysta z niepodważalnego autorytetu w postaci stanowiska papieża Leona XIII. To właśnie jego encyklika, *Aeterni Patris* ma być swoistym potwierdzeniem sensowności wprowadzenia pojęcia filozofii chrześcijańskiej²⁷. W przekonaniu Gilsona papież w swojej encyklice wprowadza takie rozumienie filozofii, jako pewnego, charakterystycznego sposobu jej uprawiania w średniowieczu²⁸. W ten sposób dochodzi Gilson do stwierdzenia, że duch filozofii średniodwiecznej faktycznie był duchem filozofii chrześcijańskiej i że ze względu na jedną prawdę Objawienia chrześcijańskiego różne filozofie i teologie wykazywały mimo wszystko pewną jedność. Na tę jedność składały się w sumie dwa czynniki: jedność techniki jej uprawia-

nia pochodziła od Arystotelesa, a jedność treści doktrynalnych – z religii.

Gilson, analizując spuściznę Akwinaty, stwierdza, że studiował on Arystotelesa tylko po to, by wzmacnić fundamenty własnej aktywności naukowej, która z założenia miała odnosić się do teologii. Tak więc Tomasza stosunek do filozofii Arystotelesa był stosunkiem instrumentalnym. Zresztą odniesienie Tomasza do wzajemnych relacji: teologia – filozofia miał być w ogóle taki (co mają potwierdzać uwagi Gilsona), że Tomasz najstarszanie omówił te działy swojej filozofii, które w największym stopniu mogły się przydać do jego wykładu teologii²⁹. Zdaniem É. Gilsona są to wyściarczające powody, dla których Tomaszowy wykład filozofii powinien być podporządkowany układowi rozważań teologicznych. Ponieważ Gilson widzi największą wartość i głębię intelektualną właśnie w tekstach, gdzie najściślej teologia jest powiązana z filozofią, to dlatego uznaje, że właśnie obie *Sumy* będą najbogatszym i najpełniejszym źródłem na temat filozofii głoszonej przez św. Tomasza. Gilson zwraca także uwagę na wyjątkową wrażliwość św. Tomasza, który łącząc obie te dziedziny, troszczył się o to, aby z jednej strony nie naruszyć treści objawionej, z drugiej zaś, aby i sama filozofia nie utraciła nic ze swej istoty. Naczelnym

²⁶ Takim terminem Gilson posługuje się w jednym ze swoich tekstów. Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 42.

²⁷ Gilson wykorzystuje także przekonanie Leona XIII zawarte w tej encyklice, że łaska Chrystusa przyczyniła się do zwiększenia możliwości rozumu przyrodzonego w człowieku. Zob. É. Gilson, *Chrystianizm i filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 83.

²⁸ É. Gilson, *Filozofia teologii*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 154.

²⁹ „Teologia św. Tomasza jest dziełem filozofa, ale jego filozofia jest dziełem świętego”, zob. *Tomizm*, dz. cyt., s. 18.

celem Tomasza (celem całej jego aktywności naukowej) było jednak – zdaniem Gilsona – wyjaśnienie Objawienia bez popadania w sprzeczność z rozumem³⁰. Stawia on też tezę, że w żadnym z dzieł Tomasza nie zawiera się jego pełny wykład filozofii, który po prostu byłby specjalnie, osobno omówiony. To dotyczy również Tomaszowych komentarzy do dzieł Arystotelesa, które ostatecznie w swoich wywodach czy uzasadnieniach są podporządkowane układowi zagadeń narzuconemu przez Stagiryte.

Tomasz więc w pierwszym rzędzie jest teologiem, a potem dopiero filozofem, a jego najgłówniejsze dzieło – *Summa theologiae* – zawiera poglądy filozoficzne, lecz zamieszczone w zgodnie z porządkiem teologicznym (choć same uzasadnienia należą metodologicznie do filozofii). W tak skonstruowanym tekście Gilson wskazuje na swoistą kolejność podejmowanych przez Akwinatę tematów etycznych³¹:

- a) działania ludzkie, nakierowane na cel (Boga);
- b) wolność i rozumność działań ludzkich (problem celu ostatecznego – koniecznego i celów pośrednich – niekoniecznych);
- c) sprawności oraz cnoty (problem zła i dobra moralnego);
- d) prawa;
- e) miłość i uczucia;
- f) życie osobiste człowieka;
- g) życie społeczne człowieka;
- h) życie religijne człowieka;
- i) cel ostateczny.

Warto zastanowić się nad tym, czy rze-

czywiście kolejność rozważań etycznych w *Summa theologiae* jest taka, jak sugeruje Gilson. Problematyce z zakresu moralności są poświęcone odpowiednie fragmenty I-II oraz II-II *Sumy teologicznej*. Wydaje się jednak, że kolejność podejmowanych przez Tomasza zagadnień można by zarysować nieco inaczej:

- a) działania ludzkie, nakierowane na cel (Boga), dający szczęście;
- b) dobrowolność oraz niedobrowolność ludzkich działań;
- c) wola i przysługujące jej działania;
- d) dobro i зло w ludzkich działań;
- e) uczucia oraz ich podmiot;
- f) sprawności, cnoty i wady;
- g) prawa;
- h) cnoty teologiczne (bez miłości) i dary Ducha Świętego;
- i) miłość (także jako cnota teologiczna);
- j) cnoty kardynalne (szczegółowo).

O ile można uznać, że Gilson, pisząc o życiu osobistym, społecznym i religijnym człowieka, mógł mieć na myśli określone cnoty i sprawności, o tyle usytuowanie przez niego w takiej kolejności tych tematów nie wydaje się słuszne. Tomasz bowiem cnoty teologiczne omawia wcześniej aniżeli kardynalne. Poza tym sam temat cnót podejmuje dwukrotnie: najpierw omawiając ich specyfikę przy okazji zagadnień związanych ze sprawностями, a następnie później – omawiając już poszczególne cnoty. Z kolei zagadnienia związane z prawem pojawiają się w *Sumie* później, aniżeli chciałby tego Gilson. I wreszcie problematyka miłości także

³⁰ Tamże, s. 20.

³¹ Tamże, s. 357-358.

pojawia się w *Sumie* dwukrotnie: gdy Tomasz omawia funkcjonowanie uczuć w człowieku i gdy zajmuje się zagadnieniem miłości człowieka do Boga.

Zaobserwowane rozbieżności między Tomaszową a Gilsonowską wersją porządku podejmowanych problematyk wskazywałyby na to, że Gilson w swojej propozycji raczej ustala, jaka powinna być kolejność zagadnień etycznych u św. Tomasza, aniżeli jaką on faktycznie zastosował w swoich etycznych rozważaniach.

Ponadto dla Gilsona ważna jest sama metoda odczytywania *Summa theologiae*. Zauważa on bowiem, że należy wobec

tego dzieła stosować określona metodę. Dotyczy ona zwłaszcza tzw. „autorytetów”, czyli przytaczanych przez Akwinatę poglądów innych autorów. Zdaniem Gilsona mają one zazwyczaj znaczenie i sens nadany im przez samego św. Tomasza. Zatem poważnym błędem byłoby wyjaśnianie zdań innych autorów swoiste na ich własnym terenie. Oznacza to również, że aby lepiej zrozumieć przytoczone przez Akwinatę zdanie Arystotelesa, nie należy go czytać i zgłębiać u samego Arystotelesa, gdyż nie tam znajduje się właściwy sens cytatu. Należy go raczej poszukiwać w zamyśle autora *Sumy*³².

Zakończenie

Pierwszą kwestią, którą warto zaakcentować w ramach podsumowania, jest wspólny punkt wyjścia Van Steenberghena i Gilsona. Interesujące wydaje się bowiem, że obaj historycy filozofii głoszą, iż średniodwiecze nie znało rozróżnienia na filozofię i teologię, czego przykładem może być choćby *Summa theologiae*, ale zarazem dochodzą do odmiennych wniosków, jeśli chodzi o wartość porównywanych dzieł Tomasza. Próbując wskazać na źródła odmiennych stanowisk Gilsona i Van Steenberghena na temat *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* i *Sumy teologii*, w pierwszym rzędzie należy wskazać na Gilsonowską koncepcję filozofii chrześcijań-

skiej. Z tej perspektywy najbardziej interesujące będą teksty, gdzie filozof-chrześcijanin poszerza horyzonty filozofii dzięki Objawieniu. Konsekwencją takiego stanowiska jest też jakieś zawężenie przez Gilsona filozoficznych kompetencji Tomasza. Oto bowiem, gdy wypowiada się jako teolog filozofujący – jest ciekawy, oryginalny, autentyczny; gdy jednak wypowiada się jako filozof – jest odtwórczy. Ponadto filozofię Tomasza jest w stanie zrozumieć w stopniu najwyższym i najlepiej teolog, co ostatecznie oznacza, że właściwie do odkrywania oryginalności filozoficznej myśli Akwiwanty są powołani teologowie, a nie filozofowie³³.

³² É. Gilson, *Filozofia teologii*, dz. cyt., s. 185.

³³ Można tu wskazać na pewną niekonsekwencję Gilsona w głoszonych poglądach. Gdy bowiem omawia zagadnienia metodologiczne historii filozofii, zauważa, że do jej uprawiania w najwyższym stopniu i najlepiej są przygotowani filozofowie; gdy jednak chodzi o studiowanie poglądów Tomasza z Akwinu – teologowie.

Błędne także w swych podstawach wydaje się być stanowisko Gilsona, że to dopiero Objawienie wprowadziło do filozofii problematykę istnienia, które przecież pojawiało się już w filozofii starożytnej, jednak nie było określone jako akt zapoczątkowujący byt jednostkowy. Przypisuje on Objawieniu konsekwencje bardzo znaczące dla filozofii (żeby nie stwierdzić, że zbyt daleko idące). Skutkiem takiego stanowiska jest przekonanie, że właściwie żadnych znaczących zagadnień z zakresu metafizyki czy etyki nie da się wyjaśnić bez odwołania się do wiary w Słowo Boże, co wydaje się absurdalne, gdyż ostatecznie filozofowie przed Chrystusem dokonywali ważnych odkryć filozoficznych i głosili poglądy, które okazywały się płodne w nowe, ważne zagadnienia. Dyskusyjne jest także Gilsonowskie pojęcie „filozofii chrześcijańskiej”. Można bowiem zadać pytanie, czym ona w swej istocie jest. Jeśli bierzemy pod uwagę klasyczne rozumienie filozofii, jako umiłowania mądrości, czy jako Arystotelesowskiej *theoria*, dziedziny zmierzającej do bezinteresownego poznawania prawdy, pytania o pierwsze przyczyny otaczającej nas rzeczywistości, to nie ma filozofii „jakiejś”, ale jest po prostu – „filozofia”³⁴.

Van Steenberghen, mimo przyjęcia filozofii oraz teologii jako pewnego monolitu w średniowieczu, ostatecznie dokonuje sztywnego podziału tekstów Akwianty: *Suma* jest dziełem teologicznym, zatem dominować w niej będzie problematyka teologiczna z towarzyszą-

cą (zmarginalizowaną) filozofią; z kolei *Komentarz* jest tekstem filozoficznym i dlatego są tam pełnowartościowe poglądy filozoficzne św. Tomasza. Jak się wydaje, to sztywne rozróżnienie metodologiczno-porządkujące spowodowało, że dla Van Steenberghena *Suma* posiada mniejsze znaczenie jako dzieło filozoficzne.

Ponadto trudno się zgodzić z Van Steenberghenem, że Tomaszowa etyka jest na tyle autonomiczna, iż nie czerpie z jego metafizyki. Wystarczy bowiem zobaczyć już samą strukturę *Sumy*, gdzie Akwinata pierwsze zagadnienia etyczne rozważa dopiero po omówieniu tematu Boga i człowieka.

Komentarz do Etyki nikomachejskiej jest w swej istocie czymś więcej niż tylko prezentacją etyki Arystotelesa. Tomasz bowiem przy okazji komentowania buduje swoją własną filozofię moralną, zaczynając od określenia jej przedmiotu i metody. Owszem, niektóre zagadnienia są tam mniej rozwinięte niż w *Sumie*, nie zmienia to jednak faktu, że *Komentarz* zawiera zręby najważniejszych tematów wyznaczających Tomaszową etykę.

Ostateczną konkluzją naszych rozważań może być uznanie, że obaj badacze częściowo się mylili. Bez *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* nie mielibyśmy Tomaszowej formuły przedmiotu filozofii moralnej, a także nie mielibyśmy bogatych rozważań na temat przyjaźni jako jednej z odmian miłości. Z kolei bez *Sumy teologii* zabrakłoby antropologicznych

³⁴ Trudności w związku z określeniem „filozofia chrześcijańska” sygnalizował M. Gogacz w swoim artykule zatytułowanym: *Czym jest filozofia chrześcijańska* („Za i przeciw” 25 [1981] nr 14, s. 6–7; http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/055_fil_chrze.pdf), zwracając uwagę, że takie ujęcie umieszcza filozofię w kontekście historyczno-światopoglądowym.

podstaw filozofii moralnej oraz wyraźnego usytuowania w nich Boga jako celu dążeń ludzkich. Pozostaje więc pytanie: dlaczego obaj omawiani autorzy doszli akurat do takich stanowisk w kwestii zawartości tekstów Akwinaty? Co do Gilsona – to wydaje się, że właśnie jego koncepcja filozofii chrześcijańskiej i roli Objawienia w filozofii – doprowadziła go do przekonania, że poglądy filozoficzne Tomasza znajdują się w *Summa*, a nie w innych jego teksthach. Z kolei Van Steenberghen właściwie wykluczył *Summa theologiae* z dzieł Akwinaty mogących dać pogłębiony obraz jego poglądów filozoficznych, gdyż przyjął, że jest ona dziełem teologicznym. Tym zatem zdaje się sam sobie przeczyć, gdyż z jednej strony zgadza się z poglądem, że średniowiecze nie oddzielało teologii od filozofii i że filozofia stanowiła podstawy dla teologii, a z drugiej – neguje wartość poglądów filozoficznych, znajdujących się w dziele teologicznym.

Za ostateczny wniosek przedstawionej analizy możemy uznać, iż Tomaszowy *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* nie jest jednak dowodem na to, że Akwinata był arystotelikiem. Owszem, możemy powiedzieć, że znał filozofię Arystotelesa, posługiwał się nią niejednokrotnie, stosując jego metodologię, a także terminologię. Mimo tego jednak filozofia Tomasza jest inną metafizyką niż esencjalistyczna metafizyka Stagiryty³⁵. Wydaje się, że zatem tu należy szukać podstaw dla często pojawiającego się „dwugłosu” w komentowanych przez Tomasza teksthach Arystotelesa. W samym *Komentarzu* odnajdujemy poglądy Stagiryty (starannie zreferowane przez św. Tomasza) i poglądy Akwinaty. Jak się wydaje, sam Tomasz uprawia filozofię „bezprzymiotnikową”, ponieważ przede wszystkim chodzi mu o ustalenie prawdy, poszukiwanie prawdy oraz o rzetelne jej zaprezentowanie.

³⁵ Na ten temat szerzej: A. Andrzejkuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 11-17.

The Dispute about St. Thomas Aquinas' Moral Philosophy. An Attempt to Indicate the Sources of Different Positions É. Gilson and F. van Steenberghen. In the Margin of M. Prokop Disscusion with article of W. Golonka

Key words: É. Gilson, F. van Steenberghen, thomism, moral philosophy

The attitude to Thomas' moral philosophy notably determined opinions of two well-known historians of philosophy: Étienne Gilson and Fernand van Steenberghen. The positions of the two scholars about the issue where Thomas has entered more complete his moral philosophy are divergent. Van Steenberghen claimed that ethics of Thomas we can find in his 'Commentarry to Nicomachean Ethics of Aristotle' but Gilson claimed that it is in Summa Theologiae and Summa contra gentiles. In Gilson's opinion these two composition are sources of whole and mature ethical thought of Thomas Aquinas.

It seems really interesting that so far no one has hold a position in these two different opinions. The discussion between Gilson and van Steenberghen has not been solv and both scholars had got their own views. It seems that a lack of any continuation of this 'dispute' is a gap in a discourse about the value of commentaries of St. Thomas to Aristotle's compositions. That is why it is important to show behind-the-scenes of this dispute and indicate possible reasons which caused that opinions of two eminent historians of philosophy had got so different views about this issue.

Le concept de l'éternité et du temps dans le *Liber de causis*

Mots-clés: Liber de causis, éternité, temps, esse, hiérarchie, la Cause première

I. L'historique du *Liber de causis*.

Sans doute, pour le Haut Moyen Age latin, le *Liber de causis* est l'une des plus importantes sources du néoplatonisme. Nous pouvons dire également en évoquant P. Duhem, que le *Liber de causis* «a distillé aux Arabes et aux chrétiens du Moyen Age l'essence la plus pure et la plus précieuse du néoplatonisme hellénique»¹. Tous les historiens partagent l'opinion, que le *Liber de causis*, étant un commentaire de certaines propositions du *Stoichéiosis theologiké* de Proclus, transmet le néoplatonisme classique. Remarquons que le texte de Proclus est certainement la source principale du *Liber de causis*, mais l'auteur en a élaboré une synthèse personnelle d'inspiration monothéiste et aussi créationiste.

Il est indubitable qu'au Moyen Age

latin, le *Liber de causis* a suscité un grand intérêt dès son apparition en langue latine². Trois documents témoignent de l'influence du *Liber de causis* au XIIème siècle:

– un manuscrit anonyme, découvert par M.T. d'Alverny (B.N. lat. 3236 A), écrit probablement à Tolède à la fin du XIIème siècle.

– un autre apocryphe *De fluxu entis* qui provient des confins des XIIème-XIIIème siècles, édité par R. de Vaux.

– des citations dans le *Contra haereticos* d'Alain de Lille (1128-1202).

Au début du XIIIème siècle le *Liber de causis* n'est encore connu que par les fragments cités par Guillaume d'Auvergne (1180-1249), Philippe le Chancelier (†1236) et par Guillaume d'Auxerre

¹ P. Duhem, *Le système du monde*, t. IV, Paris 1916, p. 347.

² En général ce livre est cité comme le «Liber Aristotelis de bonitate pura». Au cours du XIIème siècle, il est devenu dans le monde latin le *Liber de causis*.

(†1230). Alexandre de Halès utilise le *Liber de causis* dans les années 1220-1230, ainsi que Roland de Crémone.

Le manuscrit découvert par M. Grabmann à Barcelone, composé entre 1230 et 1240 par un maître de la faculté des Arts, permet de mesurer la place du *Liber de causis* dans l'enseignement universitaire. Il y est dit que la métaphysique s'étudie dans trois livres: la *metaphysica vetus*, la *metaphysica nova* et le *liber de causis*. H.D. Saffrey explique que cette popularité du *Liber de causis* est due à son attribution à Aristote, et c'est justement à ce titre qu'Albert le Grand le commenterà quelques années plus tard³.

À Oxford, Alexandre Neckam dans son *Speculum speculationum* (1204-1213) renvoie au *Liber de causis*. On retrouve l'influence du *Liber de causis* chez Robert Grosseteste (1175-1253) et chez Thomas d'York qui dans son *Sapientale* range l'auteur parmi les *sapientes christiani*. Par ailleurs, Roger Bacon (1214-1292) écrit son commentaire sur le *Liber de causis*.

À Paris le *Liber de causis* est commenté par Albert le Grand (1206-1280) et par Thomas d'Aquin (1225-1274), qui fut le premier à reconnaître ses sources proclucienues.

Ensuite le *Liber de causis* est cité par Pierre d'Auvergne (†1304) et par Godefroid de Fontaines (†1306). Au début du XIVème siècle Guillaume de Lens (†1311) et Gilles de Rome (1247-1316) en font un commentaire. Marsilio Ficino

énumérant les écrits platoniciens, attribue le *Liber de causis* à Alfarabi. Le commentaire de saint Thomas d'Aquin est cité par Benedict Pereyra (†1610) et par Sylvester Maurus (†1687). Le *Liber de causis* est également commenté par les savants polonais du XVème siècle. Ainsi l'influence de ce livre sur le Moyen Age est très importante. Comme en témoignent aussi bien les nombreux commentaires et citations de ce texte faits par les savants latins, que l'existence des nombreuses copies de cet ouvrage (H. D. Saffrey estime qu'il y a environ 120-150 copies).

Dans le monde arabe, l'usage du *Liber de causis* n'était pas si étendu que dans le monde latin, aussi les savants arabes n'ont-ils pas fait, à notre connaissance, de commentaire de ce texte.

Remarquons, que 'Abd al-Latif ibn Yusuf al-Baghdadi (†1231) cite et résume le *Liber de causis* en l'attribuant au Sage (Aristote). Ibn Abi'Usaibi'a (†1270) mentionne ce texte en l'attribuant à Aristote, ainsi que Ibn Sab'in (†1271) dans ses Questions siciliennes. Certains historiens contemporains estiment que le *Liber de causis* est mentionné par Ibn an-Nadim dans son *Fihrist* (987) parmi les œuvres de Proclus sous le nom du livre du premier bien (*Kitâb al-khayr al-awwal*)⁴. Ceci pourrait faire l'objet d'une discussion sur l'auteur et sur le lieu d'origine du *Liber de causis*, mais ce n'est pas le thème de cet article.

³ cf., H.D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain 1954, p. XIX.

⁴ cf. M. Badawi, *Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, p. 71, ou encore G. Endress, *Proclus arabis*, Beirut 1973 p. 20 où l'auteur admet que le témoignage d'Ibn an-Nadim n'est pas complètement claire. Notons qu'en arabe «Liber de causis» porte le nom de la pure bonté et non pas de la première bonté; cf. G.C. Anawati, *Etudes de philosophie musulmane*, Paris 1974, pp. 168-177, spécialement p. 172.

2. La notion de l'éternité

Le *Liber de causis* n'est pas un texte unique; d'où les possibilités d'interprétations diverses et parfois opposées, que l'on retrouve chez les historiens s'occupant alors de cet ouvrage. Le problème se pose particulièrement à propos de la compréhension du terme *esse*. Dans la première proposition du *Liber de causis*, *esse* a un statut de base, autrement dit, d'un sujet qui peut subir les déterminations; ainsi *esse* en tant que première base peut recevoir des qualifications telles que *vivum*, ensuite *rationalitas* ce qui donnera un être – «homme». C'est pourquoi certains historiens comprennent *esse* comme *existence*⁵. Mais *esse* n'est pas seulement un substitut du réel qui ne serait qu'à la mesure de ses déterminations de plus en plus particulières. Il est également ontiquement autonome. Il est déjà déterminé en lui-même, car *esse* demeure, si on enlève *vivum* et *rationalitas*. D'autre part, *esse* est aussi la «connaissance» – «et non intelligo per esse nisi cognitionem, nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea...» («et par l'etant je ne comprends que la connaissance, car la manière dont la chose connaît la cause première créatrice, alors de cette manière quantitativement la chose reçoit d'elle et jouit en elle (...)\», prop. XXIII). Cela voudrait dire que la connaissance est une mesure qui permet

l'acquisition de *esse* de la cause première. A telle quantité d'*esse* constituant une chose, de combien cette chose par la connaissance a-t-elle pu recevoir de cause première. Cette mesure d'acquisition d'*esse* est compréhensible. Par contre, il n'est pas clair, que la mesure d'acquisition d'*esse* soit égale à *esse* même.

Esse diffère aussi de termes tels que *ens*, *essentia*, *substantia*, *existere*, car l'auteur utilise tous ces termes à côté du terme «*esse*».

En laissant au *Liber de causis* son hétérogénéité spécifique, nous pourrons proposer de traduire *esse* comme «étant». Parce que «*esse*» est aussi bien le sujet de ce qui est vivant, que le sujet de la raison ajoutée à cette structure; il est attribué également à l'âme, à l'intelligence, de même qu'il constitue l'*esse* suprême. *Esse* donc signifie toute une structure existentialo-essentielle d'une chose et il signifie aussi le tout de la réalité créée qui comprend l'ensemble des structures ontiques. On pourrait dire qu'*esse* est le sujet sur lequel reposent les degrés de l'être et il est éventuellement aussi la connaissance.

Pourtant si l'on analyse la IIème proposition, il semble que l'auteur du *Liber de causis* utilise le terme *esse* selon deux sens: l'*esse* simple (qui est attribué à chaque chose et constitue en elle, le sujet pour d'autres formes s'ajoutant à lui) et l'*esse superius*⁶. Ainsi, nous arrivons à

⁵ Cf. P. Duhem, op. cit., p. 342.

⁶ Remarquons que le ὄντος ὅν de Proclus (trad. de G. de Moerbeke – *enter ens*) correspond au *esse superius* du *Liber de causis*; mais l'expression arabe traduit par O. Bardenhewer comme «jedes wirkliche Sein» et par C. Anawati «tout être véritable» n'a pas le même sens.

la notion de l'éternité, parce que l'auteur distingue trois genres d'*esse superius*, en fonction de leur rapport à l'éternité: l'*esse superius* qui est supérieur à l'éternité et qui est avant elle, s'appelle la cause première; l'*esse superius* qui est avec l'éternité, c'est l'intelligence; l'*esse superius* qui est après l'éternité et au-dessus du temps, c'est l'âme:

Prop. II.

«Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitate et supra tempus.

Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum (secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur)»⁷. «Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

Anima (...) est causa temporis»⁸.

Il semble alors, que nous sommes en présence d'un monde formé de cercles concentriques, inclus l'un dans l'autre, où les êtres supérieurs sont les incluants, et les êtres inférieurs les inclus: la *Causa*

prima crée et gouverne toute chose, éternité comprise; les intelligences se partagent le monde de l'intelligible; l'*anima nobilis* gouverne le monde de la corporéité en qualité de cause du temps⁹. Cette hiérarchie se base également sur le principe de la causalité, où la cause plus générale englobe plus que son causé. Le causé se manifeste comme plus déterminé et particularisé, donc moins parfait. Ainsi la cause première se place au-dessus de l'éternité, car celle-ci est déjà un facteur déterminant un être et par là-même moins incluante ou moins générale – «*esse* est plus que l'éternité» (IIème prop.).

L'on peut dire que l'éternité, selon la IIème prop., est une sphère, ou encore, c'est une modalité d'*esse* qui est nommée intelligence. Cette sphère d'éternité est égale à la sphère d'intelligence parce que l'une s'étend aussi loin que l'autre – «Et intelligentia (apponitur vel) parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea; et non alteratur neque destruitur» («Et l'intelligence (est superposée) sur l'éternité ou est égale à elle, parce qu'elle s'étend autant que l'éternité, et ne change, ni se détermine»). (IIème prop.).

L'éternité est liée aussi à l'âme. Cette liaison se présente sous un autre aspect que celle établie avec l'intelligence.

⁷ Le fragment du texte, pris entre parenthèses, manque dans la version arabe.

⁸ La proposition II du *Liber de causis* correspond à la proposition 88 du texte grec de Proclus – ed. R.E. Dodds, *Proclus. The Elements of theology*, Oxford 1933 (abr., *Proclus*, prop. ...) et au texte arabe prop. 2, p. 61, 10 – p. 62, 8 – ed. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882 (abr., Bard., prop. ..., p.). Le texte latin cité d'après éd. A. Pattin, *Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 28/1966.

⁹ Diverses sont formules de la triade platonicienne : παντελῶς ὄν - ζωή - νοῦς (Platon); οὐσία - ζωή - νοῦς (Proclus, Jamblique, Theodore); τό ὄν - ζωή - νοῦς (Sirianus); jusqu'à la triade similaire du Pseudo-Denys τό ὄν - ζωή - σοφία. Cf. J. Pepin, *Histoire des philosophies anciennes*, in: *Histoire de la Philosophie et Métaphysique*, Paris 1955, I, p. 235.

L'âme n'est pas toute, dans l'éternité. Gilles de Rome commente ce fragment (IIème prop.): «(anima) est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus» – disant que – «Huiusmodi enim anima non attingit aeternitatem usque ad superius, ita quod parficitur ei, sicut intelligentia; sed attingit aeternitatem ad inferius, quia est inter aeternitatem et tempus». Thomas d'Aquin, déterminant l'âme en tant que «medium» entre l'éternité et le temps accentue *l'aeternitatis inferius* par la définition de l'horizon: «Horizon enim est circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris; et si-

militer anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis»¹⁰. Il semble que Thomas d'Aquin interprète correctement la pensée de l'anonyme, en présentant ici la structure *d'esse superius*, comme sphérique. Dans cette image, l'horizon serait une place occupée par l'âme. Ainsi, d'une part, l'âme est dans l'éternité parce qu'elle en touche la partie inférieure et d'autre part, elle est le principe de choses qui sont au-dessous d'elle, puisqu'elle est la cause du temps. On dira, qu'elle est dans l'éternité par sa substance et dans le temps par ses actions.

3. L'éternité et le temps

Arrêtons nous au niveau de la sphère de l'intelligence. Dans la IVème proposition, l'auteur du *Liber de causis*, en déterminant la substance de l'intelligence, démontre pourquoi l'intelligence est plutôt attachée à l'éternité qu'au temps:

Prop. VI.

«Intelligentia est substantia quae non dividitur.

Quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur.

Et iterum omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem aut in ma-

gnitudinem aut in motum suum.

Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, est sub tempore, quoniam non recipit divisionem nisi in tempore. Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate»¹¹.

L'éternité alors est présentée ici en opposition au temps. Thomas d'Aquin en commentant cette proposition, suggère que la raison ne peut atteindre le niveau des corps célestes que par la négation de la nature des corps inférieurs, et c'est pourquoi Aristote, dans le Ier livre du *De caelo* dit que «caeleste corpus non esse neque grave, ne-

¹⁰ Éd. H.D. Saffrey, p. 16; à propos de l'âme comme horizon de monde spirituel cf. A. Pattin, *Over de schijver en de vertaler van het Liber de causis*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 23/1961, p. 503-526. On retrouve cette idée dans la Théologie d'Aristote : «and the reason for the soul's being like that she is placed on the horizon of the intelligible world», et aussi chez Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. J.T. Muckle, in: *Arch. Hist. Doct. et Litt. du M. A.*, 11/1938, p. 313, 26, par exemple : «quoniam ipsa (anima racionalis) est in horizonte intelligiae».

¹¹ Cf., Proclus, prop., 171, 1-6 et Bard., prop. 6, p. 72, 1-6.

que generabile, neque leve, neque corruptibile»¹².

L'auteur du *Liber de causis* emploie cette méthode en opposant la substance de l'intelligence à celle de la chose corporelle. Ainsi la division ne peut se produire que dans les corps soumis au temps. L'intelligence en tant qu'elle est transcendante à l'ordre de choses corporelles n'a ni grandeur, ni corps: «(...) intelligentia substantia est quae non est cum magnitudine neque corpus neque movetur per aliquem modorum motus corporei: quapropter facta est supra tempus (et cum aeternitate)» («(...) l'intelligence est une substance qui n'a ni grandeur, ni corps, ni ne se meut selon le mouvement du corps: pour cette raison elle est faite au-dessus du temps et avec l'éternité», prop.VI).

Dans le même sens Proclus dit que «omnis intellectus impartibilis est substantia» (trad. G. de Moerbeke). Chez l'auteur du *Liber de causis*, comme chez Proclus, l'intelligence a aussi une telle substance, grâce à sa position dans la hiérarchie: «(...) quia appropinquat uni, fit unum et non dividitur. Et intelligentia quidem non recipit divisionem quoniam est primum creatum quod creatum est a causa prima (...)» («(...) parce que (l'intelligence) s'approche de l'Un, elle devient l'un et ne se divise pas. Et l'intelligence ne subit pas la division parce qu'elle est le premier créé parmi tout ce que la cause première a créé (...)», prop. VI).

On retrouve aussi dans la Xème proposition cette identification de l'éternité par rapport au temps. Il ne s'agit plus d'indivisibilité de la substance d'intelligence,

mais de la production ou de la connaissance d'autres intelligences (*res sempiternas*) par l'intelligence première:

Prop. X.

«Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.

Quod est quoniam si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur (nec permutantur) neque cadunt sub generatione et corruptione»¹³.

Ces *res sempiternas* sont opposées aux choses qui tombent sous la corruption et génération, c'est-à-dire qui sont temporelles. L'intelligence ne peut produire que des choses éternelles. Elle produit ses effets selon son *esse*. Etant donné que son *esse* est incorruptible et éternel, nous l'avons vu dans la IIème prop., ses effects immédiats doivent être également éternels et incorporels. D'autre part l'intelligence ne produit pas immédiatement les choses corporelles et temporelles. Il leur faut une autre cause – une cause corporelle et temporelle. Le raisonnement semblable se trouve chez Proclus (prop. 172-174). Comme chez tous les néoplatoniciens qui partagent le réel en éternel et temporel, deux ordres ontiquement distincts et à la fois hiérarchisés, il se manifeste le besoin d'un médiateur. L'auteur du *Liber de causis* dira: «Necesse est igitur ut sit res alia tercia media inter utrasque cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore» («Alors il est nécessaire qu'une troisième chose, médiane, se ma-

¹² Éd. H.D. Saffrey, p. 49.

¹³ Cf., Proclus, prop. 172, 15 - 20 et Bard., prop. 10, p. 81.

nifeste entre ces deux, dont la substance soit dépendante de l'éternité et son action soit dépendante du temps», prop. XXX). Et encore :

Prop. 29

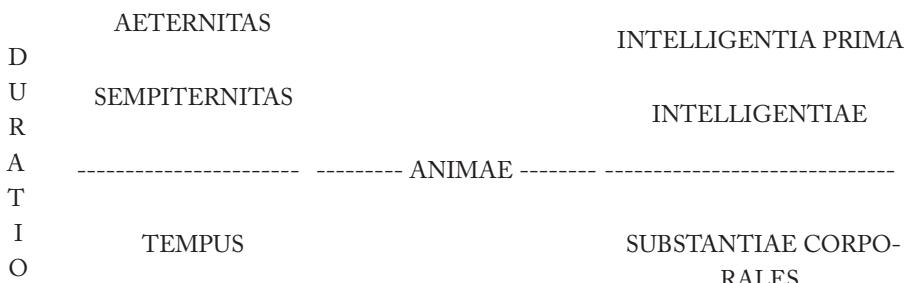
«Et iste quidem substantiae non factae sunt mediae, nisi quoniam ipsae communicant substantiis sublimibus in permanentia et communicant substantiis temporalibus abscissis in tempore per generationem; ipsae enim quamvis sint sempiternae, tamen permanentia eorum est per generationem et motum. Et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per durabilitatem et non assimilantur eis in motu et generatione. (...) Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt species quarum una est aeterna, et altera est temporalis. Verumtamen una durabilitatum duarum est stans, quieta, et durabilitas altera movetur»¹⁴.

Remarquons d'abord une différence dans la traduction latine. Là où l'auteur arabe emploie le mot (dawām), le traducteur latin utilise permanentian et ensuite durabilitas. Thomas d'Aquin introduit encore perpetuitas comme équivalent à la durabilitas.

Il apparaît que ces substances média-trices sont des âmes, parce que dans la proposition XIII nous retrouvons la description suivante de l'âme: «Et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intellectibiles quae non moventur et inter res sensibles quae moventur» («Et elle est faite ainsi, parce qu'elle est intermédiaire entre les choses intelligibles qui ne se meuvent pas et les choses sensibles qui se meuvent»). L'âme alors est ce *medium* qui relie deux extrêmes. En vertu de l'immu-tabilité de son essence, elle ressemble aux substances éternelles et en vertu de ses actes, elle est en relation avec les subs-tances temporelles. Rappelons que selon la IIème prop. l'âme est la cause du temps.

Nous pouvons proposer le schéma sui-vant du réel selon le *Liber de causis*, d'un point de vue de l'éternité et du temps:

CAUSA PRIMA



¹⁴ Cf. Proclus, prop. 55, 27 - 32 et Bard., prop. 29, p. 111.

Ce schème est bien néoplatonicien. Au delà de tout réel, il y a une Cause première. Elle est en tant que *unum, primum, verum*, la cause de durabilité, éternité, temporalité – «causa durabilitatis et causa rerum sempiternum omnium et destructibilium» (prop. XXXI). A partir de ce principe se constitue une hiérarchie dans deux sphères distinctes: l'une éternelle, l'autre temporelle. La première est gouvernée par l'intelligence première qui ne produit immédiatement qu'une suite d'intelligences secondes, éternelles; la deuxième sphère, dans laquelle se trouvent des substances corporelles qui subissent la génération et la corruption et qui pour cette raison sont temporelles, est régie par l'âme. L'âme accomplit un rôle de médiateur entre ces deux sphères. Elle est, comme chez Proclus, *ens (huwiyya) et generatio*¹⁵.

Dans tout ce réel, l'auteur du *Liber de causis* distingue deux sortes de durée: l'une qui est éternelle et l'autre qui est temporelle. La première est conçue par la seule essence de l'éternité, la deuxième est prise dans la totalité (*universalitas – kulliya*) de ses parties qui se succèdent selon le mode de *prius et posterius*.

Ajoutons encore que l'auteur ne définit pas directement le temps. Dans le texte, la notion du temps est utilisée toujours par rapport à l'éternité, mais avec une certaine terminologie aristotélicienne. Nous pouvons constater que l'auteur bien qu'il se comporte en néoplatonicien, pour lequel le temps

sera une image de l'éternité, a également donné à son raisonnement une empreinte aristotélicienne où le temps est une mesure du mouvement, à savoir «numerus motus secundum prius et posterius». Cette formule, dans la tradition aristotélo-thomiste, exprime la détermination temporelle en tant qu'une propriété de l'être à condition que le mouvement d'un être soit mesurable. Cette détermination temporelle constitue l'une des catégories de l'être, c'est-à-dire l'accident de la relation (*quando*). Le temps selon cette tradition est une appréhension intellectuelle du changement objectif des choses. Nous pouvons retrouver dans la philosophie thomiste les traits généraux correspondant aux thèses de l'auteur du *Liber de causis*:

1. les êtres matériels sont dans le temps (*tempus*);
2. les êtres spirituels sont dans l'éternité (*aevum – sempiternitas*);
3. Dieu (*unum, purum, verum*) en tant que *aeternitas (superius aeternitate, prop. II)* est distinct de *tempus et aevum*.

La différence est pourtant fondamentale, car si Thomas d'Aquin analyse ce problème sous l'aspect et en accord avec sa théorie de la structure ontique de l'être, l'auteur du «Liber de causis» examine la question de l'éternité et du temps dans une optique de relations causales entre la première cause et ses effets selon le principe «plus» ou «moins» (l'être plus ou moins

¹⁵ Proclus, prop. 107: «omne quod hac quidem aeternale hac autem temporale, et ens est simul et generatio».

éloigné de la cause première, lié à l'éternité ou au temps sous un rapport d'exemplarité formelle et non de composition réelle ou de structure) d'où

s'ensuit toute une hiérarchie virtuelle et réelle des êtres, complètement absente de la perspective thomiste conséquente.

Index du vocabulaire

Ad prop. II.		
πρὸ αἰώνος	'ala min al-dahr wa qablahu	superius aeternitate et ante ipsam
ἐν τῷ αἰώνι	ma' al-dahr	cum aeternitate
μετεχον αἰώνος	ba 'da al-dahr wa fawqa al-zamān	post aeternitatem et supra tempus
Ad prop. VI.		
ἡ κατά τὰς ἐνεργείας	fi harakatihi	in motu suum
χρόνος	zamān	tempus
Ad prop. X.		
ἀίδιων	aszja 'dâ 'imat	res sempiternas
Ad prop. XXI.		
		saeculum
Ad prop. XXIX		
ἡ ἀίδιότη	dawām	permanentia, durabilitas
αἰώνιος	dahryya	aeterna
κατά χρόνον	zamannya	temporalis

Koncepcja wieczności i czasu w *Liber de causis*

Słowa kluczowe : *Liber de causis*, wieczność, czas, esse, hierarchia, Pierwsza Przyczyna

Księga o przyczynach była w Średniowieczu podręcznikiem filozofii na uniwersytetach europejskich. Zachowało się ponad 200 kopii. Każdy znaczący uczeń łaciński pisał komentarz do tego traktatu, nawet jeszcze w Renesansie. Także dzisiaj organizowane są kolokwia, na których dyskutuje się zagadnienia poruszane w tej księdze. Periodycznie historycy filozofii usiłują wskazać imię autora i miejsce powstania. Współcześnie Cristina d'Ancona Costa sugeruje, że może to być uczeń al-Kindiego z Bagdadu z IX w., natomiast A. Pattin utrzymuje, że autorem jest Ibn Dawud z Toledo z XI w. Ciekawe dlaczego żaden z arabiszujących historyków nie zadał sobie pytania, jak to się stało, że Commentator (Averroes +1198) nie sporządził komentarza do tego tekstu, który w jego czasach był tłumaczony z arabskiego na łacinę w Toledo przez Gerarda z Kremony (†1187), skoro arabski oryginał przypisywał autorstwo Arystotelesowi, jako pracę o czystym dobru (*Kitab Aristotelis fi iydh al-hair al-mahd = Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*)? Wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi, chociaż dziś większość historyków opowiada się za bagdackim pochodzeniem anonima.

Zagadnienie wieczności i czasu, temat niniejszego artykułu, anonim łączy z podziałem „esse” na proste, które posiada każda, materialna rzecz znajdująca się w czasie oraz na hierarchicznie uporządkowane „esse superius”: to, które jest wieczne i identyczne z inteligcją; następnie to, które jest ponad wiecznością jako Pierwsza Przyczyna oraz to, które jest na horyzoncie wieczności i czasu, a jest nim dusza stwarzająca czas. Chociaż Anonim posługuje się metodą apofatyczną opisującą hierarchię bytów w odniesieniu do Pierwszej Przyczyny, będącej poza wiecznością i czasem, przez co idzie drogą z „Elementów teologii” Proklosa, niemniej posługuje się także terminologią Arystotelesa np. w określeniu pojęcia czasu. Ten traktat wpisuje się w arabską tradycję łączenia neoplatonizmu z arystotelizmem oraz monoteizmu, gdzie Pierwsza Przyczyna stwarza byty bezpośrednio, ale także za pośrednictwem przyczyn drugich (wyjątkiem wśród filozofów jest Ibn Tufayl † 1185, dla którego jedyną przyczyną sprawczą jest Bóg). Natomiast niezgodnie z arabską tradycją jest przypisanie Przyczynie Pierwszej atrybutu „czysty” (arab. al-hair), które to określenie nie występuje w kanonie 99 imion bożych.

The Concept of Eternity and Time in *Liber de causis*

Key words: *Liber de causis*, eternity, time, esse, hierarchy, The First Cause

In the Middle Ages *Liber de causis* was a textbook of philosophy in European universities. It remained more than 200 copies. Every significant Latin scholar wrote a comment to this treaty, in the Renaissance too. Also today colloquia are organized which picked up the issues discussed in this book. Historians of philosophy periodically try to identify the author's name and a place of its origin. Nowadays Cristina d'Ancona Costa suggests that it may be a student of Al-Kindi from Baghdad who lived in ninth century. A. Pattin maintains that this author Ibn Dawud from Toledo who lived in eleventh century. In that days this text was translated from Arabic into Latin in Toledo by Gerard of Cremona (+1187). Is why it is interesting that no one from among historians did not ask himself how did it happen that Commentator (Averroes +1198) did not write a comment to this text as Arabic the original ascribed the authorship to Aristotle as a work about pure good (Aristotulus Kitab fi al-hair iyadah al-Mahd = *Liber de Aristotelis Exposition bonitatis pura*). Many questions remain unanswered, although today most historians declare in favour of Baghdad's origin of Anonymous Person.

The issue of eternity and time, the topic of this article, Anonymous Person connects with the classification of 'esse' for simple that has each, material thing located in time and the second one – hierarchically organized 'esse superius' which is eternal and identical with intelligence; next that which is beyond eternity as the First Cause; and that which is on the horizon of eternity and time, and it is the soul which creates time. Although Anonymous Person used the method of apophatic which describes the hierarchy of beings in relation to the First Cause, who is beyond eternity and time – that goes by way of the *Elements of Theology* by Proclus – but he also uses the terminology of Aristotle, eg. in determining the concept of time. This treaty is a part of the Arabic tradition of connecting Neoplatonism with Aristotelianism and monotheism in which The First Cause creates beings directly but also through secondary causes (with the exception of Ibn Tufayl +1185 – according to him the only causative is God). Whereas ascribing the attribute of 'pure' (al-hair) to The First Cause is contradict Arabic tradition. This term is not included in the canon of 99 names of God.

Filozofia na Polskim
Uniwersytecie na Obczyźnie



Redakcja/Edited by
Magdalena Płotka
Joanna Pyłat
Artur Andrzejuk

Philosophy at the Polish
University Abroad

*Filozofia na Polskim Uniwersytecie
na Obczyźnie*

**Red. Magdalena Płotka, Joanna
Pyłat, Artur Andrzejuk**

Warszawa-Londyn 2014

Początki Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie sięgają roku 1939, kiedy to po klęsce wrześniańskiej części polskich udało się przedostać do Francji. Uniwersytet ten działał kilka miesięcy – do klęski Francji w 1940 roku, po czym zawiesił działalność, a większość wykładowców ewakuowała się na Wyspy Brytyjskie, gdzie polskie ośrodki dydaktyczno-naukowe zaczęły powstawać już od 1940 roku. Z nich z czasem powołano Polski Uniwersytet na Obczyźnie, kontynuujący prace naukowe i dydaktykę akademicką w środowisku polskim. Publikacja obejmuje osiemnaście artykułów, które wprowadzają zarówno w ogólną problematykę filozoficzną, jak i omawiają poszczególne sylwetki najważniejszych myślicieli związanych z PUNO. Całość publikacji otwiera tekst Artura Andrzejuka pt. *Filozofowie na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie*, który stanowi rys historyczny uprawianej na PUNO filozofii, a tym samym pozwala Czytelnikowi na zorientowanie się w prezentowanych stanowiskach, zaznajamia z poszczególnymi postaciami oraz syntetycznie przedstawia kierunki, prądy i zainteresowania naukowe filozofów londyńskiej emigracji.

Książka dedykowana została Profesorowi Wojciechowi Falkowskiemu, rektorowi PUNO w latach 2002 – 2011.

Wydawnictwo von borowiecky - www.vb.com.pl

Recenzja

- 1) *Tomizm polski 1879-1918. Słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A Andrzejuk, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin 2014, ss. 168;
- 2) *Tomizm polski 1919-1945. Słownik filozofów*, Radzymin 2014, ss. 171;
- 3) *Tomizm polski 1946-1965. Słownik filozofów*, Warszawa–Radzymin 2015, ss. 218.

Tomizm polski. Słownik filozofów jest publikacją powstałą z potrzeby zaprezentowania sylwetek polskich tomistów, którzy od XIX wieku badają i popularyzują myśl Tomasza z Akwinu nie tylko w Polsce, ale również poza jej granicami. *Słownik* składa się z trzech części. Pierwsza z nich obejmuje lata 1879-1918 i zawiera omówienia takich tomistów polskich, jak: Franciszek Gabryl, Marian Morawski, Stefan Pawlicki, Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Piotr Semenenko i Kazimierz Wais. Ta część obejmuje czas od ukazania się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* do zakończenia I wojny światowej. Bez wątpienia nawiązka pojawiające się w tej części wskażają na początek działalności tomizmu nie tylko na obszarze Polski. W niniejszym tomie znajduje się m.in. również dość obszerne wprowadzenie

wyjaśniające ramy czasowe każdej części *Słownika*, opis poszczególnych odmian tomizmu, co ma ogromne znaczenie dla uprawiania tej dziedziny filozoficznej.

Wprowadzenie to jest o tyle ważne, że przyglądając się poszczególnym tomistom omówionym w *Słowniku*, warto wiedzieć, którą odmianę tomizmu prezentowali, aby móc w sposób klarowny interpretować ich myśli. „Przyczyną wielu interpretacji myśli św. Tomasza z Akwinu jest fakt, że koncepcja metafizyki Akwinaty nie została adekwatnie ujęta i przekazana już przez jego bezpośrednich następców” (*Tomizm polski. Słownik filozofów 1879-1918*, s. 19). Choć niektórzy uważają to za swego rodzaju błąd popełniony przez bezpośrednich uczniów Tomasza z Akwinu, to jednak wydaje się, że problematyka me-

tafizyki jest na tyle złożona, że wielość interpretacji jest jednak nieunikniona. B. Listkowska wskazuje pięć głównych odmian tomizmu polskiego w XIX i XX wieku, których szczegółowy opis znajduje się w pierwszym tomie *Słownika* (s. 19–27). Jako pierwszy wymieniony jest tomizm tradycyjny, który określany jest również jako tomizm podręcznikowy, zachowawczy, paleotomizm czy neopalaeotomizm. W kolejności autorka wymienia tomizm lowański nazywany także tomizmem asymilującym lub otwartym. Tuż po nim pojawia się tomizm transcendentalny, a później tomizm egzystencjalny, czyli precyzujący. Jako ostatni zostaje wymieniony tomizm konsekwentny, który powstał najpóźniej, stąd nie zawsze jest uwzględniany przy omawianiu podziału.

We wprowadzeniu do *Słownika* zwrócono również uwagę na ważny moment w historii, który radykalnie wpłynął na odradzanie się badań nad myślą św. Tomasza z Akwinu w Polsce oraz całej Europie. Był to rok 1879, w którym ogłoszona została encyklika Leona XIII *Aeterni Patris*, w sposób szczególny zaciągająca do powrotu do filozofii, zwłaszcza do filozofii Tomasza z Akwinu. Jeśli chodzi o przedstawicieli tomizmu w Polsce sprzed encykliką papieża Leona XIII, to autorzy wprowadzenia wymieniają jedynie Mariana Morawskiego oraz Stefana Pawlickiego, którzy byli profesorami na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po ogłoszeniu encyklikii następuje stopniowe odradzanie myśli Tomaszowej w postaci różnych odmian tomizmu. Bez wątpienia ogromnym przełomem w dziejach interpretacji myśli Tomasza z Akwinu było – na co

wskazuje Bożena Listkowska – pojawienie się tomizmu egzystencjalnego, który był wynikiem uważniejszej lektury pism Tomasza z Akwinu. Jacques Maritain i Étienne Gilson dostrzegli w tekstach Akwinaty, że zasadnicze miejsce w jego myśli zajmuje problematyka istnienia i zaczęli oczyszczać tomizm z licznych naleciałości nauk przyrodniczych i innych filozofii. Jednak, jak się okazało, praca Maritaina i Gilsona była niestarczająca. „Maritain i Gilson, proponując tomizm egzystencjalny, nie uwolnili jednak do końca myśli Tomasza od interpretacji awicenniańskich, które w tekstach Akwinaty występowały jako stosowana przez niego erudycja, nie stanowiąc jego własnych tez. Nie podkreślali też wystarczająco mocno różnicy między metafizyką i teologią, głosząc, że teologia jest negatywnym kryterium prawdziwości twierdzeń metafizyki (Maritain) lub że filozof za dane wyjściowe refleksji może przyjąć także twierdzenia teologiczne pod warunkiem, że będzie analizował je jak filozof, tj. odwołując się do rozumowań, a nie jak teolog, tj. odwołując się do Objawienia (Gilson)” (*Tomizm polski. Słownik filozofów 1879–1918*, s. 24). Jednak bez wątpienia tomizm egzystencjalny zawiera w sobie pełną metafizykę, pozwalającą ujmować rzeczywistość realnie istniejącą, co w sposób stanowczy podkreślono w zdaniu wprowadzającym do *Słownika*.

Zwrócono również uwagę na fakt, że tomizm konsekwentny stanowi najmłodszą odmianę filozofii tomistycznej, będąc w swej istocie próbą pewnego doprecyzowania kilku tez tomizmu egzystencjalnego. „Tomizm konsekwentny

różni się od tomizmu egzystencjalnego odejściem od wyrażania aktu istnienia w zdaniu egzystencjalnym – *x* jest – z racji uznania tego zdania za tezę teoriopoznawczą, nie zaś ściśle metafizyczną” (*Tomizm polski. Słownik filozofów 1879–1918*, s. 24). Jako najważniejsze cechy tomizmu konsekwentnego uznano m.in.: wyłączenie tez filozofii Awicenny z tomizmu; uznanie aktu istnienia jako najważniejsze i zapoczątkowujące byt pryncipium; uznanie, że poznający już na poziomie poznania niewyraźnego doświadcza istotowych pryncipiów dane go bytu.

Druga część *Słownika* obejmuje lata 1919–1945. Jest to zatem czas, w którym zachodzi odrodzenie Rzeczypospolitej po I wojnie światowej i, jak zauważyli B. Listkowska i A. Andruszuk w krótkim wprowadzeniu do tego tomu, jest „to okres największego rozwитku filozofii tomistycznej w Polsce” (*Tomizm polski. Słownik filozofów 1919–1945*, s. 9). W tej części zapoznać się można z następującymi postaciami: Michał Klepacz, Kazimierz Kowalski, Franciszek Kwiatkowski, Czesław Martyniak, Konstanty Józef Michalski, Jan Salamucha, Franciszek Sawicki, Jan Stepa, Antoni Szymański, Jacek Woroniecki, Aleksander Żychliński.

Natomiast ostatnia część *Słownika* obejmuje lata 1946–1965, czyli do zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II. Tutaj spotykamy się z nazwiskami: Stanisław Adamczyk, Wojciech Feliks Bednarski, Józef Maria Bocheński, Piotr Chojnicki, Kazimierz Kłosak, Józef Paszuska, Jan Piwowarczyk, Paweł Siwek, Stefan Świeżawski, Aleksander Usowicz. Jak zauważają autorzy wstęp do trze-

ciej części *Słownika*, tomizm w Polsce po II wojnie światowej jest bardzo silną orientacją filozoficzną. „Opinia ta bez wątpienia odnosi się do tomizmu egzystencjalnego, który – pod wpływem S. Świeżawskiego i M. A. Krępcia – zaczął rozwijać się na KUL, obejmując z czasem inne ośrodki naukowe, związane z Kościółem katolickim” (*Tomizm polski. Słownik filozofów 1946–1965*, s. 10).

Prezentowane dzieło zawiera wiele zagadnień poruszanych przez poszczególnych tomistów w ramach uprawianej przez nich filozofii. Redaktorzy *Słownika* zaznaczyli, że z powodu konieczności przyjęcia pewnych określonych ram czasowych brakuje w nim opracowań niektórych ważnych filozofów zajmujących się tomizmem, m.in. Jerzego Kalinowskiego czy Tadeusza Ślipki. Stąd już dzisiaj tli się pomysł opracowania kolejnej części *Słownika*, który będzie stanowił doskonałe uzupełnienie tych luk, które przy obecnych kryteriach były nieuniknione.

Słownik stanowi dobre zestawienie filozofów, którzy uprawiali w Polsce tomizm. Jest to praca, która w przejrzysty sposób opisuje poszczególnych tomistów. W każdym przypadku zaprezentowany został najpierw życiorys, następnie publikacje, główne tezy wyjściowe, dziedziny zainteresowań, a na końcu znajduje się pewnego rodzaju podsumowanie przedstawiające efekty działalności danego tomisty.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że pracę w przygotowaniu *Słownika* włożyli ludzie, którzy w sposób szczególny znają się nie tylko na tomizmie w ogólności, ale przede wszystkim bliskie są im zagadnienia podejmo-

wane przez prezentowanych przez nich filozofów. Niejednokrotnie bowiem poszczególne hasła zostały przygotowane przez autorów monografii poświęconych danym tomistom.

Ponieważ sylwetki tomistów opracowali różni autorzy, to pomimo przyjętego wzoru prezentacje znacznie różnią się między sobą – tak rozmarami jak i – niestety – poziomem merytorycznym. Niekiedy szczególnie ten pierwszy mankament wynika z oczywistego faktu szczupłości źródeł – gdy dany tomista niewiele napisał. Wielu bowiem filozofów i teologów tomistycznych zostało zabitych przez okupantów, uwięzionych lub obarczonych po wojnie zadaniami dalekimi od nauki. Autorzy i redaktorzy publikacji nie ustrzegli się też większych lub mniejszych pomyłek czy usterek, np. w części drugiej Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu usytuowano w roku 1935, gdy tymczasem odbywał on się w dniach 28–30 sierpnia 1934 roku. Pod-

kreślić jednak należy, że owe, nie tak znów liczne jak na tak obszerna pracę pomyłki i niedociągnięcia nie umniejszą zasadniczo jej poznawczej wartości.

Wydaje się zatem, że *Tomizm polski. Słownik filozofów* stanowi dobrą pomoc dla wszystkich, którzy w większym lub mniejszym stopniu zajmują się tomizmem. Jest to praca, którą bez cienia wątpliwości można polecić nie tylko tym, którzy zajmują się tomizmem w sensie ściśle naukowym, ale również tym, którzy z czystej ciekawości pragną poszerzyć swoją wiedzę na temat poszczególnych teologów i filozofów uprawiających tomizm. Język *Słownika* pozwala na swobodny odbiór tekstu, co jest kolejną zaletą dzieła – odpowiada ono na zapotrzebowania naukowe i kulturalne wielu badaczy oraz tych, którzy amatorsko zainteresowani są problematyką filozoficzną.

Czy św. Tomasz był eudajmonistą?

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, szczęście, wiara, Bóg, zbawienie

Szczęście, będąc dobrem upragnionym, staje się najwyższym priorytetem, celem życia. Każdy z nas chce odczuwać spełnienie, przyjemność, unikając bólu, cierpienia, bezsensu życia. Jednocześnie wiemy, że szczęście może być rozumiane wielopłaszczyznowo, ponieważ każdy z nas może je upatrywać w czymś innym.

Władysław Tatarkiewicz w swoim dziele *O szczęściu* zauważa, że można wyróżnić aż cztery pojęcia szczęścia¹. Jednym z nich jest pomyślność, gdzie powód szczęścia znajduje się w dodatnio ocenianym przeżyciu lub wydarzeniu. Jest to zazwyczaj jednostkowa sytuacja, która poprzez swoją intensywność oddziaływa na odczuwanie jakości życia. Drugie to subiektywna, intensywna radość, na którą składa się również stan błogo-

ści i upojenia². Innym z kolei okresem szczęścia będzie postrzeganie go jako ideału, celu życia. Gdy Boecjusz pisał, że „szczęście to stan doskonały, a doskonały przez to, że łączy w sobie wszelkie dobra”³, sformułował myśl, której uznawanie było aktualne zarówno w starożytności, jak i średniowieczu. Miarą tak rozumianego szczęścia (*εὐδαιμονία*) nie była pomyślność zdarzeń ani intensywność radości, lecz wysokość posia-

¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1962, s. 15–16.

² „Tu, wprost przeciwnie niż w pierwszym wypadku, chodzi o to, co człowiek przeżył, a względnie obojętne jest, jakie zewnętrzne warunki przeżycie to spowodowały. Chodzi tu o szczęście w znaczeniu psychologicznym”. Tamże, s. 17.

³ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, III, 2.

danych dóbr. Jedni byli zdania, że o szczęściu stanowią dobra moralne, bo są ze wszystkich najwyższe; inni, że hedoniczne, jeszcze inni, że tylko równomierny zespół wszelkich dóbr⁴. Natomiast współcześnie odchodzi się od takiego rozpatrywania szczęścia, upatrując je w zadowoleniu⁵. Zadowolenie to powinno być zupełne, dotyczące całości życia, a także stałe. To uczucia są decydujące, nieustanne zmysłowe odczuwanie przyjemności jest kluczowe. W tej wizji nie ma odniesienia do moralności czy wyższych wartości. Subiektywne zadowolenie, które ma mieć nadzczną rolę, nie tyle poucza nas o pielęgnowaniu cnót, pomocy bliźnim czy o godnym, dobrym życiu, ale o jednostkowym odczuciu przyjemności⁶.

Trzeba również podkreślić, że wyżej wymieniony podział nie jest sztywnym schematem. Te cztery pojęcia mają tendencje do wzajemnego przenikania się. Nie możemy do końca rozdzielić np. odczuwania radości od posiadanych dóbr (które ze swojej natury powinny, będąc naszymi narzędziami, wywoływać radość). Również jednostkowe odniesienie tego pojęcia do życia pojedynczego człowieka wskazuje, że nie jest łatwo wpisać ten model w codzienne zmagańia. Człowieka, będącego bytem na tyle skomplikowanym i złożonym, nie jest

prosto ująć w ramy wyżej ukazanego podziału. Zadowolenie z poszczególnych wartości, nawet tych bardzo ważnych: zdrowia czy czystego sumienia, powodzenia czy stanowiska, nie jest jeszcze szczęściem, jeśli nie towarzyszą mu inne aspekty. Do szczęścia potrzebne jest bowiem zadowolenia z życia – jako całości⁷. Niemniej jednak nie wszystkie elementy muszą być spełnione, aby móc powiedzieć, że pozostaje się człowiekiem szczęśliwym.

Ukazując myśl św. Tomasza, pokróćce powróćmy do Arystotelesa, aby przedstawić jego ujęcie szczęścia. Jest to o tyle istotne, ponieważ pozwala lepiej zrozumieć myśl Akwinaty, który często budował swoją koncepcję, korzystając z dorobku Stagiryty.

Arystoteles podkreślał, że szczęście człowieka jest najwyższym dobrem, a najwyższe dobro jest ostateczną rzeczą, jakiej poszukuje człowiek, „do szczęścia bowiem dązymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego [...]”⁸. Filozof ten uważał, że aby być szczęśliwym, należy „dobrze żyć i dobrze się mieć”⁹, jest to stan posiadania największej miary dóbr, która jest dostępna człowiekowi¹⁰. Arystoteles był zdania, że do pełnego odczuwania szczęścia konieczne jest zadowolenie z życia¹¹. Nie może być to tylko krótka, ulotna chwila przy-

⁴ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 20.

⁵ Tamże, s. 22.

⁶ A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 2004, s. 164.

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 30.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1094a, 1097b.

⁹ Tamże, 1095a 20.

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 20.

¹¹ Każdy człowiek pragnie dobra, ale każdy może je upatrywać w innej materii. W *Etyce nikomachejskiej*, pisząc o różnorakich widzeniach szczęścia, Stagiryta przytacza taki podział: 1) niewykształcony

jemności. „Jedna jaskółka nie stanowi o wiośnie, ani jeden dzień, i tak samo jeden dzień czy krótki przeciag czasu nie dają człowiekowi zadowolenia ani szczęścia”¹². Ponieważ największym stałym stanem zadowolenia jest posiadanie tego, co najcenniejsze, a dla Arystotelesa najcenniejsza była wiedza, szczęśliwy jest ten, kto ową wiedzę posiada¹³. Arystoteles był przekonany, że skoro do szczęścia potrzebne jest posiadanie wszystkich dóbr, to należy ćwiczyć wszystkie ludzkie zdolności¹⁴.

W *Polityce* Stagiryta stwierdził, że szczęście „polega [...] na doskonałości w rozwijaniu działalności i uprawianiu cnoty, przy czym doskonałość rozumie się bezwzględnie, a nie w zależności od pewnych okoliczności. Względnie doskonałe są czyny dokonane z konieczności, bezwzględnie – czyny piękne”¹⁵.

W ujęciu Arystotelesa niezbędna na drodze do szczęścia jest również kontemplacja (*θεωρία*), która polega na odkrywaniu oraz poznawaniu prawdy. „Granica teoretycznej kontemplacji jest też granicą szczęścia, i istoty mające

większą możliwość takiej kontemplacji mają też większą możliwość szczęścia, i to nie przypadkiem, lecz ze względu na ową kontemplację, gdyż posiada ona sama w sobie wartość bezwzględną. Tak więc szczęście jest pewnym rodzajem teoretycznej kontemplacji”¹⁶. Stagiryta był zdania, że kontemplacja filozoficzna jest najlepszą odmianą szczęścia, twierdził, że możemy jej doznawać jedynie przez krótki czas, choć uważał też, że „możemy się oddawać kontemplacji w sposób bardziej ciągły aniżeli jakiekolwiek innej czynności”¹⁷. Myślenie to będzie bliskie św. Tomaszowi, który rozwinięcie ten temat w *Summa theologiae*, utożsamiając kontemplację z prostym oglądaniem prawdy w świetle miłości¹⁸.

We współczesnej refleksji etycznej „klasyczna, eudajmonistyczna etyka cnót oceniana jest jako zarazem atrakcyjna i nieadekwatna. Jest atrakcyjna, ponieważ nie obciąża człowieka – nie wymaga od niego przesadnego altruizmu, lecz «zobowiązuje» do dobrego życia, a dobrem jego życia ma być jego własne szczęście”. Jest jednocześnie nieadekwat-

ogół i prostacy widzą je w rozkoszy; 2) ludzie o wyższej kulturze i żyjący życiem czynnym upatrują szczęście w zaszczytach; 3) trzecim rodzajem życia jest życie poświęcone kontemplacji. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1095b-1096a. W *Polityce* filozof stwierdza: „Skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie: dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich”. Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, 1323a. Wiemy, że najwyższym dobrem są dobra duchowe, czyli działania rozumne i czynności duszy. Nie można więc być szczęśliwym, jeśli nie odznaczamy się roztropnością, umiarkowaniem, sprawiedliwością i mestwem.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., I, 7.

¹³ Zob. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 63.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., 1332a.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1178a.

¹⁷ Tamże, 1177a.

¹⁸ Zob. T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009) cz. 1, s. 66-67.

na, ponieważ jej ograniczeniem „jest zjawisko przeciwności życiowych, które wymagają nowego rodzaju cnoty: twórczego radzenia sobie z przeciwnościami”¹⁹. W tym kontekście rodzi się pytanie, na ile św. Tomasz był eudajmonistą oraz na ile współczesna ocena eudajmonizmu jest słuszna?

Rozważając rolę szczęścia w myсли św. Tomasza z Akwinu, trzeba zauważyc, że *Traktat o celu ostatecznym człowieka, czyli o szczęściu* rozpoczyna część *Sumy teologii* (I-II), która poświęcona jest etyce. Można również powiedzieć, że wspomniany traktat jest zwieńczeniem *Sumy*, ponieważ realizacja celu ostatecznego

stanowi sens ludzkiego istnienia. Niemniej jednak umieszczenie tego fragmentu traktatu na początku zagadnień etycznych świadczy o niezwykłej intuicji Akwinaty. Przyjęcie warunków, które są niezbędne do osiągnięcia szczęścia, wyznacza drogę życia etycznego. Człowiek bowiem poprzez życie zgodne z rozumną naturą oraz budowanie relacji z Bogiem dąży do realizacji swoich najgłębszych pragnień.

Św. Tomasz szczęście rozpatrywał w dwóch aspektach: jako dostępne na ziemi oraz to, którego doświadczymy po śmierci, będąc zbawieni.

Niedoskonałość szczęścia przyrodzonego

Na pytanie, czy możliwe jest osiągnięcie szczęścia na ziemi, Akwinata daje odpowiedź pozytywną, jednakże tylko w odniesieniu do szczęścia niedoskonałego²⁰. Nie jest to szczęście pełne, ponieważ istnienie bólu oraz cierpienia wpływa negatywnie na przeżywanie radości i spełnienia. Człowiek nie jest w stanie uniknąć zła oraz sytuacji od samego siebie niezależnych. Utracalność

dobra oraz obawy z tego wynikające nie pozwalają mu odczuwać pełni szczęśliwości.

Św. Tomasz, pisząc o celu ostatecznym, rozpoczyna od opisu rządów Boga na ziemi. Odnosząc się do planu Opatrzności Bożej, Akwinata zakłada, iż Bóg, stwarzając świat z miłości, uczynął to, aby w stworzeniach uwidaczniała się Jego dobroć²¹. Każdy byt poprzez

¹⁹ O. Höffe, *Czy cnota daje szczęście?*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 23 (2010) nr 4, s. 97.

²⁰ S. th., I-II, q. 5, a. 5, co.: „Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis, quod *cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae*. Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia”.

²¹ Por. Rdz 1, 31.

swoje istnienie (które zostało mu nadane) uczestniczy w miłości²², upodobnia się do Stwórcy, dając w ten sposób do ostatecznego celu. Byty niższe, będąc poruszane przez byty wyższe, są narzędziami działania substancji rozumnej. „Wynika z tego, że każde dzieło natury jest dziełem substancji poznającej umysłowo; skutek bowiem przypisuje się bardziej pierwszemu poruszającemu, który kieruje do celu, niż narzędziom, którymi kieruje”²³.

Łatwo więc zauważyc, iż wszystkie działania natury w sposób uporządkowany i z góry określony dążą do swojej doskonałości. Trzeba jednakże podkreślić, że istniejąca hierarchia bytów wpływa na postrzeganie dobra w obrębie natury²⁴. Każdy byt jest określony przez właściwą mu istotę i dlatego na swój własny sposób urzeczywistnia wspólny cel stworzeń. Św. Tomasz uważał, że ludzie zawsze działają zgodnie z uprzednio wyznaczonym celem²⁵, jednocześnie podkreślając, że człowiek nie może dążyć do wielu celów ostatecznych²⁶. Argument przekreslający taką możliwość opiera się na stwierdzeniu, że ostateczny cel jest tym dla pożądania, czym pierwsze źródło ruchu dla innych poruszeń. Gdyby nie istniało pierwsze źródło ruchu, nie byłoby przyczyn następnych działań.

Teologia moralna, a w niej nauka o cnotie, ukazuje drogę prowadzącą do prawdziwego szczęścia dzięki przymiotom duszy i serca, które człowiek nabywa. Jakość pragnienia szczęścia zależy jednak od celu, jaki je inspiruje, stąd w istocie problem celu życia jawi się jako zagadnienie podstawowe.

Przystępując do badania postępowania ludzkiego, Akwinata umieszcza punkt ciężkości w wyznaczeniu celu, ponieważ pytanie o cel to jedno oblicze pytania o szczęście²⁷, drugim jest zagadnienie przeciwności życiowych. Kwestia I, art. 1–8, otwierająca część moralną *Summy teologii*, ukazuje wyraźnie, iż toświadomiona celowość stanowi podstawę życia moralnego²⁸.

Tym, co odróżnia człowieka od innych bytów materialnych, jest posiadańe intelektu i wolnej woli. Dzięki rozmowie człowiek jest w stanie rozpoznać cel, poprzez działanie woli może do niego dążyć. Intelekt, będąc wrażliwy na prawdę, dąży do niej, aby poprzez poznanie skłonić wolę do jej wybrania. Jest oczywiste, że rozpoznane dobro musi być doskonałe i zaspokajać pożądanie w sposób zupełny; nie byłaby bowiem szczęśliwość celem ostatecznym, jeśli po jej osiągnięciu można by jeszcze czegokolwiek pragnąć. Szczęście nie jest więc

²² „Wyższe rzeczy uczestniczą w podobieństwie do dobroci Bożej w sposób prostszy i bardziej powszechny, niższe zaś w sposób bardziej uszczegółowiony i bardziej fragmentarny”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 66, III, 22.

²³ Tamże, s. 74–75, III, 24.

²⁴ Np. zwierze poprzez dobro rozumie zdobywanie pożywienia, czy przetrwanie gatunku.

²⁵ Działanie dla celu jest odpowiednie zarówno dla człowieka, jak i dla całej przyrody, jednakże tylko człowiek w sposób rozumny może dążyć do uprzednio wyznaczonego celu.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., s. 22, III, 2.

²⁷ M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 130.

²⁸ Tamże, s. 131.

czynnością zmysłową, ale czynnością intelektu²⁹, ponieważ jest on najdoskonalszą władzą człowieka. Św. Tomasz, przyjmując Arystotelesowskie rozumienie szczęścia, definiuje je w następujący sposób: szczęście to „dobrze żyć i dobrze się mieć”³⁰, uzupełniając je stwierdzeniem, że „szczęście to nagromadzenie wszystkich dóbr”³¹. Widzimy zatem, że w odniesieniu do problematyki przeciwności życiowych, postawionego na początku niniejszych rozważań, św. Tomasz przenosi punkt ciężkości na inną płaszczyznę, pokazując wyraźnie, że płaszczyzna zmysłowa i doczesna nie jest jedyną, a w konsekwencji nie jest najważniejsza w przeżywaniu szczęścia przez człowieka.

Jednym ze sposobów przeżywania szczęścia jest radość. Doktor Anielski, rozważając potrzebę odczuwania radości w przeżywaniu szczęścia, za św. Augustynem przyjmuje, że „szczęście polega na radowaniu się prawdą”³². Widzimy więc, że radość jest stanem powstały na skutek przylgnięcia do do-

bra. Tak jak szczęście jest osiągalne przez intelekt, tak radość jest skutkiem działania woli.

Widzenie Boga jest osiągnięciem owego dobra, dlatego też wywołuje radość. Oprócz oglądania Boga, które jest poznaniem doskonałego celu intelektualnego oraz radości, do szczęśliwości potrzebna jest również zdolność ujmowania. Akwinata rozumie przez nie odniesienie do przedmiotu już obecnego i posiadanego. Św. Tomasz pisze: „Ujmowanie nie jest jakąś czynnością różną od widzenia, lecz jest pewnym stosunkiem do celu, który się już posiada. Stąd też samo widzenie, czy też widziana rzecz jako obecna, jest przedmiotem ujmowania”³³. Tak jak radość ujmowanie należy do woli, gdyż do tej samej władzy należy posiadać coś i doznawać ukojenia w tym, co się posiada³⁴.

Do szczęścia również niezbędna jest prawość woli, jako element poprzedzający (ponieważ oznacza należytę skierowanie do ostatecznego celu) i towarzyszący³⁵. Wola, jako naczelną władzą

²⁹ W tym życiu czynność zmysłowa jest konieczna, ponieważ dla działania intelektualnego, niezbędne jest działanie zmysłowe.

³⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., I, 2, 1095a 20.

³¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2008, s. 23.

³² S. tb., I-II, q. 4, a. 1, arg. 1: „Sed contra est quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate”.

³³ S. tb., I-II, q. 4, a. 3, ad.3: „Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis”.

³⁴ Jednocześnie trzeba podkreślić fakt, że w szczęściu kluczowe jest nie odczuwanie radości, ale widzenie istoty celu, ponieważ to widzenie jest przyczyną radości, a wiemy, że przyczyna jest ważniejsza od skutku. Stąd wynika, że samo działanie, w którym znajduje zaspokojenie wola, jest ważniejszym dobrem niż zaspokojenie. Św. Tomasz, aby ułatwić zrozumienie tego zagadnienia, podaje jako przykład miłość, która do ukochanego dobra nie dąży dla radości lub przyjemności, ponieważ jest to skutkiem osiągniętego dobra, które kochamy, ale do zjednoczenia z nim. Dlatego też celem miłości nie jest sama radość, ale właśnie widzenie, dzięki któremu cel staje się dla niej obecny. Tamże.

³⁵ Por. S. tb., I-II, q. 4, a. 3, co.

dążeniowa człowieka³⁶, ze swej natury zmierza do celu, czyli do szczęścia³⁷, a poprzez moralnie dobre wybory kształtuje się jej prawość. Oznacza to, że przy Ignięcie do dobra, które prowadzi do cnoty oraz wyrzeczenie się zła jako wady, są niezbędnymi elementami na drodze kształtowania się prawości woli. Szczęście nie jest możliwe bez prawości³⁸, ponieważ miłość do Boga *par excellence* prowadzi do wyzbycia się grzechu oraz wszelkiego zła, które od Niego oddala.

Doskonałe szczęście wymaga również doskonałej dyspozycji ciała, „ponieważ szczęście duszy będzie się jakby przelewać na ciało, tak że i ono nabierze doskonałości”³⁹. Jest to warunek następstwa. Gdy chodzi o warunek poprzedzający, to św. Tomasz za św. Augustynem powtarza: „Jeśli ciało jest takie, iż kierowanie nim jest trudne i uciążliwe, podobnie jak to ciało, które znieprawia i obciąża duszę [...], to umysł o wiele bardziej odwraca się od widzenia owego

nieba najwyższego”⁴⁰. Widzimy więc, że w odczuwaniu szczęścia ciało może stanowić przeszkodę, dlatego też potrzebna jest jego doskonałość, aby nic nie przeszkadzało we wznoszeniu się umysłu⁴¹.

Kolejny etap rozważań św. Tomasza wyraża się w pytaniu, czy do szczęścia są potrzebne jakieś dobra zewnętrzne, czy też są one zbędne. Akwinata odpowiada, że w życiu doczesnym owe dobra są konieczne⁴², ponieważ człowiek w tym życiu potrzebuje rzeczy nieodzownych dla ciała⁴³.

Doktor Anielski, zgadzając się z Arystotelem⁴⁴, który twierdził, że „człowiek szczęśliwy potrzebuje przyjaciół”⁴⁵, przyznaje, że z samej natury człowiek potrzebuje drugiego, aby móc wyświadczać mu dobro oraz dzielić się z nim swoją mądrością. To również drugi człowiek, weryfikując naszą postawę i osądżając nasze działanie, staje się pomocny w naszych zmaganiach na drodze ku osiągnięciu doskonałości⁴⁶.

³⁶ Zob. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2009, s. 113-117.

³⁷ S. th., I, q. 82, a. 1, co.

³⁸ Tamże, I-II, q. 4, a. 4, co.

³⁹ Tamże, a. 6, co.: „Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur”.

⁴⁰ Tamże, ad. 2: „Ad secundum dicendum quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impedit elevationem mentis”.

⁴¹ Zob. tamże.

⁴² Są one konieczne, ale w życiu kontemplacyjnym, które św. Tomasz uważa za najlepsze, dobra cielesne są mniej potrzebne.

⁴³ S. th., I-II, q. 4, a. 7, co.

⁴⁴ Zob. I. Andrzejuk, *Przyjaźń w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jako przykład teologicznego poszerzenia problematyki filozoficznej*, „*Studia Leopoliensia. Czasopismo filozoficzno-teologiczne* im. Józefa Bilczewskiego” 2 (2009), s. 81-88.

⁴⁵ Zob. Arystoteles, *Etyka eudemajska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. K. Narecki, Warszawa 1977, 1233b, 1234b.

⁴⁶ Gdy jednak zastanawiamy się nad szczęściem wiecznym, którego doświadczymy w niebie, to towarzystwo przyjaciół nie będzie konieczne, ponieważ to w Bogu znajdziemy wypełnienie naszych wszystkich pragnień. Por. S. th., I-II, q. 4, a. 8, ad. 2.

Akwinata ukazując znaczenie bogactwa, które włada ludzkimi uczuciami, przyznaje, że to nie ono stanowi wyznacznik szczęścia, ponieważ szczęście nie zawiera się w dobru materialnym. Majętność jest środkiem, a nie celem samym w sobie, ponieważ odnosi się do utrzymania ludzkiej natury, stanowiąc rodzaj dobra podlegającemu człowiekowi⁴⁷. To, co jest mniejsze od człowieka, ze swojej istoty nie może wypełnić ludzkich pragnień. Nieskończone pragnienie posiadania dóbr materialnych zakłada brak cnoty umiarkowania, która jest niezbędna na drodze dobrego życia. Dobra duchowe stanowią wartość, której nie można nabyć za pomocą środków materialnych, dlatego też nie można powiedzieć, że szczęście człowieka zawiera się w bogactwie⁴⁸.

Szczęście nie może się także zawieść we władzy, ponieważ panowanie często wiąże się z czynami haniebnymi, niemoralnymi, a to stoi w sprzeczności z życiem dobrym, które nie daje się pogodzić z jakimkolwiek złem⁴⁹. Po osią-

gnięciu szczęścia nie może człowiekowi brakować żadnego dobra koniecznego. Tymczasem po osiągnięciu wyżej wymienionego dobra człowiek może cierpieć z powodu innych niedoskonałości, tj. braku mądrości, zdrowia itd.⁵⁰ Dobra cielesne, tak jak rozkosz, która jest związana z ciałem, również nie mogą być utożsamione ze szczęściem, ponieważ wtedy człowiek staje się dobrem najwyższym dla samego siebie. Zachowanie bytu ludzkiego nie może być ostatecznym celem woli i rozumu ludzkiego.

Podsumowując tę kwestię, możemy powiedzieć, że szczęście człowieka nie może zawierać się w żadnym dobru stworzonym. Szczęście jest bowiem dobrem doskonałym, które całkowicie zaspokaja pragnienie; inaczej nie byłoby ono celem ostatecznym, gdyby po jego osiągnięciu pozostało jeszcze coś do pragnienia. Ponieważ przedmiotem intelektu jest powszechna prawda, to woli człowieka tylko ona może zaspokoić. Dobro to nie znajduje się w żadnym bycie stworzonym, lecz w Bogu⁵¹.

Wiara jako zapowiedź szczęścia nadprzyrodzonego

Dla św. Tomasza wiara jest nieodzownym elementem na drodze do szczęścia.

Mimo że na ziemi człowiek nie jest w stanie odczuwać pełnego i doskonałe-

⁴⁷ Por. *S. tb.*, I-II, q. 2, a. 1, co.

⁴⁸ Św. Tomasz stwierdza poza tym, że cześć, sława i chwała również nie mogą być utożsamione z elementami, które konstytuują szczęście. Cześć może stanowić jej następstwo, gdyż ludzie, widząc nasze cnotliwe życie, chcą okazać nam szacunek, mogą również chcieć oddawać cześć, jednakże sami nie powinniśmy o nią zabiegać, ponieważ cześć należy się Bogu i osobom najbardziej godnym. Chwała może być skutkiem tego, że człowiek jest szczęśliwy, nie może być natomiast celem samym w sobie. A nie będąc niczym trwałym, w sposób błahy można ją utracić, co świadczy o jej niestałości i przemijalności. Zob. *S. tb.*, I-II, q. 2, a. 3, ad. 3.

⁴⁹ Zob. tamże, a. 4, co.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, q. 2, a. 8, co.: „In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit”.

go zadowolenia, to miłosne przylgnięcie do Boga stanowi pewną namiastkę szczęścia wiecznego.

Aby móc mówić o łasce wiary, trzeba na początku rozpatrzyć, czym ona jest oraz ukazać darmowe i niczym nie zasłużone obdarowanie człowieka. Łaska jest stałą i nadprzyrodzoną dyspozycją uzdalmiającą duszę do życia z Bogiem i do działania mocą Jego miłości. Mimo że przerasta ona zdolności rozumu i siły ludzkiej woli, wymaga otwarcia się człowieka i przyjęcia jej. Dusza tylko w sposób wolny może wejść w komunię z Bogiem⁵².

Wiara natomiast jest nadprzyrodzonym darem Bożym, cnotą wlaną przez Niego. Jest ona osobowym przylgnięciem człowieka do Boga, będąc dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił⁵³. Jak napisał Akwinata: „Wiara jest przedsmakiem poznania, któ-

re uczyni nas szczęśliwymi w przyszłym życiu”⁵⁴. Jest ona aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej, z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga⁵⁵. W rozoważaniach na temat wiary św. Tomasz mówił nie tyle o jej potrzebie, co o potrzebie poznania Boga⁵⁶. Czym innym zdaniem Akwinaty jest wiara jako dyspozycja (*fides*), czym innym akty (*credere*)⁵⁷, które z niej wypływają⁵⁸.

Bóg, będąc zewnętrznym źródłem czynów ludzkich, swoim prawem poucza człowieka, co ma robić i czego unikać, by następnie swoją łaską wspomagać go w czynieniu dobra i unikaniu zła. Po przejęciu sakramenty, modlitwę oraz moralnie dobre uczynki człowiek staje się cnotliwy i bardziej doskonały, aby móc przybliżyć się do Boga.

Jednakże pełne przylgnięcie do Boga przekracza ludzką naturę, przyzwolenie umysłu na prawdę nadprzyrodzoną prze-

⁵² Zob. KKK, 2021, 1998, 2000, 2002.

⁵³ Wiara pozwala nam w sposób uprzedzający doznawać radości w oczekiwaniu na pełne zjednoczenie z Panem. Chociaż niezbędna jest świadoma i dobrowolna odpowiedź człowieka, wiara nie jest owocem samego tylko ludzkiego działania. Może ona zaistnieć, kiedy Bóg wpływa na człowieka przez łaskę: kiedy uprzedza ludzkie działania, kiedy mu towarzyszy i wspiera je różnymi darami Ducha Świętego. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum*, 5; Deklaracja *Dominus Iesus*, 7.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, K. Suszyło OP, M. Starowieyski, W. Giertych OP, Kęty 1999, I, 2.

⁵⁵ S. th., II-II, q. 2, a. 9, co.: „Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum”.

⁵⁶ J. Salij OP, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 69.

⁵⁷ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, wykład III, VII, s. 421.

⁵⁸ Św. Tomasz rozróżnia trzy,ściśle uhierarchizowane akty wiary: *credere Deum*, *credere Deo* oraz *credere in Deum*. Logicznie pierwszym jest „wierzę, że jest Bóg”, postawa ta możliwa jest nawet bez pomocy łaski, ale do Boga nie zbliża. Akt wiary na głębszym poziomie, „wierzę Bogu”, jest aktem ludzkiej wolności, jednak możliwym dopiero dzięki łasce uczynkowej. Najgłębszym aktem wiary, ogarniającym całą osobę wierzącą, jest przeniknięcie miłością do Boga, a więc możliwe jest to tylko w stanie łaski uświecającej, „wierzę w Boga”. Miłość zaś jest możliwa tylko w wolności. Tak więc wiara jest zarówno owocem łaski, jak dobrej woli. J. Salij OP, *Wiara jako owoc łaski i wolnej woli*, referat przedstawiony podczas konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki „Nauka – etyka – wiara” w Rogowie, 18–21 października 2007 r., s. 1.

kracza zdolności przyrodzone rozumu, dlatego niezbędne jest nadnaturalne działanie Boga. Niezbędne jest nadprzyrodzone światło, które wzmacniając rozum, udoskonala wolę. Tym nadprzyrodzonym światłem jest łaska wiary, która według Akwinaty jest „sprawnością duchową, mocą której rozpoczyna się w nas życie wieczne, a która czyni nasz umysł przylegającym do tego, co nieoczywiste”⁵⁹. Napisał on również, że „wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co

bezpośrednio zwraca nas do życia wiecznego”⁶⁰; „pierwszorzędnym przedmiotem wiary jest to, dzięki czemu człowiek zbliża się do szczęścia wiecznego”⁶¹.

Widzimy, że poznanie Boga, mimo że jest wspomagane Bożą łaską, nie stanowi pełni, którą osiągniemy w życiu wiecznym, będąc zbawieni. Życie doczesne może stanowić zapowiedź przyszłego przebywania z Bogiem, zachęcając nas do wytrwania przy Nim mimo cierplenia i przeciwności losu.

Widzenie Boga najwyższą formą szczęścia nadprzyrodzonego

Naturalne pragnienie człowieka zmiera do osiągnięcia stałości w szczęściu⁶². Aby zachodziło szczęście pełne, powinny zostać spełnione dwa warunki. Stan ten musi być niezmienny oraz wieczny⁶³. Musi ono być dobrem najwyższym⁶⁴. Dopiero po śmierci, gdy zostaniemy zbawieni, będziemy się cieszyli stałym szczęściem, takim samym, jakie ogarnęło nas w chwili, gdy po raz pierwszy ujrzaliśmy Boga w wizji

uszczęśliwiającej⁶⁵. Nie ma obawy, że Bóg zmieni swój stosunek do nas, znudzi się nami, odsunie nas od siebie, tak jak to czynią stworzenia na ziemi. Po zjednoczeniu się z Bogiem nigdy nie nadejdzie dzień, gdy Jego Boskie piękno zblednie lub Bóg utraci zdolność uszczęśliwiania nas⁶⁶. Wieczność, która jest logicznym następstwem niezmienności⁶⁷, zakłada przekroczenie istoty ontycznej człowieka, wyniesie-

⁵⁹ S. tb., II-II, q. 4, a. 1, co.: „Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus”.

⁶⁰ Tamże, q. 1, a. 6, ad 1.

⁶¹ Tamże, q. 2, a. 5, co.: „Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est”.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, dz. cyt., s. 136, III, 48.

⁶³ Niezmienność wyklucza poczucie strachu przed kresem czy wyczerpaniem się przeżywanego stanu. Lęk przed bólem, cierpieniem czy pewnym brakiem już w punkcie wyjścia zostaje przewyciężony.

⁶⁴ Zob. L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 140.

⁶⁵ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, tłum. W. Turek, Gdańsk 2004, s. 137.

⁶⁶ Tamże, s. 139.

⁶⁷ S. tb., I, q. 10, a. 3, co.

nie go. To niewyobrażalny dar, który nie posiada granicy.

Najwyższą formą szczęliwości dla człowieka jest Bóg⁶⁸, ponieważ tylko On jest w stanie wypełnić ostateczny cel natury rozumnej, wszystkie ludzkie pragnienia (Ps 103, 5). Św. Tomasz oddaje to w następujących słowach: „Kontemplowanie prawdy [...] jest celem całego życia ludzkiego”⁶⁹. Ta ogólna przesłanka zostaje również wyrażona w pierwszych słowach *Komentarza do Sentencji*, gdzie Akwinata stwierdza, że „wszyscy ci, którzy myślą w sposób prawy, uważają, że cel ludzkiego życia znajduje się w kontemplacji Boga”⁷⁰. Jest to szczęście nadprzyrodzone⁷¹, które przekracza zrozumienie i siły samego człowieka⁷². Niebo będące stanem i miejscem przebywania z Chrystusem (J 14, 3; Flp 1, 23; 1 Tes 4, 17) to doskonała komunia życia i miłości, która jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia⁷³. Dopiero tam odnajdziemy naszą prawdziwą tożsamość, wtedy ukaże się jacy naprawdę jesteśmy (I J 3, 2), ponieważ osiągniemy dosko-

nałość poprzez miłosne przebywanie z Bogiem. Na ziemi jeszcze nie jesteśmy w stanie zobaczyć Boga. Z powodu swojej transcendencji może być On widziany takim, jaki jest, dopiero poprzez ukazanie swojej tajemnicy⁷⁴ będącej przedmiotem bezpośredniej kontemplacji ze strony człowieka. „Wizja uszczęśliwiająca”⁷⁵, będąca przedmiotem kontemplacji chwały niebieskiej, do której powołany jest każdy człowiek, jest jednocześnie wieczną radością wynikającą ze zbawienia jako przebywania z Bogiem. Dopuszczenie człowieka do wiedzenia Boga poprzez kontemplację jest w swojej istocie szczęściem, które czyni nas uczestnikami Boskiej natury i życia wiecznego (J 17, 3).

Człowiek, będąc bytem przygodnym, źródło swojego istnienia odkrywa w stworczym akcie Boga i w Nim może znaleźć swoje spełnienie. Bóg bowiem, będąc samoistnym istnieniem, musi zawierać w sobie całą pełnię – doskonałość⁷⁶. Żadnej z doskonałości, jakie są w rzeczach, nie może brakować Bogu⁷⁷. W szczęściu niebieskim zawierają się wszystkie dobra ziemskie, uporządko-

⁶⁸ Zob. A. Zuberbier, *Bóg ponad wszelką miarę*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 10 (1972) nr 1, s. 98.

⁶⁹ S. th., II, q. 180, a. 4.: „Contemplatio divinae veritas [...] est finis totius humanae vitae”.

⁷⁰ In I Sent., Prol., a. 1., cyt za: J. P. Torrell, *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 215–216.

⁷¹ Zob. A. Zuberbier, *Znaczenie wyrażenia „nadprzyrodzony” u św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 8 (1970) nr 2, s. 61–91; tenże, „*Nadprzyrodzone* i „naturalne” według Tomasza z Akwinu”, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11 (1973) nr 2, s. 75–99.

⁷² KKK 1722.

⁷³ Tamże, 1024.

⁷⁴ Por. A. Comte-Sponville, J. Delumeau, A. Farge, *Najpiękniejsza historia szczęścia*, tłum. E. Burska, Warszawa 2008, s. 73.

⁷⁵ KKK 1028.

⁷⁶ L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 279.

⁷⁷ S. th., I, q. 4, a. 2, ad. 2.

wane i uszlachetnione⁷⁸. Pragnienie doskonałości zostaje wypełnione w Doskonałości pełnej⁷⁹. Jak napisał Akwinata: „Ze szczęliwości ziemskich, polegających na rozkoszy, bogactwach, władzy, godnościach i sławie, [człowiek] ma: zamiast rozkoszy – radość z siebie i ze wszystkiego innego; zamiast bogactw – całkowitą samowystarczalność, jaką zapewniają bogactwa; zamiast władzy – wszechmoc; zamiast godności – rządy nad wszystkim; zamiast sławy – podziu całego stworzenia”⁸⁰. Widzimy więc, że wieczne przebywanie z Bogiem jest stanem doskonałym, również dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr. Całkowita wzajemna otwartość członków Mistycznego Ciała Chrystusa oraz bezpośrednia bliskość miłości daje pewność, że w drugim człowieku osiągamy Boga, a w Bogu drugiego człowieka⁸¹.

Jak zostało zaznaczone wcześniej, osiągnięcie pełni szczęścia nie polega na akcie woli, ale na kontemplacji Boga⁸², rozumianej jako intelektualna wizja stanowiąca neutracalny stan spełnienia bytu. Sama wola pragnie dobra i do niego dąży, a osiągnawszy je, raduje się nim. Jednakże sama wola nie jest w stanie uchwycić dobra, ponieważ jest to rola intelektu.

Gdy będziemy zbawieni, widzenie istoty Boga będzie wypełnieniem wszystkich naszych pragnień, ponieważ

zachwyt i pełnia miłości przenikająca człowieka ogarnie całą jego istotę. Dzieki czystej i niezmąconej wizji Boskiej istoty zobaczymy Go we wszystkich Jego godnych podziwu atrybutach. Wówczas ujrzymy oblicze najwspanialszej i pełnej majestatu tajemnicy Najświętszej Trójcy – najgłębszej, najbardziej wzniósłej i najtrudniejszej do pojęcia spośród wszystkich tajemnic, jakie Bóg kiedykolwiek objawił człowiekowi. Będziemy mogli przekonać się, w jaki sposób współistnieją trzy realnie istniejące Osoby, jednocześnie stanowiąc niepodzielną istotę. Ujrzymy twarzą w twarz wielkiego, wiecznego Boga takim, jakim jest, w nieskończonej wieczności Jego trwania⁸³.

Widzenie Stwórcy oznacza, że intelekt, będący najwyższą substancją duszy, zostanie podniesiony „blaskiem chwały” (*lumen gloriae*) do oglądania Bożej istoty poprzez niczym nieograniczone poznawanie Jego Boskiej światłości. W tym widzeniu dusza ogląda Boga bezpośrednio poznaniem intelektualnym, a nie za pośrednictwem jakiegoś obrazu czy wyobrażenia⁸⁴. Teologowie definiują „blask chwały” jako nadprzyrodzoną moc umysłową napelniającą duszę, dzięki której może ona oglądać Boga, czego nigdy by nie mogła uczynić samodzielnie za pomocą swych naturalnych zdolności⁸⁵. W widzeniu, które nastąpi w niebie, Bo-

⁷⁸ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 407.

⁷⁹ S. th., I, q. 26, a. 4, co.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węsławski, Warszawa 1985, s. 255.

⁸² T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, art. cyt., s. 66-67.

⁸³ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁴ Tamże, s. 11.

⁸⁵ Tamże, s. 95.

ga nie będzie się poznawało poprzez formy poznawcze innych rzeczy („tak jak w zwierciadle”), lecz będzie to widzenie bezpośrednie („twarzą w twarz”)⁸⁶.

Jednakże trzeba podkreślić, że to nie tylko ów ogląd, który ma na celu poznanie Boga i uzyskanie wiedzy o Nim, powoduje radość człowieka. Intelekt ludzki nie zadowala się samą wiedzą, nawet tą najdoskonalszą z możliwych. Człowiek pragnie również miłować Boga i radować się Jego poznaniem. Świadomość zjednoczenia i widzenie osób Boskich będzie osiągnięciem celu ostatecznego. Człowiek poznający Boga nie będzie pragnął poznawać nic innego, ponieważ w Bogu odnajdzie on pełnię.

W wiecznym widzeniu istoty Stwórcy nie będzie żadnego następstwa, lecz wszystko będzie postrzegało się równocześnie i jednym aktem. Owa perspektywa będzie realizowała się więc przez uczestnictwo w wieczności. Ta bezpośrednia wizja sprawiająca, że Bóg będzie wszystkim we wszystkim, wypełni całkowicie człowieka⁸⁷. Oglądanie Boga niesie za sobą moc przemiany, tzn. moc przekazywania duszy atrybutów, jakich nie posiadała wcześniej albo posiadała je jedynie potencjalnie. Tak więc dusza oglądająca Boga takim, jakim jest, zostaje przemieniona. Oglądając Boga, du-

sza stanie się uczestnikiem Boskiej natury i zanurzy się na wieczność w Boskiej jasności⁸⁸.

Skoro przedmiotem widzenia jest Bóg, który jest wieczny, intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego⁸⁹. Z tego wynika, że ci, którzy osiągnęli ostateczną szczęśliwość przez widzenie Boga, nigdy jej nie utracą⁹⁰. Substancja obdarzona intelektem nie może stracić zdolności widzenia Boga ani przez utratę istnienia, ponieważ jest wieczna, ani przez brak światła dzięki któremu ogląda Boga, ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą zarówno przyjmującego, jak i dającego. Nie może też brakować jej woli cieszenia się tym widzeniem, przez które pojmuję, iż to widzenie jest jej ostateczną szczęśliwością; podobnie nie może chcieć być nieszczęśliwą. Nie przestanie też widzieć z powodu usunięcia przedmiotu, gdyż przedmiot ten, którym jest Bóg, nigdy się nie zmienia ani nie oddala od nas. Jest więc niemożliwe, by owo uszczęśliwiające widzenie Boga kiedykolwiek się skończyło⁹¹.

Widzenie Boga także nigdy nie może się wyczerpać. Nie jest możliwy stan, który będzie stanowił kres poznania Boga, czy odczucie zmęczenia nieustanną kontemplacją Stwórcy⁹².

⁸⁶ S. tb., Suppl., q. 92, a. 1, ad. 15.

⁸⁷ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 255.

⁸⁸ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, dz. cyt., s. 24.

⁸⁹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, dz. cyt., s. 170, III, 61.

⁹⁰ Tamże, s. 171, III, 62.

⁹¹ Tamże, s. 173, III, 62.

⁹² Utrata radości czy apatia pojawiają się wtedy, gdy rzecz, która wywoływała ów stan, sprawia zmianę, niszcząc czy osłabiając jego moc. Dlatego też władze zmysłowe, które w działaniu ulegają zmęczeniu pod wpływem zmiany w organach cielesnych, doznają znużenia po pewnym czasie korzystania z rzeczy, którą przedtem odczuwały jako przyjemną. Tymczasem substancja Boża nie niszczy

Podążając za myślą Akwinaty, możemy stwierdzić, że tylko Byt niezmienny i wieczny może być wypełnieniem wszystkich naszych pragnień. Ten, który nas stworzył w sposób najbardziej pełny, może nas doprowadzić do szczęścia doskonałego. Stan, w którym nie będziemy już cierpieć ani doznawać bólu czy lęku, dostępny będzie dopiero po śmierci. Nieprzemijające przebywanie w niebie oraz kontemplacja nieustającej Miłości oraz Prawdy będzie urzeczywistnieniem naszego bytu. Życie wieczne będzie wizją uszczęśliwiającą, czyli

poznaniem oraz miłowaniem Boga w Jego istocie, czemu będzie towarzyszyła niczym niezmącona radość. Dusza, jednocząc się ze Stwórcą w cudowny i intymny sposób, stanie się częścią Boskiej natury, nie tracąc przy tym osobowej świadomości i istoty⁹³. Nasza wola będzie zjednoczona z wolą Boga⁹⁴, przez to żadne zaniedbanie ani żaden błąd nie będzie już możliwy. Świadomość możliwości niezakłóconego miłowania Stwórcy oraz radość z tego wynikająca będzie nieutracalnym stanem miłosnej szczęśliwości.

* * *

Traktat o celu ostatecznym człowieka, czyli o szczęściu jest podstawą moralnej nauki św. Tomasza, ponieważ poucza nas o zgodności ludzkiego postępowania z jego rozumną naturą, a tym samym ukazuje nam, że celem ostatecznym jest szczęście. To kontemplacyjny akt rozumu spekulatywnego stanowi ostatecznie o doskonałości i o szczęściu człowieka, kiedy jego przedmiotem jest wieczny i niezmienny Bóg⁹⁵.

Zastanawiając się, czy św. Tomasz był eudajmonistą, możemy dać pozytywną odpowiedź, ponieważ jego ujęcie teologii moralnej nie rozpoczyna się traktatem o prawie, dekalogu, których trzeba

przestrzegać, ale ukazuje nam drogę, która prowadzi do ostatecznego spełnienia człowieka. *Traktat o celu ostatecznym człowieka, czyli o szczęściu* staje się pewnego rodzaju zachętą oraz wyznacznikiem życia moralnego. Bez zrozumienia pełnego kontekstu rozważań św. Tomasza o szczęściu, można popełnić błąd oceny eudajmonistów jako „praktycznych egoistów”⁹⁶. Można też postawić zarzut, że św. Tomasz w sposób niewystarczający odnosił się do przeciwności życiowych. Prawda jest jednak taka, że św. Tomasz szczęście jako pełnię rozumiał nie tylko jako pojęcie techniczne, ale jako pełnię życia z Bogiem. Zatem bez

intelektu, lecz w najwyższym stopniu go udoskonala. W widzeniu jej nie ma też żadnej czynności, którą by się wykonywało przez organ cielesny. Nie jest więc możliwe, by to widzenie znużyło kogoś, kto wcześniej czerpał z niej radość. Por. tamże.

⁹³ Łaska Boga nie zniszczy ludzkiej natury, ale ją udoskonali.

⁹⁴ S. th., II-II, q. 26, a. 13, co.

⁹⁵ M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 158; S. th., I-II, q. 3, a. 5, ad. 2.

⁹⁶ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 14.

komplementarności dwóch płaszczyzn (doczesnej i wiecznej) podniesione za- rzuty wydają się być ważne. Przy uwzględnieniu jednak wymiaru nad-przyrodzonego w refleksji św. Tomasza, również przeciwności losu zyskują do-

pełnienie w przywołanej kontemplacji Boga.

I otrze z ich oczu wszelką lże, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły (Ap 21, 4).

Thomas Aquinas's Eudaimonistic Ethics

Keywords: Thomas Aquinas, happiness, faith, God, salvation

Treatise on the last end is the foundation of the moral teachings of St Thomas Aquinas, because it teaches us about the compatibility of human conduct with his rational nature, and thus shows us that the ultimate goal is happiness. According to St Thomas Aquinas, happiness may be considered in two ways: the natural (while being on Earth) and the supernatural, after death, when we are able to see God "face to face". Aquinas believed we can achieve happiness in this life, although it won't be complete or final. As the trouble and suffering prevent us from perceiving gladness, no one can be perfectly happy, so long as something remains for him to desire and seek. Even though, Aquinas gives us some hints how one may be fortunate. First of all,

the most important is an intellect, which helps us distinguish the goal. Having found the purpose, one can, with the power of the mind, choose what actions to take to achieve it. Achieving happiness, requires a range of intellectual and moral virtues that enable us to understand the nature of happiness and motivate us to seek it in a reliable and consistent way. Notwithstanding, the most significant for the St. Thomas Aquinas is God, who is the perfect assemblage of all good things, hence, perfect happiness where nothing is left to be desired. God is the essence of happiness. As for Aquinas, God is the most momentous, the faith is essential element in way of the happiness.

Jak nakaz moralny wynika z natury świata? Konsepcja prawa natury św. Tomasza z Akwinu na tle stoickiej i późnośredniowiecznej tradycji¹

Słowa kluczowe: prawo naturalne, Tomasz z Akwinu, stoicyzm, Franciszek Suarez, historia filozofii średniowiecznej

Odrębność znaczeń *lex* i *ius* nie sprowadzała się jedynie do różnicy w interpretacji prawa, posiadała ona znacznie głębsze, bo filozoficzne podstawy. Podstawowa ich różnica wynikała z odrębności źródeł: nakazy *lex* wynikały z opisu natury jako takiej, będącej jego ostatecznym uzasadnieniem, z kolei uprawnienia sformułowane w ramach *ius* odnosili się do charakterystyki natury człowieka. Dlatego pierwszy rodzaj prawa swoje podstawy ma w metafizyce i kosmologii, drugi zaś jego rodzaj – przede wszystkim w antropologii.

Ten funkcjonujący w średniowieczu dwojakim charakter koncepcji „prawa na-

tury” wymagałby – jak się wydaje – określenia wzajemnego ich związku, zarówno w perspektywie historycznej (w aspekcie ciągłości tradycji, z której wyłoniły się oba znaczenia), jak i w perspektywie filozoficznej: w jakiej relacji pozostają do siebie obowiązek i uprawnienie? W jaki sposób natura może być podstawą zarówno obowiązków, jak i uprawnień? Czy możliwe jest ugruntowanie uprawnieniowego prawa *ius* bez odwoływanego się do sfery subiektywnych praw?

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie obu dyskursów prawnonaturalnych: prawa *lex* w koncepcji stoickiej,

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

prawa *ius* w ujęciu jednego z najwybitniejszych jego późnośredniowiecznych teoretyków, tj. Franciszka Suarez, oraz koncepcji prawa natury w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Celem artykułu jest, po pierwsze, przedstawienie historii rozwoju pojęcia prawa natury od jego wcześniejszych, stoickich sformułowań do późnośredniowiecznych modyfikacji; oraz po drugie, argumentacja na rzecz tezy, zgodnie z którą propozycja Akwinaty, oparta na jego koncepcji „natury” oraz

wykorzystującą bogaty aparat metafizyki, omija trudności stoickiego ujęcia związane z uzasadnieniem ciągłości między prawnym (lub szerzej – moralnym) nakazem a fundującą go naturą. Dodatkowo artykuł polemizuje z utrwaloną w literaturze przedmiotu tezą², że w filozofii św. Tomasza z Akwinu obecna jest koncepcja prawa naturalnego w jego wczesnonowożytnym, subiektywnym rozumieniu.

I. Prawo jako rozumny kosmos w stoickiej wizji prawa natury

O zobowiązaniowym charakterze prawa natury Cyceron pisał następująco: „Prawdziwym prawem jest rozum prawy, zgodny z naturą, wszędzie rozprzestrzeniony, stały, wieczny, który nakłada obowiązki, zabrania podstępu, który nie na prosto uczciwym nakazuje lub zakazuje, a nieuczciwych nakazując lub zakazując nie poruszy”³. Cyceron podkreśla tożsamość prawa z naturą i rozumem, zwraca uwagę na jego wieczną niezmienność, a przede wszystkim charakteryzuje prawo jako źródło obowiązków wyrażających się w serii nakazów i zakazów. W koncepcji stoickiej, której Cyceron jest jednym z głównych (jeżeli nie najważniejszym) przedstawicieli, prawo naturalne jest porządkiem i organizacją świata, które

każdemu ze stworzeń wyznaczają przynależne mu w nim miejsce.

Prawo naturalne w koncepcji stoików wywodziło się z przekonania o zdeterminowaniu świata, które wyrażało w stwierdzeniu istnienia łańcucha przyczyn wiążącego całość bytu. Żadne wydarzenie nie może nastąpić, jeżeli nie istnieje wcześniejsze wydarzenie, które jest jego przyczyną. Według Aleksandra z Afrodyzji przekonanie o przyczynowym powiązaniu całości bytu było związane również z wizją jedności kosmosu. łańcuch przyczynowo-skutkowy możliwy jest przy założeniu jedności kosmosu, ponieważ gdyby jakiś stan rzeczy nie potrzebował do zaistnienia wcześniejszej przyczyny, oznaczałoby to, że świat jest rozzielony, niejednorodny, a co za

² Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.

³ „Est qui dam vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium iubendo, vetandum a fraude deterrat, quae tamen neque probus frustrat iubet aut vetat, nec improbus iubendo aut vetando abrogari potest”. Cyferon, *De Republica*, lib. III, c. 23, 33, cyt za: M. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 61.

tym idzie – nie rządzi nim jeden porządek i jedna organizacja⁴.

Źródłem porządku i organizacji świata jest wspólny byt, czyli natura. To ona w myśl stoickiej jest źródłem wszystkich rzeczy powstających na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego⁵. Myśl, zgodnie z którą natura jest źródłem organizacji i porządku świata oraz miarą dla rzeczy, doprowadziła stoików do przyznania naturze cech boskich. Dodatkowo stoicka refleksja teologiczna postawiła znak równości między faktem istnienia boga a tym, że bóg (kosmos) rządzi światem⁶. W konsekwencji dla stoików bóg-natura jest przyczyną porządku świata⁷.

Rozważając stoicką doktrynę prawa naturalnego, należy pamiętać, że w myśl tej filozofia naturalna (fizyka) pozostaje w bliskim związku z etyką i teologią⁸: boski rozum zarządzający kosmosem stanowi podstawowe założenie stoickiej fizyki będącej podstawą teologii oraz etyki⁹. Dlatego w filozofii stoickiej „wiedza o świecie naturalnym nie jest poszukiwana jako cel sam w so-

bie, lecz raczej jako wiedza umożliwiająca nam życie w zgodzie z naturą”¹⁰. Etyczne działanie człowieka polega zatem na postępowaniu zgodnym z naturą. A czym jest dla człowieka takie postępowanie? Ciceron odpowiada, że postępowaniem zgodnym z rozumną naturą i z rozumem rządzącym światem¹¹. Skoro etyczne i cnotliwe życie człowieka to życie zgodne z naturą rozumną i skoro normy rozumu są wyrażone w prawie, należy postawić znak równości między rozumem a prawem naturalnym¹². Prawo naturalne jest tożsame zarówno z naturą, jak i z rozumem, ponieważ natura, o ile jest źródłem porządku i powiązań przyczynowo-skutkowych, jest rozumna oraz jest samym rozumem. Dla stoików zatem być rozumnym to wpisywać się w „naturalny” łańcuch przyczynowo-skutkowy, podlegać porządkowi świata i nie kwestionować go.

W filozofii stoickiej prawo naturalne obejmuje zatem serie nakazów i zakazów wynikających z przyczynowo-skutkowego cyklu świata, które są wspólne

⁴ Por. M. J. White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, w: *The Cambridge Companion to Stoics*, red. B. Inwood, Cambridge 2003, s. 138-139.

⁵ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 59.

⁶ Zrównanie było jedną z przyczyn, dla której stoicki „dowód na istnienie boga” jest jednocześnie dowodem na to, że „sam kosmos jest żyjącym racjonalnym bytem”. K. Algra, *Stoic Theology*, w: *The Cambridge Companion to Stoics*, s. 160.

⁷ Por. tamże, s. 162.

⁸ Tamże, s. 125, 153.

⁹ Tamże, s. 127.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 60.

¹² „To live in accordance with virtue, therefore, is to live in accordance with human nature, and to live in accordance with the requirements of correct reason. The requirements of correct reason are expressed in a law; since facts about human nature fix the requirements of correct reason, these requirements belong to natural law. Hence, according to the Stoic doctrine of natural law, virtuous people, in following the requirements of correct reason for human nature, fulfill the natural law that applies to all rational agents”. *The Cambridge Companion to Stoics*, s. 347.

dla całości bytu, ponieważ jedna wspólna natura jest jego źródłem. Związek prawa z naturą Domicjusz Ulpian wyraża następująco: „Prawo naturalne jest tym, czego natura nauczyła wszystkie twory żyjące; albowiem to prawo nie jest wyłączne dla rodzaju ludzkiego, lecz przynależy wszystkiemu, co żyje, czy to na ziemi, czy temu, co rodzi się w morzu; jest też wspólne i dla ptaków. Stąd pochodzi jednoczenie się tego, co my nazywamy małżeństwem; stąd prokreacja dzieci, stąd wychowanie; dostrzegamy też, że inne zwierzęta, nawet dzikie, kierują się znajomością tego prawa”¹³. Podobnie Seneka w jednym z listów do Lucylusza kreśli ludzkie potrzeby wynikające z prawa natury: „A czy wiesz do czego owo prawo natury ogranicza nasze potrzeby? Do tego, byśmy nie łaknęli, nie byli spragnieni i nie ziębli”¹⁴.

Warto również wspomnieć, że Ulpian był autorem trójdzielnego podziału prawa na prawo wieczne, prawo naturalne i prawo stanowione. Podział ten stał się powszechnie obowiązujący dla prawnej i filozoficznej myśli średniowiecznej. Prawo wieczne (*lex aeterna*) utożsamiano z prawem rządzącym światem, obejmowało ono nie tylko ludzi, ale także

rośliny, zwierzęta itp.¹⁵ Sprawy ludzkie regulowało prawo naturalne (*lex naturalis*), które było częścią prawa wiecznego, z kolei prawo stanowione (*lex humana* lub *lex civilis*) było dziełem ludzkiej konwencji¹⁶. To właśnie stoicy oraz prawnicy rzymscy prawo naturalne uznali za nadzwodne wobec prawa stanowionego – Justynian określał prawo natury jako najwyższy rodzaj prawa i wywodził z niego zarówno *ius gentium*, jak też *ius civile*¹⁷.

Kontynuacji stoickiej koncepcji prawa naturalnego w czasach nowożytnych podjął się Samuel Clarke. W jego twórczości pojawia się motyw możliwości dedukcji z „koniecznego i wiecznego rozumu proporcji w świecie” pierwotnych obowiązków moralnych człowieka. Clarke według Finnisa chce udowodnić, że „wieczna rozumność rzeczy rozpoznana i wyrażona [...] nieodzownie powinna rządzić poczynaniami człowieka, tzn. że stwarza ona (lub stanowi) obowiązek, najprawdziwszy i najbardziej kategoryczny obowiązek, podstawowy obowiązek wszystkich ludzi”¹⁸. Można wymienić szereg podobieństw między ujęciem Clarke'a a Cykeroną: obaj utożsamiają prawo z rozumnością, podkreślają wiecz-

¹³ Ulpian, *Institutiones*, lib. I, 1, 1, 3, cyt. za: M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 154.

¹⁴ Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, IV edycja komputerowa: www.zrodla.historyczne.prv.pl, (data dostępu: 25 maja 2015).

¹⁵ Do prawa natury rządzącym światem zmysłowo-wegetatywnym odnosił się również i Stanisław ze Skarbimierza. Zob. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, t. I, red. B. Chmielowska, Warszawa 1979, s. 334.

¹⁶ R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988, s. 73.

¹⁷ Justynian pisał, że *ius gentium* i *ius civile* są częściami składowymi prawa natury. Por. tamże, s. 93. Dodatkowo Cykeron źródłem prawa naturalnego ustanowił naturę człowieka. Zob. Cykeron, *O prawach*, I, 6, 19.

¹⁸ Zob. S. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706), cyt. za: J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 47–48.

ny i niezmienny charakter prawa oraz upatrują w rozumnym prawie źródła obowiązków moralnych. Dodatkowo oba ujęcia napotykają tę samą trudność, która polega na niedostatecznie jasnym przejściu od prawa jako cechy świata do moralnego obowiązku. W koncepcji stoicków, „jeżeli wszystko we wszechświecie nie tylko wypływa z praw, które są już odwiecznie ustanowione, ale wszelkie wydarzenia i byty w jakiś sposób mają stać się zgodne z boskim rozumem, to próba utrzymania ludzkiej odpowiedzialności bez szwanku poprzez odwo-

łanie się do niezależności wewnętrznej natury osoby pozostaje daremna”¹⁹. Podobny zarzut stosuje się do koncepcji Samuela Clarke'a. Zdaniem Finnisza wówczas angielskiego filozofa nie ukazuje przejścia od *jest* do *powinien*, ponieważ nie bierze pod uwagę, że słusze postępowanie może czynić zadość pewnym ludzkim pragnieniom i potrzebom²⁰. Pytania, które na gruncie tej koncepcji domagają się odpowiedzi, sprowadzają się przede wszystkim do zagadnień ciągłości między bytem a dobrem, między naturą a moralnym obowiązkiem.

2. Od natury do moralnego świata ludzkiego: Tomasz z Akwinu i jego koncepcja prawa natury

Tomasz z Akwinu zdawał sobie sprawę z tych trudności i próbował je rozwiązywać. Kwestią sporną pozostaje jednak status jego koncepcji prawa naturalnego, ponieważ nie należy ona w pełni ani do stoicko-augustyńskiej koncepcji prawa jako porządku i wynikających z niego obowiązków (*lex*) ani do wczesnonowoczesnej teorii prawa naturalnego jako uprawnienia (*ius*). Koncepcja Akwinaty łączy zarówno przedmiotowy (metafizyczny) wątek prawa naturalnego jako

opatrznosciowego planu zarządzania światem²¹, jak i podmiotowy (antropologiczny) wątek ulokowania nakazów prawa w naturze człowieka. Tomasz zgodziłby się zarówno z Cykeronem, mówiącym, że „natura jest prawem, które zrodziła nie opinia, lecz jakaś siła w naturę wkorzeniona”²², jak i z Pawłem Włodkowicem, umiejscawiającym prawo naturalne w człowieku i twierdzącym, że natura człowieka jest źródłem jego uprawnień i możliwości²³. Dlatego

¹⁹ „If everything in the universe not only follows causa laws that have been fixed for eternity, but all events and beings are also somehow meant to come out the way they do by divine reason, then the attempt to keep human responsibility intact by an appeal to the independence of the person's inner nature seems futile”. Zob. *The Cambridge Companion to Stoic*, s. 201.

²⁰ J. Finnis, dz. cyt., s. 49.

²¹ „Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus”. *S. tb.*, I, q. 15, a. 2, co.; zob. tamże, q. 25, a. 5, co.; tamże, q. 22, a. 1, co.; tamże, I-II, q. 94, a. 2, co.; tamże, I, q. 47, a. 3, co.

²² „Natura ius est, quid non opinio genui, sed quaedam in natura vis insevit”. Cykeron, *De Republica*, lib. II, c. 53, 161, cyt za: Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 60.

²³ „[Causa – przyp. M.P.] prout imponit omnibus terminum agentibus particularibus propter ipsum dicitur mensura quasi mensurans motum illorum agencium [...] Similiter dicendum est in proposito

prawo naturalne – jak twierdził Czesław Martyniak, przedwojenny filozof prawa występujący przeciwko prawniczemu materializmowi i nawołujący do głębszego osadzenia prawa w metafizyce – jest dla Tomasza „naturą ludzką przetłumaczoną na formuły normatywne”²⁴. Współwystępowanie obu wątków na gruncie filozofii Tomasza można opisać następująco: o ile świat został stworzony przez Boga i z Jego woli, o tyle świat jest przez Boga rządzony, kierowany. Plan i zamysł, według którego Bóg zarządza światem jest odwiecznym prawem Bożym. Przygodne byty partycypują w tym prawie na mocy swojej własnej natury²⁵.

W jaki sposób Tomasz rozwiązuje trudność ciągłości natury ludzkiej i norm, przejścia od prawa jako ontycznej cechy świata do moralnych powinności człowieka? Po pierwsze, według Tomasza byt i dobro są koekstencjalne²⁶. Po drugie, Akwinata zwraca uwagę na analogiczne działanie rozumu praktycznego i teore-

tycznego. Byt jest właściwym przedmiotem dla obu intelektów; w porządku poznawczym, o ile byt podlega rozumowi teoretycznemu – rozum odkrywa rządzącą bytem zasadę niesprzeczności; w porządku pożądawczym i o ile byt podpada pod rozum praktyczny – dobro jest pierwszą zasadą. Dobro jako pierwszy przedmiot rozumu praktycznego i pierwszy przedmiot pożądania funduje wszelkie inne zasady działania. Dla tego pierwszą zasadą działania (czyli pierwszą zasadą prawa naturalnego) dla Tomasza jest norma „czyń dobro, zła unikaj” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)²⁷.

Człowiek posiada naturalną skłonność do dobra; rozum w sposób naturalny uznaje byt za dobro i w konsekwencji ku niemu kieruje działanie, a nakazuje unikać przeciwnieństwa (zła)²⁸. Tę naturalną inklinację człowiek dzieli ze wszystkimi substancjami, ponieważ wszelka substancja chce zachować istnienie zgodnie ze swoją naturą²⁹.

in his, que naturam consequuntur quia ars imitator naturam etc.” Paweł Włodkowic, *Ad Aperiendam*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, red. L. Ehrlich, Warszawa 1966, s. 153.

²⁴ R. Charzyński, *Europejskie inspiracje filozofii prawa Czesława Martyniaka (1906–1939)*, „*Studia z filozofii polskiej*” 4 (2009), s. 200; zob. Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dzieła*, red. M. Wójcik, R. Charzyński, Lublin 2006; Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Lublin 1949.

²⁵ Zob. M. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 190.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1. Por. „Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse”. Tenże, *S. th.*, I, q. 5, a. 3, co. Por. A. Buczek, *Ku określeniu charakteru związku między zdaniami teoretycznymi a praktycznymi*, „*Roczniki Filozoficzne*” 23 (1975) z. 1, s. 31–45; S. Kamiński, *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „*Roczniki Filozoficzne*” 18 (1970) z. 1.

²⁷ Tamże.

²⁸ „Inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”. Tamże.

²⁹ „Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet qualibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam”. Tamże.

W przypadku człowieka postępowanie zgodne z jego naturą odpowiada trzem „poziomom” życia: wegetatywnemu, zmysłowemu, które dzieli on ze światem roślinnym i zwierzęcym, oraz rozumнемu, właściwemu tylko ludzkiej istocie³⁰. Krąpiec opisuje sposób partycypowania stworzeń w prawie natury następująco: „Byty przygodne partycypują według miary swej bytowości w odwiecznym prawie Boskim, o ile – z rozumu i woli Boga stwarzającego i rządzącego – mają taką, a nie inną strukturę, objawiającą się w określonych (takich właśnie, a nie innych) inklinacjach do określonego przez naturę działania i uzyskiwania poprzez określone inklinacje działanie właściwego im dobra”³¹.

Z jednej strony Tomasz, twierdząc, że światem rządzi porządek wyrażający się w regułach prawa, które stanowią normę działań dla wszystkich stworzeń oraz wskazując na pochodzenie prawa od Boga, wpisuje się w stoicko-augustyńską tradycję rozumienia prawa natury, z drugiej zaś strony, wiążąc normy prawne z naturą bytu, podkreśla podmiotowy charakter prawa. Wspólną płaszczyzną dla występowania obu wątków dyskusji o prawie

naturalnym, przedmiotowego i podmiotowego, jest Tomaszowe teleologiczne rozumienie natury: ponieważ natura jest ukonstytuowana celowo, staje się ona miarą działań bytów. Dlatego Tomasz może jednocześnie twierdzić, że prawo naturalne jest obiektywnie istniejącym planem Stwórcy oraz że natura człowieka jest miarą i źródłem prawa natury. Dlatego też w obrębie koncepcji tomistycznej możemy mówić, że nakazem prawa natury jest ujmowane na czysto biologicznym poziomie rozmnażanie, a także przeciwstawienie się krzywdom wyrządzonym bliźniemu. Dlaczego jest to możliwe? Ponieważ zarówno nakaz rozmnażania się oraz nakaz przeciwstawiania się złu, mimo że pierwszy dotyczy świata wegetatywno-zmysłowego, a drugi – świata rozumnego, wpisuje się w Tomaszową koncepcję dobra, które jest celem i aktualizacją potencjalności natury. Martyniak pisze: „Natura wskazuje ogólny kierunek, nie dając żadnego bliższego określenia szczegółowego [...] Należy zatem stwierdzić, że reguły wyrażające tę naturę w formułach normatywnych, tzn. ustawa naturalna, są *terminus a quo*, a nie *terminus ad quem*”³². Szeroko ujmo-

³⁰ „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”. Tamże.

³¹ Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 191.

³² Cz. Martyniak, *Dzieła*, s. 122.

wana natura wyposażona jest w pewną ogólną inklinację ku dobru, skoro zaś ludzka natura jest złożona, inklinacja ta dotyczy każdego z poziomów istnienia człowieka. Aktualizacja natury może obejmować zatem zarówno świat roślinno-zwierzęcy, dlatego mówimy, że światem tym rządzą pewne „prawa natury” jak np. wzajemne zjadanie się zwierząt, jak i świat duchowy, stąd mówimy, że dla człowieka zgodne z prawem natury jest chronienie życia. W obu przypadkach obowiązuje uniwersalna zasada o pragnieniu dobra i zmierzaniu ku niemu (*bonum est faciendum*).

Czy u Tomasza z Akwinu odnajdujemy koncepcję prawa naturalnego w ujęciu uprawnienia?³³ W interpretacji Marka Piechowiaka – tak. Opiera się on na jednym ze stwierdzeń Akwinaty, że „prawo jest tym, co (rzecz) sprawiedliwa”³⁴. Jeżeli prawo (*ius*) „rzecz sprawiedliwa” jest tym, co należne, to relacja człowieka do konkretnego dobra jako swojej aktualizacji, jest prawem³⁵. Piechowiak za Akwinatą wymienia relacje człowieka do „dób”, do osobowego rozwoju, rozwinięcia poszczególnych potencjalności, do działań innych itp.³⁶ Skoro wymienione dobra są rzeczą sprawiedliwą (*ius*), to relacja człowieka do nich jest właśnie prawem w znaczeniu

uprawnienia. Człowiek jest uprawniony do tych dóbr, ma do nich prawo, ponieważ w samej jego naturze tkwi inklinacja do nich.

Argumentacja Piechowiaka zmierzająca do wykazania obecności w twórczości św. Tomasza z Akwinu koncepcji uprawnieniowego prawa naturalnego opiera się na ukazaniu związku między prawem a sprawiedliwością. Według tej interpretacji stwierdzenie: „jeżeli wykonuję pewną pracę, sprawiedliwe jest to, bym otrzymała wynagrodzenie za jej wykonanie”, jest tożsame ze stwierdzeniem: „jeżeli wykonuję pracę, mam prawo do wynagrodzenia za jej wykonanie”. Argumentacja ta, której podstawą jest wskazanie ciągłości między sprawiedliwym stanem rzeczy (sprawiedliwe jest to, że dostanę wynagrodzenie za pracę) a subiektywną własnością (jako podmiot posiadam prawo do wynagrodzenia), wydaje się przekonująca. Jednak wątpliwe jest, czy rzeczywiście Tomasz, pisząc o *ius* jako „rzeczy sprawiedliwej”, miał na myśli podmiotową własność prawa.

John Finnis zestawia konteksty występowania samego terminu *ius* u Akwinaty i zauważa, że „Tomasz z Akwinu swoją rozprawę o sprawiedliwości rozpoczyna od analizy słowa *ius*, które definiuje jako «rzecz sprawiedliwa sama

³³ Warto wspomnieć, że o. Feliks Wojciech Bednarski OP, tłumacz osiemnastego tomu *Sumy teologicznej* poświęconego sprawiedliwości, tłumaczy występujący u Akwinaty termin *ius* jako „uprawnienie”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość* (II-II, q. 57-80), przetłumaczył i objaśnił F. W. Bednarski OP, London, 1966, s. 7 i in.

³⁴ „Ius dictum est quia est iustum”. Tomasz z Akwinu, *S. tb.*, II-II, q. 57, a. 1, s. c.

³⁵ M. Piechowiak, dz. cyt., s. 357-359.

³⁶ „Na przykład gdy mówi się o prawie do oświaty na poziomie podstawowym, to należnym stanem rzeczy jest stan, w którym potencjalności człowieka do nauki poddawane są działaniom umożliwiającym ich rozwój”. Tamże, s. 360.

³⁷ „Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustum”. Tomasz z Akwinu, *S. tb.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

w sobie”³⁷ (a przez „rzecz”, co jasno wynika z kontekstu, rozumie czyny, obiekty, stany rzeczy itd.³⁸). *Ius* znajduje się zatem po stronie świata, jest charakterystyką czynów, obiektów i stanów rzeczy, nie jest własnością natury człowieka. Choć sprawiedliwym może być czyn, jak np. sprawiedliwe jest wynagrodzenie czyjejś wykonanej pracy, to jednak dla Tomasza taki czyn nie jest związany z prawem natury, lecz z *ius gentium* (prawo narodów). Sam Akwinata tłumaczy tę różnicę: „Prawo jako prawo naturalne jest tym, co ze swojej natury jest zgodne lub proporcjonalne z czymś drugim. To [stwierdzenie] można rozważyć dwojako. Na pierwszy sposób, według absolutnego swojego pojęcia, tak jak mężczyzna ze swojego pojęcia posiada proporcjonalność do kobiety, z której rodzi się, i rodziców do syna, którego karmią. Na inny sposób coś jest naturalnie proporcjonalne czemuś drugiemu nie według swojego absolutnego rozumienia, lecz według tego, że z niego wynika, pochodzi, jak np. sprawy własności”³⁹. Następnie w cytowanym fragmencie Tomasz przytacza przykład pola, które nie jest na mocy swojej własnej natury należące do tego czy innego właściciela, lecz należy ono do kogoś na mocy uprzedniego użytkowania. Przykład ten

jasno pokazuje, że prawo naturalne jest tylko takim prawem (zasadą, normą), które zakorzenione jest w naturze w sposób absolutny, natomiast prawo narodów (*ius gentium*) nie jest zakorzenione w samej naturze, lecz regulowane społecznie, z jednej strony na zasadzie wynikania z uprzednio zawartych umów, a z drugiej – dzięki praktycznej rozumności zorientowanej na dobro⁴⁰.

Prawo naturalne ujmuję na poziomie natury gatunkowej (mówią o tym przez niego podawane przykłady), lecz przywłaszczenie sobie cudzej własności dla Tomasza nie jest pogwałceniem prawa natury, ponieważ kwestie własności (i inne tego typu regulujące świat społeczny, jak np. wypłacanie wynagrodzenia za pracę) jest poza ściśle rozumianą naturą. Dlatego prawo do obrony własnej lub do zamieszkiwania ziem – sytuacje, które dla Włodkowica bezpośrednio wynikały z uniwersalnego prawa natury – dla Tomasza są tym, co sprawiedliwe, ale nie nakazem prawa natury.

Zresztą różnicę między ujęciem prawa u Tomasza z Akwinu a ujęciem późnośredniowiecznym (wczesnonowożytnym) można zilustrować poprzez przywołanie rozważanego przez Tomasza w *Sumie teologii* przykładu „dylematu więźnia”⁴¹; dylemat ten opisuje sytu-

³⁷ J. Finnis, dz. cyt., s. 232.

³⁸ „Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 57, a. 3, co.

⁴⁰ J. Finnis, dz. cyt., s. 37.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 69, a. 4; por. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Grand Rapids, Mi./Cambridge, UK, 1997, s. 180.

ację, w której uwięziony i skazany przez sędziego człowiek chce uciec z więzienia. W 1289 roku Henryk z Gandawy w *IX Quodlibecie* zaważył kwestię zatytułowaną „Czy ktoś skazany na śmierć może zgodnie z prawem uciec?”⁴², która rozstrzyga ten sam problem. Zarówno dla Tomasza, jak i dla Henryka kluczowym pytaniem badanego problemu jest to, czy powołując się na prawo natury, którego nakazem jest zachowanie siebie w istnieniu, więzień ma prawo do ucieczki. Jeden z argumentów opisanych przez Tomasza wykorzystuje pojęcie „natury” oraz „działania zgodnego z naturą”, które tłumaczyły i usprawiedliwiały sytuację ucieczki więźnia: „To, do czego człowieka skłania sama natura, jest zawsze dozwolone, gdyż pochodzi z prawa natury. Lecz natura skłania do opierania się temu, co sprawadza śmierć, i to nie tylko ludzi i zwierząt, ale także rośliny. A więc obwinionemu wolno opierać się w miarę możliwości, by go nie skazano na śmierć”⁴³. Tomasz ostatecznie odpiera argument, twierdząc, że „na to człowiek ma rozum, by nie ślepo, ale zgodnie z porządkiem rozumu sędzi za tym, do czego skłania go natura. Nie

każda więc obrona jest dozwolona, lecz jedynie ta, która jest zgodna z należnym kierownictwem rozumu”⁴⁴. Akwinata dopuszcza ewentualny sprzeciw skazanego wobec wyroku sędziego jedynie w sytuacji, w której wyrok okazałby się niesprawiedliwy i krzywdzący. W każdym innym wypadku więzień wystąpiłby przeciwko sprawiedliwości, jeżeli próbowałby się uchylić od wyroku sędziowskiego, podejmując ucieczkę z więzienia⁴⁵.

Henryk z Gandawy w rozwiązaniu „dylematu więźnia” rozpoczyna od wskazania na różne „władze” (dotyczące różnych aspektów), które można sprawować nad tą samą rzeczą. Np. ktoś może posiadać władzę użytkowania jakieś rzeczy, jednocześnie nie posiadając władzy jej zniszczenia⁴⁶. Te podziały potrzebne są Henrykowi do argumentacji mającej na celu wykazanie, że choć sędzia posiada „władzę” w stosunku do ciała więźnia, ze względu na którą może więźnia schwytać, uwiezić oraz skazać, to jednak nad tym samym ciałem władzę posiada również więzień, mianowicie władzę do utrzymania ciała przy życiu. Co więcej, stwierdza Henryk, władza więz-

⁴² „Utrum condemnatus morti licite possit abire, si tempus et locum habeat?”. Henrici de Gandavo, *Quodlibet IX*, ed. R. Macken, Leuven 1983, s. 307.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, s. 103.

⁴⁴ Tamże, s. 104.

⁴⁵ „Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem duplicitate. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum, secundum illud Ezech. XXII, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem*. Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 69, a. 4, co.

⁴⁶ „Dicendum quod plures habere potestatem super eandem rem diversis respectibus non est inconveniens, ut quod unus habeat in eam proprietatem et aliis usum, et secundum hoc diversimode quilibet eorum potestate sua uti potest super illam rem, dum tamen non fiat hoc in laesionem alterius”. Henrici de Gandavo, *Quodlibet IX*, s. 307.

nia do użytkowania własnego ciała celem utrzymania go przy życiu jest nakazem prawa natury⁴⁷.

Kluczowa różnica między rozwiązaniami „dylematu więźnia” zaproponowanymi przez Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy polega na tym, że ten ostatni sytuację więźnia opisuje z perspektywy subiektywnych praw więźnia. Tomasz z kolei umieszcza „dylemat więźnia” w ramach obiektywnej sprawiedliwości, niewikując się w kwestie prawa subiektywnego. O ile Henryk zrównuje *potestas* z *ius*, przypisując więźniowi subiektywne prawo do ucieczki z więzienia, o tyle Tomasz dopuszcza możliwość, w której więzień sprzeciwiał-

by się wyrokowi sędziego, ale tylko ze względu na obiektywną sprawiedliwość, nie zaś ze względu na subiektywne prawa więźnia. Innymi słowy, Tomasz zgodziłby się z Henrykiem na sytuację, w której skrzywdzony niesprawiedliwym wyrokiem więzień może wyrazić sprzeciw wobec sędziego, ale nie zgodziłby się na stwierdzenie, że więzień ma prawo do takiego sprzeciwu. Przyczyną tej niezgody jest to, że Tomasz nie widział związku między *ius* a subiektywnymi uprawnieniami. Z tego też powodu uważały, że należy ubogim ludziom pomóc, ale w przeciwieństwie do Henryka⁴⁸ nie twierdziły, że ubodzy mają prawo (*ius*) do pomocy⁴⁹.

3. Relacja między *lex* a *ius* w myśl Franciszka Suarez

Miedzy XIII a XV wiekiem pojęcia *ius* i *lex* uległy dość znacznym przeobrażeniom. Zwraca na to uwagę Franciszek Suarez, który w swoim dziele *De lege ac Deo legislatore* wymienia szereg znaczeń *ius* i *lex*, analizując ich znaczeniowe niuanse. W odniesieniu do *lex* Suarez proponuje interpretować je bardzo szeroko,

mianowicie jako miarę działania znajdującą się w rzeczy. *Lex* jako miara i reguła działania rzeczy jest niezależna od dobra czy moralnej powinności, niezależna jest również od racjonalności bądź nieracjonalności rzeczy, której jest miara⁵⁰. U Suarez zatem ścisły związek prawa natury i rozumności, który obecny

⁴⁷ „Dico ergo ad propositum quod super corpus damnati ad mortem potestatem habet iudex saecularis capiendi, detinendi et occidendi. Habet autem et ipsem damnatus quoad animam potestatem super Idem corpus utendi eo ad vitae sue in corpore custodiam, in qua consistit eius perfectio sine iniuria alterius. Et hoc non solum aequitate naturae quae fas est circa rem alienam, sed quae licitum est. Et non solum licitum tamquam a lege naturae indultum in aliquale altenus praeiudicium, sed quae ius est secundum legem naturae. Et solum ius, sed in casu necessitas exequendi ius suum”. Tamże, s. 308.

⁴⁸ „Ut si oporteret captivum talem mori fame nisi acciperet clam contra voluntatem custodis sui panem eius, in hoc habet potestatem et ius atque necessitatem utendi corpore ad panem capiendum et vescendum. Et fit hoc sine laesione alterius, quia necessitas facit commune quod erat proprium, ut iuste occupanti concedatur”. Tamże.

⁴⁹ B. Tierney, dz. cyt., s. 258.

⁵⁰ „Lex non solum in hominibus, seu rationalibus creaturis, sed etiam in reliquis locum habebit: nam unaquaque res suam regulam habet et mensuram, secundam quam operatur, et inducitur ad

był w koncepcji stoickiej, a jeszcze silniej uwypuklił go Tomasz z Akwinu, zostaje rozerwany. Suarez poddaje również w wątpliwość inną tomistyczną tezę, mianowicie związek prawa (*ius*) ze sprawiedliwością (*iustitia*). Zdaniem jezuickiego filozofa stwierdzenie, że sam termin *ius* pochodzi etymologicznie od *iustitia* (*est autem ius a iustitia appellatum*) nie jest dostatecznie uzasadnione, ponieważ równie dobrze można by wskazać odwrotną zależność, że to *iustitia* pochodzi od *ius* (*iustum enim dicitur quod est secundum ius*). Suarez rozróżnia porządki terminów i nazywania (etymologię) oraz porządek kauzalny i stwierdza, że należy raczej przyjąć drugą zależność, mianowicie, że pojęcie sprawiedliwości pochodzi od pojęcia prawa, gdyż prawo jest przyczyną sprawiedliwości, nie zaś odwrotnie⁵¹: „Tak jak bowiem prawo na sposób przedmiotu jest przyczyną sprawiedliwości: bowiem sprawiedliwość czyni i konstytuuje swój przedmiot, tak jak inne moralne cnoty”⁵². Ujęcie poka-

zujące korzenie sprawiedliwości w prawie niczego nam jednak nie mówi o samym prawie i jego korzeniach, dlatego Suarez chce szukać ich dalej, głębiej.

Podobnie jak sprawiedliwość, tak i *lex* opiera się na *ius*. Związek zależności między *lex* i *ius* Suarez znajduje również u św. Tomasza⁵³: opierając się na rozumieniu prawa jako normy działania Tomasz próbuje ustanowić związek między działaniami a ich miarą (prawem). Pisze, że tak jak zewnętrzne dzieła sztuki opierają się w dużej mierze na prawidłach twórczego działania istniejących w intelekcie twórcy, tak samo prawidła działania znajdują się w intelekcie działającego i funkcjonują jako wyznaczone przez rozum normy roztropności. Tomasz dalej pisze, że jeżeli prawidła te zostaną spisane, to nazywają się prawem (*lex*), a kończy swój wywód wnioskiem: „Dlatego prawo (*lex*) nie jest samym uprawnieniem (*ius*), lecz należy poprawnie powiedzieć, że jest podstawą uprawnienia (*ratio iuris*)”. Ojciec Bednarski tłu-

agendum, vel retrahitur ab agendo. Lex item non solum in moralibus, sed etiam in artificialibus, nec solum in bonis et honestis, sed etiam in turpibus”. F. Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, II, 2, w: tenże, *Opera omnia*, t. V, Editio nova, a Carolo Berton, Apud Ludovicem Vivès, Parisiis 1856, s. 4.

⁵¹ „Tertia derivatio est, ut ius a iustitia dicatur; sic enim dixie Ulpianus, l. 1, ff. de Justit. et jur.: *Est autem ius a iustitia appellatum*. Quam etymologiam aliqui impugnant, quia iustitia potius a iure derivatur quam a converso: iustum enim dicitur quod est secundum ius. Sed haec ratio non cogit: nam aliud est loqui de ordine, seu derivatione quo ad causalitatem, aliud quo ad denominationem, seu impositionem, nam priori modo verum est, iustitiam derivari a iure (id est, ab eo quod in re iustum , et aequum est) in ratione obiecti [...] Et hoc modo iustitia per ius definitur”. Tamże.

⁵² „Quamvis enim ius per modum obiecti sit causa justitiae, est effectum justitiae: nam justitia facit, et consituit objectum suum, sicut aliae virtutes morales”. Tamże.

⁵³ „[...] ius non esse legem, sed potius esse id quod lege praescribitur, seu mensuratur”. Tamże; por. Tomasz z Akwinu, *S. tb.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, propriè loquendo, sed aliqualis ratio iuris”.

maczy ten Tomaszowy wniosek w sposób bardziej dobitny: „Dlatego ustawa, właściwie mówiąc, nie jest uprawnieniem, lecz podstawą uprawnienia”⁵⁴. Fragment ten jasno pokazuje związek *lex* i *ius* w filozofii Tomasza: źródłem *lex* jest rozum i jego prawidła, z kolei źródłem uprawnień (*ius*) jest *lex*. Słowa Tomasza, że ustawa (*lex*) jest źródłem uprawnienia (*ius*), należy rozumieć właśnie w ten sposób, że to dopiero stanowione prawo (ustawa), które jako norma działania opiera się na prawidłach rozumu, staje się podstawą do roszczenia jakichkolwiek uprawnień. Dlatego *ius* jest wtórne wobec *lex*: moje roszczenia do wynagrodzenia za wykonaną pracę mogą być uzasadnione tylko wtedy, jeżeli powołuję się na ustawę (*lex*), czyli prawo stanowione, które normuje relację między wykonaniem pracy a otrzymaniem zapłaty. Z kolei relacja ta, opisywana przez ustawę, może pochodzić z prawideł rozumu.

Suarez w swoich rozważaniach nad związkiem *lex* i *ius* powołuje się na ten fragment Tomaszowej *Sumy*, ale, co ciekawe, swoje analizy kończy zgoła odmienną konkluzją niż ta, którą znajdziemy u Akwinaty. Suarez pisze: „Prawo (*ius*) nazywamy pewną własnością moralną, którą ktoś posiada, w odniesieniu albo do swojej rzeczy, albo do rzeczy

sobie należnej; tak jak właściciel rzeczy posiada prawo do tej rzeczy, i robotnik posiada prawo do wynagrodzenia, ponieważ należy mu się wynagrodzenie”⁵⁵. Na potwierdzenie słuszności swojej definicji *ius* jako własności podmiotowej Suarez odnosi się do przykładów z Pisma Świętego, które jego zdaniem poświadczają rozumienie prawa (*ius*) jako roszczenia i uprawnienia; m.in. wymienia słowa biblijnego Abrahama proszącego synów Heth o „prawo do pogrzebu”. Zdaniem Suareza stwierdzenie, że Abraham posiada prawo do pogrzebu (*ius sepulchri*), jest powiedzeniem, że Abraham posiada je jako moralną własność i możliwość do przeprowadzenia swego pogrzebu⁵⁶.

Suarez kończy swoje refleksje następującym wnioskiem: „to więc działanie (*actio*), czyli władza moralna (*moralis facultas*), którą każdy bez wyjątku posiada w stosunku do swojej rzeczy, lub do rzeczy na jakiś sposób do niego należącej, nazywa się prawem (*ius*)”⁵⁷. Różnicę w pojmowaniu *ius* (uprawnienia) u Tomasza z Akwinu i Franciszka Suareza można sprowadzić do odmiennego ujmowania relacji, w jakiej uprawnienie pozostaje do sprawiedliwości i prawa stanowionego. O ile dla Tomasza uprawnienie jest wtórne wobec „ustawy”, o ty-

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, s. 8.

⁵⁵ „Et juxta posteriorem et strictam iuris 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 dicitur habere ius ad stipendium, ratione cuius dicitur dignus mercede sua”. F. Suarez, dz. cyt., II, 5, s. 5.

⁵⁶ „Et haec significatio vocis humus frequens est non solum in iure, sed etiam in Scriptura: nam in jure hoc modo distinguuntur ius in re, vel ad rem: item jura servitutum , seu jura praediorum rusticorum, vel urbanorum, jura utendi, vel fruendi, et similia [...] In Scriptura vero legimus, dixisse Abraham ad filios Heth, Genes 23: Date mihi ius sepulchri, id est facultas sepeliendi”. Tamże.

⁵⁷ „Illa ergo actio, seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam, vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem, vocatur ius”. Tamże.

le dla Suarezę prawo stanowione zakłada uprawnienie jako zdolność (*facultas*) podmiotu do wykonywania określonych działań. O ile dla Tomasza *ius* jest cechą uczynków, rzeczy i jest silnie związana ze sprawiedliwością, to jednak jego ujęcie prawa naturalnego obejmuje tylko te „uprawnienia” człowieka, które są związane z jego naturą w sposób absolutny. Przykład podany przez Suarezę – prawo do grzebania zmarłych – wykracza poza kontekst natury i tym samym pokazuje, że dla jezuickiego filozofa prawo natury dotyczy również świata społecznego (podczas gdy dla To-

masza jest to już płaszczyzna konwencji społecznych – *ius gentium*). Porównując koncepcję „uprawnienia” w filozofii Suarezę i Tomasza z Akwinu, John Finnis zauważa, że o „znaczeniu, które dla Tomasza z Akwinu było podstawowe, [Suarez – przyp. M.P.] wspomina raczej mgliście, by później całkiem stracić je z oczu; i na odwrót, znaczenie, które dla Suarezę jest podstawowe, nie pojawia się w ogóle w rozważaniach Tomasza z Akwinu”⁵⁸. Jak twierdzi Finnis, „gdzieś pomiędzy tymi dwoma myślicielami znajduje się [...] punkt zwrotny”⁵⁹.

Zakończenie

Zwróćmy uwagę, że o ile w stoickiej koncepcji podkreśla się zależność natury człowieka od natury wszechświata (boskiego kosmosu), to w późnośredniewiecznych teoriach antropologicznych i metafizycznych natura człowieka charakteryzuje się całkowitą niezależnością od praw przyrody. Antropologia stała się podłożem oraz żyzną glebą do powstawania się koncepcji prawa naturalnego akcentującego wolnościowy charakter *natura humana*. Podkreślenie podmiotowego charakteru prawa naturalnego jako władzy moralnej (*moralis facultas*) oraz działania (*actio*) wiąże się z odmiennym zidentyfikowaniem źródła prawa, ze świata na człowieka; jest również zmianą obiektywistycznej teorii prawa w teorię subiektywistyczną.

Specyfiką filozofii św. Tomasza z Akwinu było pogodzenie dwóch źródeł prawa: natury świata i natury człowieka. Było to możliwe dzięki jego metafizyce, zgodnie z którą wszelki byt (wegetatywny, zmysłowy, rozumny) wyposażony jest z jednej strony w naturalne inklinacje ku dobru, a z drugiej strony pragnie zachować i doskonalić istnienie zgodnie ze swoją naturą. Opracowanie szerokiego pojęcia natury, która obejmuje trzy poziomy „bytowania”, oraz koncepcja aktu i możliwości, według której byt z natury aktualizuje swoje możliwości (doskonalać w ten sposób swoje istnienie), umożliwiły Akwinacie utrzymanie tezy, iż prawa natury mogą obejmować zarówno „prawa biologiczne” (jak np. naturalne dążenie istot ży-

⁵⁸ J. Finnis, dz. cyt., s. 232.

⁵⁹ Tamże, s. 233.

wych do rozmnażania), jak i specyficznie ludzkie prawa moralne nakładające obowiązek czynienia dobra. Nie wydaje się jednak – jak argumentowano – by filozofia prawa Tomasza obejmowała prawo natury w znaczeniu roszczenia (*ius*). Charakterystyczne dla późnego średniowiecza ugruntowanie „prawa” w subiektywistycznych i podmiotowych źródłach znacznie wykracza poza metafizyczny projekt Akwinaty.

Na koniec spróbujmy odpowiedzieć na pytanie o wzajemny związek *lex* i *ius*. Czy są to znaczenia radykalnie przeciwwstawne? Czy też można wskazać płaszczyznę dla ich współistnienia? Utożsamienie prawa z podmiotową własnością moralną jest charakterystyczną cechą nowożytniej teorii prawa naturalnego: występuje ona nie tylko u Franciszka Suareza, ale również u Hugo Grocjausza, Tomasza Hobbesa, Christiana Wolffa i innych filozofów. Różnicę między tradycyjnym a podmiotowym rozumieniem prawa naturalnego podkreśla Thomas 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 zobowiązania⁶⁰. O ile jednak Hobbes uznał *lex* i *ius* za terminy przeciwwstawne, o tyle Mieczysław Krąpiec widzi między nimi relację analogii⁶¹. W konsekwencji, skoro *lex* i *ius* są terminami analogicznymi (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 jawi się proporcjonalny do prawa obowiązek spełnienia tego prawa”⁶². Mogę mieć prawo (uprawnienie) do czegoś, ale prawo to pociąga za sobą konieczność respektowania (obowiązku) analogicznego prawa drugiej osoby. Will Kymlicka dla zilustrowania tej zasady przytacza przykład: „moje uprawnienie do noża nie obejmuje prawa do wsadzenia ci go pomiędzy żebra, ponieważ jesteś uprawniony do swoich żeber”⁶³. Podobnie Krąpiec celem ustanowienia relacji między *lex* i *ius* pokazuje, że obowiązek „nie zabijaj” zakłada prawo do życia⁶⁴ – tylko wtedy zakaz zabijania ma sens, jeżeli przyjmiemy, że istnieje prawo do życia i jego ochrony.

⁶⁰ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 210–211.

⁶¹ „[...] 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*)”. Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, s. 148.

⁶² Tamże, s. 167.

⁶³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 138.

⁶⁴ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 129–130.

How is Moral Imperative a Result of the Nature of the World? The Concept of Natural Law in St. Thomas Aquinas's Account Stoic and Late Medieval Tradition

Keywords: natural law, Thomas Aquinas, stoicism, Francis Suarez, the history of medieval philosophy

This paper presents two discourses of natural law in Greek and medieval tradition: the Stoic account of *lex*, the account of *ius* in the understanding of Francis Suarez, and the concept of natural law in terms of St. Thomas Aquinas. The aim of this paper is twofold: firstly, it is to describe the history and the development of the concept of natural law

from its early, Stoic expressions to its late medieval modification. And secondly, to argue for the thesis, according to which the Aquinas's proposal, based on his concept of "nature", avoids the difficulties of the Stoic approach associated with the continuity between the legal and moral justification and the nature.

Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej z okazji 740-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu oraz św. Bonawenturyz Bagnoregio

W dniach 13–14 listopada 2014 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa z okazji 740-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu OP oraz św. Bonawenturyz Bagnoregio OFM. W przedsięwzięciu aktywnie uczestniczyli historycy filozofii z Warszawy: dr Izabella Andrzejk, dr Anna Kazimierczak-Kucharska, dr Magdalena Płotka, dr Michał Zembrzuski oraz mgr Karolina Ćwik, a ponadto ks. dr hab. Tomasz Stępień, który w drugim dniu konferencji wygłosił wykład plenarny, oraz dr Marcin Trepczyński.

Dr Izabella Andrzejk wygłosiła wykład pt. *Kontemplacja i poznanie „per raptum”*. *Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego*. W wystąpieniu tym zaprezentowała problematykę kontemplacji i poznania *per raptum* w ujęciu Tomasza z Akwinu. Wydaje się, że wymienione powyżej dwa sposoby poznania stanowią inspirację dla współczesnych tomistów. Prelegentka

szczególną uwagę poświęciła ujęciu zaproponowanemu przez Mieczysława Gogacza, według którego doświadczenie mistyczne jest nagłym, niespodziewanym, a także niewypracowanym doznaniem istnienia Boga przez intelekt możliwościowy człowieka. Dr Andrzejk wskazała na fakt, że sam Akwinata nie podejmował problematyki doświadczenia mistycznego *sensu stricto*, lecz analiza wielu jego tekstów pozwala na postawienie tezy, iż doświadczenia mistyczne wielu znanych mistyków zawierają liczne elementy kontemplacji w ujęciu Tomasza z Akwinu, zwłaszcza w kontekście poznania *per raptum*. Według Akwinaty *raptus* także jest poznaniem Boga, lecz nigdy nie zachodzi ono z inicjatywy człowieka. Kontemplacja jest zaś prostym ujęciem prawdy i również może dotyczyć Boga, z tą jednak różnicą, że jest to sposób poznania wypracowany przez człowieka. Wniosek końcowy prelegentki jednoznacznie wskazywał na wpływ myśli Tomasza z Akwinu na te-

zy formułowane przez współczesnych tomistów w obszarze problematyki doświadczenia mistycznego.

Dr Anna Kazimierczak-Kucharska wygłosiła wykład pt. *Antropologiczne uzasadnienie acedii w myśl Tomasz z Akwinu oraz wybranych tomistów*. Zanim prelegentka przedstawiła kilka ważnych elementów w antropologii Akwinaty, które mogą w pewien sposób tłumaczyć acedię, zaznaczyła, że problematyka acedii w sposób szczególny interesowała myślicieli starożytnych, zwłaszcza mnichów, z Ewagriuszem z Pontu na czele. Są jednak autorzy, którzy mocno akcentują istnienie i silne oddziaływanie acedii w czasach współczesnych, co wskazuje na zdecydowaną ponadczasowość i uniwersalność tego zjawiska, które niejednokrotnie określa się również jako depresję duchową lub lenistwo duchowe. Dr Anna Kazimierczak-Kucharska zauważała, że Tomasz z Akwinu niewiele mówi o acedii, ponadto ów stan zniechęcenia opisał on głównie od strony przejawów, jednocześnie wskazując na acedię jako rodzaj smutku. Aby dojść do źródeł powszechności acedii, prelegentka zaproponowała, aby przeanalizować w myśl Tomasz z Akwinu proces podejmowania decyzji, co ściśle wiąże się z działaniem. Niemała rolę odgrywają również cnoty i wady, co niejako skłania do sięgnięcia do samych źródeł antropologii. Dlatego dr Kazimierczak-Kucharska skorzystała również z koncepcji antropologicznych wybranych tomistów, takich jak Mieczysław Gogacz, Artur Andrzejuk czy Krzysztof Wojcieszek. We wnioskach dr Anna Kazimierczak-Kucharska stwierdziła, że źródło acedii należy

poszukiwać w zakłóceniu właściwego funkcjonowania w człowieku uczuć, emocji i władz intelektualnych.

Wystąpienie dr Magdaleny Płotki dotyczyło tematu *Św. Tomasz z Akwinu o pragnieniu, woli i powinności: tomistyczna koncepcja praktycznej samowiedzy*. Już na wstępie prelegentka podkreśliła, że w obszarze zagadnień dotyczących poznania samego siebie pojawia się problematyka samopoznania w kontekście działania charakteryzującego się racjonalnością i wolnością. Wolny wybór, namysł, decyzja, zmiana postanowień, a także moralna powinność, są to zagadnienia, które prelegentka wymieniała w kontekście ujęcia św. Tomasza z Akwinu. Najważniejsze pytanie, jakie podczas swojego wystąpienia postawiła, brzmiało: czy samowiedza bierze udział w procesie wolnego wyboru i działania? Kolejne ważne pytanie, niejako wynikające z poprzedniego, było: jeśli samowiedza bierze udział w procesie wolnego wyboru, to w jakim stopniu poznanie samego siebie modyfikuje charakter podejmowanych decyzji i działań? W punkcie wyjścia rozważań dr Płotki znajdowała się tomistyczna koncepcja działania, zawierająca związki przyczynowo-skutkowe jako pragnienia i działania. Po ukazaniu teorii działania oraz jej konsekwencji w myśl Tomasza z Akwinu prelegentka, wykorzystując teorię związku rozumu z aktami woli, pokazała, że ów związek przyczynowo-skutkowy pragnienia i działania można rozbić, poprzez co zostaje zapewniona wolność wyboru i działania, a także działającemu podmiotowi zostaje przypisana odpowiedzialność. W ostatniej części swojego wystąpienia prelegentka podała

szereg argumentów za przyjęciem stanowiska Akwinaty, który twierdził, że krytyczna refleksja człowieka nad swoimi pragnieniami i dążeniami stanowi warunek wolności działań. W ten bowiem sposób człowiek działający wyraża wiedzę o samym sobie.

Dr Michał Zembrzuski wygłosił wykład zatytułowany „*Donum intellectus* według Bonawentury i Tomasza z Akwinu – podporządkowanie rozumienia czy wnikanie w głębię? Prelegent już na wstępie stwierdził, że dar intelektu, nazywany też darem rozumu, zajmuje szczególnie miejsce w charakterystyce darów Ducha Świętego zarówno w dziełach Bonawentury z Bagnoregio, jak i Tomasza z Akwinu. Dr Zembrzuski postanowił prześledzić, jak duży wpływ na teologiczne rozwiązania dotyczące daru intelektu miały wcześniejsze rozstrzygnięcia filozoficzne dotyczące samego intelektu. Jeśli chodzi o Bonawenturę, to skupił się on przede wszystkim na praktycznej stronie wyjaśnień, które dotyczą daru intelektu. Jak zauważyl prelegent, o dary Ducha Świętego prosimy w Modlitwie Państkiej, przy czym dar intelektu w szczególny sposób związany jest ze zwrotem: *et ne nos inducas in tentationem*, zatem jest to prośba do Boga o odpędzenie podstępnych nieprzyjaciół. Św. Bonawentura, zupełnie inaczej niż św. Tomasz, określał warunki, które dysponują człowieka do otrzymania daru intelektu. Są to według niego: świętość życia, łagodne usposobienie i podporządkowanie rozumienia najlepiej ukazującego sens daru intelektu. Prelegent zauważyl również, że według Bonawentury działanie intelektu sprowadza się do potrójnego działania duszy,

które opiera się na poznaniu tego, co zmysłowe, poznaniu samego siebie, a także poznaniu Boga. Intelekt dzieli się na praktyczny – stanowiący regułę rozpoznania moralnego i wstęp do rozważań naukowych, oraz teoretyczny – jako zasadniczy element niezbędny do kontemplacji niebiańskiej. Następnie dr Michał Zembrzuski omówił dary Ducha Świętego u Tomasza z Akwinu, twierdząc, że według średniowiecznego myśliciela *donum intellectus* nazywany jest darem intelektu, nie zaś darem rozumu. Otóż rozumowanie jest przechodeniem od nieznanego do tego, co znanie, natomiast rozumienie umożliwia lepsze poznanie tego, co jest już znane. Światło ludzkiego intelektu jest ograniczone, zatem może samodzielnie dojść jedynie do tego, co jest ograniczone. Dlatego człowiek potrzebuje światła, które jest nadprzyrodzone, aby móc poznawać to, czego nie jest w stanie poznać drogą naturalną. Oczywiście na ziemi nie jest możliwe doskonałe poznanie Boga, ponieważ nie można dojść do jego istoty, jest ono jednak doskonalone przez dar intelektu zaczątkowego. Natomiast poznanie Boga w niebie będzie wspomagane przez działanie daru intelektu „uwieńczonego”. Dr Zembrzuski, podsumowując swój wykład, zwrócił uwagę, że dla Tomasza z Akwinu dar intelektu jest przyczynkiem do rozważenia dwóch rodzajów prawd wiary. Pierwsze z nich zdecydowanie przewyższają rozum, natomiast drugie są związane z pierwszymi i w pewnym sensie względem nich przyporządkowane, ponieważ obejmują wszystko, co znajduje się w Piśmie Świętym. Jeśli chodzi o prawdy pierwszego rodzaju, to nie mo-

gą one być objęte przez rozumienie na sposób doskonały. W sposób doskonały mogą być poznane jedynie prawdy drugiego rodzaju.

Mgr Karolina Ćwik zaprezentowała referat *Wpływ Wcielenia Słowa na rozumienie wszechmocy Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. Zwróciła ona zauważa uwagę na bardzo ważne zagadnienie, którym jest omnipotencja Boga w kontekście przyjęcia ludzkiej natury przez Drugą Osobę Boską. Przecież w tajemniczy Wcielenia została zachowana różnica natur. Ponadto, co mocno podkreśliła prelegentka, moc każdej rzeczy wynika z jej natury, zatem wszechmoc jest następstwem natury Boskiej, jednak to sugerowałoby, że Chrystusa w naturze ludzkiej mogły cechować pewne braki. Pojawia się tu swoiste wymieszanie przymiotów dwóch natur, co w sposób szczególny widoczne jest w twierdzeniach typu: „Syn Boży umarł na krzyżu”. Jednak aby nie doszło do zupełnego pomieszania natur, mgr Ćwik zasugerowała wprowadzenie pewnych ważnych rozróżnień w tej problematyce. Przede wszystkim zjednoczenie duszy Chrystusa powinno być rozpatrywane dwójako. Z jednej strony jako dusza zjednoczona z ciałem – wówczas ma ona własną moc i naturę. Z drugiej zaś strony można rozpatrywać duszę Chrystusa jako zjednoczoną ze Słowem Bożym w Osobie – w tej sytuacji ma ona całkowitą władzę nad wszystkimi dyspozycjami własnego ciała. Z tego twierdzenia prelegentka wyprowadziła wniosek, że wszechmoc przysługuje raczej Słowi Bożemu, nie zaś samej duszy Chrystusa, ponieważ zdolność działania zawsze przypisywana jest w sposób właściwy

przyczynie sprawczej. Następnie prelegentka zwróciła uwagę na słabości, które przyjął Chrystus w momencie inkarnacji. Tomasz z Akwinu twierdził, że właściwe było cierpienie i ból ciała Chrystusa, ponieważ tylko to daje gwarancję prawdziwości zadośćuczynienia za ludzkie grzechy. W podsumowaniu mgr Ćwik stwierdziła, że Wcielenie Słowa spowodowało cierpienie Chrystusa jako człowieka, natomiast jako Bóg jest On absolutnie niezmienny.

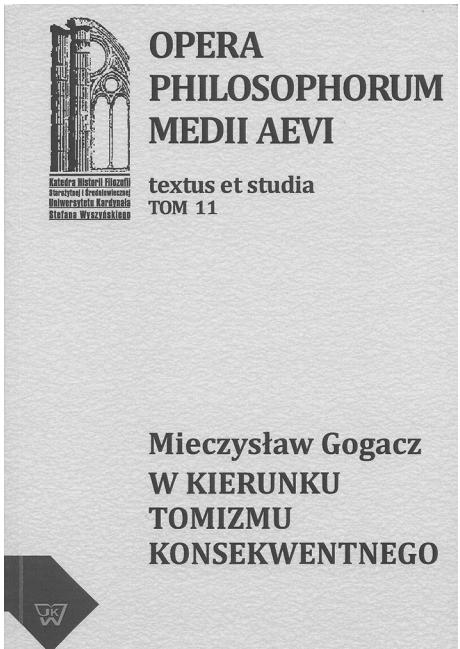
Wystąpienie ks. dr. hab. Tomasza Stępnia pt. *Św. Tomasz i św. Bonawentura wobec problemu hylemorfizmu* było wygłoszone podczas sesji plenarnej drugiego dnia obrad konferencyjnych. Na wstępnie prelegent zwrócił uwagę, że w pierwszej połowie XIII wieku hylemorfizm wśród scholastyków był poglądem powszechnym, jednak był on ujmowany nie na sposób aristotelesowski, lecz neoplatoński. Ponadto, jak wskazał prelegent, nie ma zgody wśród współczesnych badaczy co do źródła, z którego czerpano właśnie taką wersję hylemorfizmu. Ks. prof. Tomasz Stępień wskazał na hylemorfizm kształtujący się w XIII wieku, co było niezwykle przydatne w dynamicznie rozwijającej się wówczas angelologii. Była to nowa metafizyka, pozwalająca na odmienne spojrzenie na problematykę aniołów. Otóż twierdzenie, że natura aniołów składa się z materii i formy, pozwalało na bezproblemowe oddzielenie aniołów od samego Stwórcy, jak i na wyjaśnienie przyczyny tego, że substancje oddzielone różnią się między sobą. Najlepszym odzwierciedleniem takiego stanowiska w poglądach filozoficznych są koncepcje św. Bonawentury i św. Tomasza

z Akwinu. Prelegent podkreślił, że Akwinata zajmuje w tej kwestii zupełnie nowatorskie stanowisko. Otóż hylemorfizm determinuje pogląd o istnieniu duchowej materii, której odmiennosć od materii fizycznej jest bardzo trudna do wykazania. Św. Tomasz, powołując się na metafizykę istnienia, która odrzuca istnienie materii duchowej w naturze substancji oddzielonych, wystąpił przeciw hylemorfizmowi. To pozwala wnioskować, że aniołowie rzeczywiście są substancjami oddzielonymi od materii w ogóle, nie tylko od materii fizycznej. Wskutek tego radykalny hylemorfizm także musi ulec zmianie, gdyż nie wszystkie byty stworzone są materialne ze swojej natury.

Dr Marcin Trepczyński z Uniwersytetu Warszawskiego wygłosił wykład pt. *Etyka myślenia św. Tomasza z Akwinu w komentarzu do „Etyki”*. Wystąpienie dotyczące kierowania myśleniem w dany okolicznościach według Tomasza z Akwinu prelegent rozpoczął od przywołania Tomasza komentarza do *Etyki Arystotelesa*, gdzie można znaleźć liczne szczegóły podjętego w wystąpi-

niu zagadnienia. Wszystkie te Tomaszo we sugestie tworzą swoisty zbiór wiedzy, który dr Trepczyński nazwał etyką myślenia. Otóż dla myślenia, podobnie jak dla innych działań, zasadne jest pytanie o cel oraz środki, które do niego prowadzą. Ponadto można w tym aspekcie mówić o cnotach, które da się w sobie wyćwiczyć, aby były pomocne w łatwym osiąganiu celów myślenia. Podsumowując, prelegent stwierdził, że etyka myślenia zaprezentowana przez Tomasza z Akwinu ma źródło w teoriopoznawczych oraz metodologicznych poglądach Arystotelesa. Jednak dr Trepczyński wykazał równocześnie, że Tomasz zgodnie z własnymi poglądami prezentuje wiele z tych wątków, dzięki czemu można mówić o *sensu stricto* własnej etyce myślenia Tomasza z Akwinu.

Niektóre referaty wywoływały ożywione dyskusje, które przenosiły się na przerwy i posiłki. W dyskusjach nad referatami uczestniczyli m.in. znani historycy filozofii: prof. Janina Gajda-Krynicka, prof. Agnieszka Kijewska i prof. Artur Andrzejuk.



Mieczysław Gogacz

W kierunku tomizmu konsekwentnego

Redaktorzy tomu: Michał Zembrzuski, Artur Andrzejuk

**OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 11**

Warszawa 2012

Artykuły zebrane w tej książce, wyrażają przekonanie, że w tekstach Toma-
sza z Akwinu tezy Awicenny, podobnie jak tezy Averroesa, Majmonidesa
i innych, stanowią wyłącznie erudycję Tomasza, a nie są wyrazem jego wła-
snego poglądu. Tym aspektem różni się ta książka od poprzedniego to-
mu Opera Philosophorum, w którym przeważało poszukiwanie formuł me-
tafizyki, zgodnych z realnie istniejącym bytem, dla których zastane-
wą w dziejach poglądy i ujęcia stanowią tylko punkt wyjścia, pretekst, okolicz-
ność. Nie jest to jednak zasadniczo inny zespół zagadnień; nie jest to tak-
że różna od historii filozofii metodologia – stanowi to raczej to, co Gilson
nazwał *history of philosophy itself*.

Wydawnictwo UKSW - www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Tomizm czeski w latach 1879-1948

Słowa kluczowe: filozofia czeska, neotomizm, scholastyka, św. Tomasz z Akwinu, tomizm

Stan badań

Rozpoczynając charakterystykę stanu badań nad neotomizmem czeskim, chciałbym zacząć od pracy Josefa Krala (1937)¹. Jest to pierwsza monografia poświęcona historii filozofii czeskiej, opracowana według dyscyplin filozoficznych. Nie używa on jeszcze nazwy tomizm czy neotomizm; woli pisać o filozofii katolickiej czy nawet filozofii religii. Pierwszym czeskim autorem, który poświęcił swoją pracę tomizmowi, był Milan Machovec². Podkreśla on, że motorem powrotu do filozofii św. Tomasza z Akwinu była encyklika Leona XIII *Aeterni Patris*. Zdaniem Milana Machovca czeski tomizm funkcjonuje i rozwija się

dzięki wpływom Kościoła katolickiego i sile jego autorytetu³. Można chyba dyskutować z tą opinią, ponieważ tomista mi byli nie tylko duchowni katoliccy, ale również osoby świeckie, i to takie, które z Kościolem nie były związane. Jednak większość tomistów czeskich to duchowni katoliccy, często wywodzący się z dominikanów, jezuitów i benedyktyنów. Na początku XX wieku tomizm przenika do szerszych grup laickich, będących inteligencją katolicką. Machovec uważa, że tomizm w Czechach nie posiadał na tyle dużej siły, aby oprzeć się marksizmowi, który narzucono Czechom po II wojnie światowej. Jednak sa-

¹ J. Král, *Československá filozofie. Nástin vývoje podle disciplín*, Praha 1937.

² M. Machovec. *Novotomismus. O teologii a filozofii současného katolicismu*, Praha 1962.

³ Tamże, s. 5 i n.

mi marksiści podkreślali, że myśl tomistyczna jest maksymalnie teoretyczna i przez to rzeczywiście niebezpieczna⁴.

Pierwszą monografią, która pokusiła się o opis dokonań czeskich tomistów, jest praca Marcela Pikharta (2000)⁵. Opisał on rozwój tomizmu czeskiego od roku 1879 do lat pięćdziesiątych XX wieku, przedstawiając szereg filozofów oraz charakteryzując ich naukowe dokonania. Autor nadmienia, że przejęcie przez komunistów władzy w Czechosłowacji spowodowało całkowite zahamowanie tomizmu. Główny ośrodek tomistów – ołomuniecki klasztor dominikanów – został zamknięty w roku 1950 podczas tzw. „Akcji K”. „Filosofická revue” – czasopismo neotomistów, które było wydawane na światowym poziomie, zostało zlikwidowane. Po roku 1989 widać pewne nieśmiałe nawiązania do tomizmu, ale nie mają takiego rozmachu i znaczenia jak w latach 1878–1948.

Wiele informacji o czeskich tomistach znajduje się w pracy pod redakcją Přemysla Dvorskiego (2003)⁶. Jednakże monografia ta koncentruje się jedynie na działalności ołomunieckich dominikanów, a w szczególności na Metodym Hanbaňiu, najwybitniejszym tomistie cze-

skim. Szczególną uwagę warto zwrócić na artykuł Dvorskiego, który rozprawia się z krytyką Patočki, dotyczącą Międzynarodowej Konferencji Filozofii Tomistycznej, zorganizowanej w Czechach w 1932 roku.

Natomiast niewiele odniesień do tomizmu znajdziemy w opracowaniach monograficznych wybitnego historyka czeskiej myśli filozoficznej Jana Zouhara⁸, ogranicza się on bowiem do hasła *Filozofia katolicka*. Może także dziwić, że w książce Stanislava Starka, poświęconej wielkim osobliwościami w czeskim myśleniu filozoficznym, nie ma ani słowa o tomizmie⁹. Widocznie autor uważa, że ten nurt filozoficzny nie jest charakterystyczny dla filozofii czeskiej. Podobnie jak uczestnicy konferencji „Filozofia w języku czeskim i na ziemiach czeskich”¹⁰, która w dniach 6–7 listopada 2011 roku została zorganizowana przez Czeską Akademię Nauk oraz Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Karola w Pradze. Niestety w zbiorze pokonferencyjnym nie znajdziemy referatów poświęconych tomizmowi.

Słusznie uważa się, że lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku były czasem największego rozkwitu czeskiej filozo-

⁴ Tamże, s. 84–96.

⁵ M. Pikhart, *Český novotomismus od vydání encykliky Aeterni patris do 50. let XX. století*, Hradec Králové 2000.

⁶ Metoděj Habáň a český tomismus. K dílu a odkazu olomouckých dominikanů 1. poloviny 20. Století, red. P. Dvorský, Olomouc 2003.

⁷ P. Dvorský, *Kritika Filozofické tomistické konference v Praze roku 1932 Jana Patočký*, w: *Metoděj Habáň a český tomismus...*, dz. cyt., s. 119–125. W dalszej części artykułu przytaczam krytykę i sposób, w jaki neotomiści się z nią rozprawili.

⁸ J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel, *Demokrace je diskuse... Česká filozofie 1918–1938*, Olomouc 2005; J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel, *Česká filozofie v letech protektorátu. Poznámky k tématu*, Brno 2007; J. Zouhar, *Česká filozofie v šedesátých letech. Poznámky k tématu*, Brno 2009.

⁹ S. Stark, *Vybrané osobnosti českého filozofického myšlení*, Plzeň 2001.

¹⁰ Pokłosiem tej konferencji jest monografia: *Hledání české filozofie. Soubor studií*, red. E. Kohák, J. Trnka, Praha 2012.

fi. Dynamizm tego rozwoju nasilił się po odzyskaniu przez Czechosłowację niepodległości w 1918 roku¹¹. Jednakże, podobnie jak w innych krajach Europy, dominująca tendencją był pozytywizm, do tego stopnia, że Jiří Cetl nazwał tę fazę rozwoju czeskiej filozofii epoką Františka Krejčího, ponieważ w tym czasie dominowały jego pozytywistyczne

poglądy¹², a on sam był niekwestionowanym autorytetem filozoficznym¹³. Obok pozytywizmu były jednak jeszcze inne nurty, a wśród nich tomizm. Wydaje się więc, że śmiało można stwierdzić, iż tomizm w historii filozofii czeskiej jak na razie nie doczekał się poświęcenia należnej mu uwagi.

Dwa pokolenia tomistów czeskich¹⁴

Przedstawicieli tomizmu czeskiego można podzielić na dwa pokolenia. Pierwsze związane jest z działalnością na rzecz niepodległości państwa czechosłowackiego; jego aktywność rozpoczyna się od lat osiemdziesiątych XIX wieku. Działalność drugiej generacji przypada na lata 1918-1948. Po 1948 roku działalność tomistów zostaje zakazana i ruch ten przestał się praktycznie rozwijać.

Jednym z pierwszych tomistów był katecheta gimnazjalny Václav Hlavaty, który w 1885 roku wydaje pracę *Rozbor filozofie sv. Tomáše Aquinského*. Stwierdza w niej, że tomizm powinien być podstawą wypracowywania wszelkich wyników badań nauk szczegółowych. Pragnie, aby podporządkowane mu były nauki przyrodnicze oraz tzw. świecka fi-

lozofia. Jest to równoznaczne z pragnieniem, aby poglądy filozoficzne i naukowe były zgodne z nauką Kościoła¹⁵. Warto także nadmienić, że Hlavaty dokonał pierwszego czeskiego tłumaczenia encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, czym przyczynił się do zainteresowania tomizmem w Czechach (i nie tylko).

Innym tomistą jest Josef Pospišil, profesor seminarium w Brnie, jeden z niewielu czeskich naukowców, który został zaliczony do składu osobowego Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu. Zdaniem C. Głombika jest on prawdziwym pionierem neotomizmu czeskiego¹⁶. Wydał obszerne dzieło *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Aquinského*, które składało się z dwóch części i zostało uznane za podręcznik zapoznający

¹¹ C. Głombik, *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne Praga 1932 - Poznań 1934*, Katowice 1994, s. 133.

¹² J. Cetl, *Český pozytyvismus. Příspěvek k charakteristice jedné z tradic českého buržoazního myšlení*, Brno 1981, s. 57 i n.

¹³ J. Popelová, *Filosof František Krejčí*, Praha 1946, s. 5 i n.

¹⁴ Ze względu na objętość, jaką zwykle ma artykuł, nie jestem w stanie wspomnieć o wszystkich czeskich neotomistach. Pominięcie kogokolwiek nie było spowodowane brakiem docenienia jego dorobku.

¹⁵ J. Král, *Československá filozofie. Nástin vývoje podle disciplín*, Praha 1937, s. 62 i n.

¹⁶ C. Głombik, *Josef Kratochvíl i neoscholastyka czeska (Z lektury „Nad meditacemi věků”)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21 (1993) z. 4, s. 67.

z zasadami filozofii Akwinaty. Pierwsza część tej monografii nosi tytuł *Materiální logika, noetyka a všeobecná metafysika* (1883). Natomiast część druga została wydana w dwóch tomach i nosi tytuł *Kosmologie se zvláštním betelem k moderním vědám přírodním* (1897). Ta obszerna praca została bardzo wysoko oceniona przez międzynarodowe gremia naukowe.

Do grona tomistów, którzy położyli fundament pod ten nurt, należy także włączyć Eugena Kadeřávka, profesora wydziału teologicznego Uniwersytetu Karola w Pradze. Jest on autorem książki pt. *Filosofie křest'anská* (1884), w której tomizm porównuje do niektórych współczesnych sobie nurtów filozoficznych; w pracy tej znajdziemy krytykę filozofii Kanta, Herbarta i Comte'a.

Postacią znaczącą wśród tomistów na Czechach był benedyktyn Pavel Vochočil, autor dwutomowego dzieła *Apologie křest'anství* (1893, 1897). Jego zdaniem tomizm należy łączyć ze studiami nad filozofią współczesną. W 1920 roku opublikował obszerną pracę pt. *Soustava filosofie křest'anské cíli aristotelicko-thomistické*. Monografia ta w zamyśle autora miała stanowić trzeci tom *Apologii*, jednak bardzo często była traktowana jako osobne dzieło. Dla Vychodila filozofia chrześcijańska, tożsama z tomizmem, jest jedyną prawdziwą i wieczną filozofią (*philosophia perennis*), która wyjaśnia przyczyny wszystkiego. Filozofia ta różni się od teologii tym, że dochodzi do prawdy na drodze rozumowej, gdy tymczasem teologia opiera się na wierze i prawdach objawionych. Obie te nauki

jednak wzajemnie się dopełniają. Samą filozofię dzieli na teoretyczną, tj. logikę formalną (dialektykę), logikę krytyczną (noetykę), metafizykę oraz „współczesną” tzw. metafizykę właściwą, w której umieszcza: kosmologię, psychologię oraz teologię naturalną. W filozofii wyróżnił także część praktyczną, do której zaliczył filozofię moralności (etykę)¹⁷.

Na przełomie XIX i XX wieku wielu tomistów interesuje szczególnie problem istnienia Boga oraz nieśmiertelności duszy. Dowodem na to są prace P. Vychodila *Důkazy jsoucnosti Boha a dějiny jejich* (1889), E. Kadeřávka *O duši lidské o sobě uvažované* (1882), *O nesmertelnosti duše* (1889). Generalnie jednak tomisiści końca XIX wieku pracowali częściej na niwie dyscyplin praktycznych takich jak: etyka, pedagogika, estetyka, socjologia, historia filozofii, mniej uwagi poświęcając filozofii teoretycznej, w tym i metafizyce.

Do grona tomistów należy także włączyć także Aloisa Hlavinkę, proboszcza na Morawach, który krytykował filozofię promowaną przez prezydenta Masaryka. Wiele miejsca poświęcił potrzebie studiowania filozofii oraz wpływowi studiów filozoficznych na chrześcijaństwo. Mniej znanym tomistą jest Antonín Lenze, proboszcz z Wyszehradu. Jego prace były poświęcone analizie nieśmiertelności duszy oraz treści encyklik Piusa IX¹⁸.

W 1932 roku zorganizowano w Pradze Międzynarodową Konferencję Filozofii Tomistycznej, której celem była popularyzacja tomizmu. Jan Patočka, główny krytyk tej konferencji, uznał jej

¹⁷ Tamże, s. 63.

¹⁸ Tamże, s. 63.

merytoryczny poziom za wysoce niewystarczający¹⁹. Jego zdaniem Habáň próbował zaprezentować najnowsze dokonania filozofii przy całkowitej nieznajomości rzeczy²⁰. Podobnie skrytkowały wystąpienia J. Beneša, J. Matochy, A. Pevelky, A. Kříže, J. Konečnégo, J. Hrubana, J. Urbana oraz E. Soukupa. Uznanie należało się zdaniem Patočki wyłącznie gościom zagranicznym: Innocentemu Bocheńskiemu, Erichowi Przywarze, Rene Kremerowi, Kazimierzowi Kowalskiemu. Całkowicie odmiennej, wysokiej oceny konferencji dokonali jej zagraniczni uczestnicy²¹.

Z polskiego „Przeglądu Katolickiego”, wydanego po wspomnianym kongresie, dowiadujemy się, że podczas obrad dochodziło do konfrontacji ateizmu z chrześcijaństwem²². Warto przy tym zauważać, że kontakty między tomistami czeskimi i polskimi były w tamtym okresie bardzo ożywione; czescy filozofowie uczestniczyli w Trzecim Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 roku oraz w Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym w Poznaniu w 1934 roku, podobnie jak Polacy we wspomnianych kongresach w Pradze w latach 1932 i 1934.

Tomiści ołomunieccy

Prężny ośrodek tomistyczny w Czechach powstał w Ołomuńcu pod kierunkiem tamtejszych dominikanów. Najwybitniejszym z nich był Metoděj Habáň, stojący jakby symbol czeskiego tomizmu i neoscholastyki²³. Z jego inicjatywy w latach dwudziestych XX wieku powstaje kwartalnik „Filosofická revue”, który ukazuje się do roku 1948²⁴.

Pierwszy numer, który wyszedł w 1929 roku, rozpoczynał się artykułem

M. Habáňa *Radost z pravdy*, w którym autor omawiał przedmiot filozofii według tomizmu. Redaktor pragnął, aby filozofia powróciła do metafizycznego rdzenia, licząc się z duchową częścią egzystencji człowieka²⁵. Inny tomista, także ołomuniecki dominikanin, Emilán Soukup, na łamach tego samego numeru, w artykule *Nová syntheza* zauważał, że filozofia św. Tomasza jest wykorzystywana przez niektórych do potwier-

¹⁹ J. Patočka, *Mezinárodní filosofické konference tomistické*, „Česká mysl” 28 (1932) nr 5, s. 319-320, 372-373; P. Dvorský, *Kritika filosofické...*, dz. cyt., s. 119.

²⁰ J. Patočka, *Teologie a filozofie*, „Česká mysl” 25 (1929) nr 2, s. 138-143. Być może z powodu tej krytyki na VIII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym, który był zorganizowany przez Uniwersytet Karola w Pradze w 1934 roku, w sekcji „Religia a filozofia” nie wziął udziału żaden tomista czeski; niejako za nich wypowiadali się filozofowie z Polski – E. Przywara oraz I. M. Bocheński.

²¹ C. Głombik, *Tomizm czasów nadziei...*, dz. cyt., s. 115-131.

²² Rolita, *Klęska niewiernych na kongresie międzynarodowym filozofów w Pradze*, „Przegląd Katolicki” 63 (1934) nr 40.

²³ K. Floss, *Metoděj Habáň (1899-1984) a tomismus*, w: *Metoděj Habáň...*, dz. cyt., s. 7.

²⁴ Redaktorem naczelnym był Habáň; przejściowo w latach 1939-1940 funkcję redaktora pełnił Jiří Maria Veselý.

²⁵ M. Habáň, *Radost z pravdy*, „Filosofická revue” 1 (1929) nr 1, s. 1-6.

dzenia tez niezgodnych z myślą Akwinate²⁶.

„Filosofická revue” podjęła też misję popularyzowania filozofii tomistycznej, co deklarowano w numerze drugim, w artykule redakcyjnym pt. *Co chceme?*²⁷ Czasopismo stawało sobie za cel zgłębianie i upowszechnianie tomizmu w przekonaniu, że powinien on stanowić istotny składnik życia intelektualnego Czechosłowacji. W tym celu na łamach „Filosofické revue” ukazywały się przekłady znanych filozofów zachodnich, np. w latach 1931 i 1932 ukazało się w odcinkach dzieło J. Maritaina pt. *Art et scholastique*²⁸. Ponadto pismo dosyć obserwnie informowało o wydarzeniach związanych z filozofią katolicką. Zdaniem C. Głombika najlepiej wypadał dział recenzji, w którym omawiano dzieła autorów światowej sławy²⁹.

Kwartalnik obrał sobie za cel integrację środowiska tomistów, filozofów katolickich oraz czeskich teologów i skupienie ich wokół ołomunieckich dominikanów, choć zdawano sobie sprawę, że dokonanie analizy dorobku św. Tomasza jest przedsięwzięciem zakrojonym na dziesięciolecia³⁰. Kwartalnik reagował też na bieżąco na najnowsze tendencje w filozofii oraz na wydarzenia mające wpływ na myśl tomistyczną³¹.

W latach 1929–1948 ukazało się 16 roczników, a na jego łamach publikowali czescy uczeni: E. Soukupa, B. Skácela, A. Pavelky i H. Podoláka, ale

również zagraniczni filozofowie i teologowie: M. S. Gillet, I. M. Bocheński, H. Boškovic, R. Jolivet. Spektrum tematów poruszanych w kwartalniku było bardzo szerokie. Omawiano problemy, które wpisywały się w zagadnienia: estetyki, logiki, psychologii, socjologii, religioznawstwa, pedagogiki i historii sztuki. Najwięcej artykułów opublikował jej założyciel i redaktor M. Habáň³¹.

Nie jest to jedyny periodyk filozoficzny, na którego łamach był popularyzowany tomizm. Do tego grona należy zaliczyć także inne czasopisma, które zostały założone pod koniec XIX wieku: „Vlasti” (1884), „Vychovatel” (1885), „Alethei” (1897), „Museu” (1866), „Obzor” (1878). Nie miały one jednak takiego znaczenia i poziomu jak „Filosofická revue”.

Metoděj Habáň pojmował tomizm jako filozofię, która doprowadza człowieka do prawdy oraz ostatecznych przy czyn wszystkiego. Był przeciwnikiem pozytywizmu, których w latach dwudziestych zaznaczał swoją obecność w filozofii czeskiej z wielką siłą. Habáň uznawał pozytywizm za kierunek, który nie prowadzi do poznania prawdy, ponieważ odrzuca transcendencję, a to właśnie byt duchowy – Bóg jest źródłem poznania prawdy, gdyż oświeca nią człowieka, tymczasem pozytywizm prowadzi człowieka do poznania bardzo powierzchownego, ponadto nurt ten jest odpowiedzialny za relatywizowanie ocen

²⁶ E. Soukup, *Nová synthese*, tamże, s. 68–70.

²⁷ J. Maritain, *Umění a scholastika*, przeł. V. Renč, „Filosofická revue” 5 (1933) nr 5.

²⁸ C. Głombik, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 117.

²⁹ *Co chceme?*, „Filosofická revue” 1 (1929) nr 2, s. 2.

³⁰ C. Głombik, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 119–123.

³¹ <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/casop.html> (dostęp: 17 maja 2015).

moralnych³². Krytykował Františka Krejčího, pisząc, że jego etyka nie prowadzi człowieka na wyższy poziom duchowego rozwoju, gdyż pozytywiści stracili z oczu najważniejszy cel: sens ludzkiego życia, którym jest Bóg.

Habáň często też wytykał błędy samym tomistom odnośnie do ich rozumienia tomizmu, np. nie zgadzał się z tezami Františka Drtiny w pośmiertnym wydaniu jego *Uvod do filozofie* (1929). Niektóre dyskusje przybrały szerszy zasięg, np. spór między Habáňem a Krejčím o rozumienie tomizmu rozpoczęły się na łamach „Filosofická revue”

i „Česká mysl”, po czym włączyła się do niej protestancka „Křest'aská revue”, na łamach wyrażono tezę, iż tomizm powstał po to, aby chronić scholastykę³³. Habáň, odpowiadając na te zarzuty, podkreślił, że różnica między teologią a filozofią tomistyczną jest zasadnicza. Teologia jako nauka w centrum swych zainteresowań stawia Boga oraz prawdę, widzianych oczami wiary. Natomiast filozofia tomistyczna, badając rzeczywistość, korzysta z metody rozumowej, ma bowiem swój własny przedmiot badań oraz metodę³⁴.

Teoria wychowania jako ilustracja problematyki podejmowanej przez tomistów czeskich

Analizując czeską pedagogikę od końca XIX wieku do 1948 roku, można zauważyć, że opierała się ona przede wszystkim na koncepcjach Komeńskiego oraz Herbarta. Natomiast nauczanie św. Tomasza jest rzadko przywoływanego w kontekście wychowania³⁵. Najmocniej z tomizmem wiąże się Josef Šauer, który jest autorem prac: *Paedagogika*, *Paedagogická cesta po Švýcarsku*, *Obecné výchovatelství*, *Stručné výchovatelství a vyučovatelství*. W latach 1899-1909 redagował czasopismo „Roddinné výchování”. Choć posiadał wykształcenie teologiczne, uważało siebie za wychowawcę i pedagoga. W młodości

zapoznał się z filozofią Herbarta, ale później krytykował ją za suchy racjonalizm. Swoje uwagi zgłaszał także w stosunku do koncepcji wychowania Rousseau. Doceniał natomiast twórczość pedagogiczną Pestalozziego oraz Komeńskiego. Wychowanie Šauer rozumiał jako proces tworzenia w osobowości człowieka nawyków kulturowych, intelektualnych, a przede wszystkim moralno-religijnych, które stanowią najważniejszą część tej osobowości. Jego zdaniem wychowanie religijne powinno stanowić główną część pracy nad wychowankiem. W tym celu bardzo pomocny może okazać się kato-

³² J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel, *Demokracie je diskuse... Česká filozofie 1918-1938*, Olomouc 2005, s. 132-135.

³³ „Křest'aská revue” 2 (1928/1929) nr 6, s. 182-184.

³⁴ M. Habáň, *Křest'anská revue a katolické filozofii* (2), „Filosofická revue” 1 (1929) nr 2, s. 94-96.

³⁵ W czeskiej pedagogice tego okresu pojawia się wiele znaczących nazwisk: Josef Durdík, Petr Durdík, Jan Lepař, Gustav Lindner, František Čupr, František Květ, Samuel Ormis. Teoria wychowania żadnego z nich nie została opracowana na fundamencie myśli św. Tomasza z Akwinu.

licyzm. Z tego też powodu opowiadał się za tomistyczną teorią wychowania, której fundament zawarł w pracy *Paedagogika*³⁶. Jedną z prawidłowości wychowania jest zdaniem autora poczucie prawdy. Człowiek powinien dążyć do prawdy nie tylko w sensie logicznym, ale przede wszystkim moralnym i religijnym. W moralności człowiek ma się kierować: sprawiedliwością, obowiązkiem, miłosierdziem i prawem. Rozum bowiem jest w stanie pomóc człowiekowi w rozróżnieniu tego, co jest dobre i złe. Moralność człowieka ma również wpływ na wolę i duchową stronę życia. Posiadanie natomiast prawdy religijnej powoduje, że człowiek doznaje poczucia szczęśliwości³⁷.

Josef Kratochvíl, uczyony z Uniwersytetu Karola w Pradze, jest kolejnym przedstawicielem czeskiego tomizmu, choć filozofię woli określać jako chrześcijański neoidealizm. Studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz w Paryżu. Od 1927 roku pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Karola, a zajmował dziejami filozofii. W latach 1911–1932 czterokrotnie została wydana jego obszerna książka *Uvod do filosofie*. Swoimi pracami starał się reha-

bilitować filozofię katolicką w świadomości Czechów³⁸. Źródłem wartości w procesie wychowania była bowiem dla niego religia katolicka i jej nauka społeczna³⁹. Ponadto tych wartości poszukiwał w filozofii średniowiecznej, dlatego chciał kulturze czeskiej przybliżyć myśl filozoficzną wieków średnich. Badacz jego życia i spuścizny, Jiří Gabriel, uważa, że ten czeski uczony starał się jako historyk filozofii upowszechnić w świadomości Czechów chrześcijańską kulturę filozoficzną⁴⁰. Na uznanie w tym kontekście zasługują jego prace: *Věda a vira ve filosofii středního věku* (1914), *Filosofie středního věku. Nástin filosofických meditací středověkých* (1924), *Přehledné dějiny filosofie* (1924), *Problém mystické intuicje ve filosofii středního věku* (1925), *Meditace věků. Dějinný vý filosofického myšlení*, t. 2: *Filosofie středního věku* (1929). W pracach tych stawał tezę o kulturotwórczej roli filozofii średniowiecznej. Warto podkreślić, że cieszyły się one popularnością nawet w okresie, gdy komuniści przejęli władzę w Czechosłowacji.

Kratochvíl głosił, że między wiarą a wiedzą istnieje nierozerwalna więź. Sens życia człowieka nabiera pełnego znaczenia, gdy zespolony jest z Bogiem⁴¹.

³⁶ J. Šauer, *Paedagogika*, Praha 1897, s. 10–182. Wychowaniu fizycznemu autor poświęcił mało miejsca. Informacje w niniejszej monografii, dotyczące fizycznej sfery wychowania, znajdują się na stronach 307–326.

³⁷ Tamże, s. 60 i n.

³⁸ Czechy od wybuchu powstania husyckiego w 1419 roku do 1620 roku były zasadniczo krajem protestanckim. Po przegranej bitwie pod Białą Górką (1620) stają się pod panowaniem Habsburgów krajem katolickim. Austriacy Habsburgowie rządzili w Czechach aż do roku 1918 i w okresie swego panowania starali się zwalczać protestantyzm, a przy okazji także czeską kulturę. W świadomości Czechów katolickość kojarzona była z obcą władzą i niszczeniem kultury czeskiej.

³⁹ Swoje artykuły, których część odnosila się do tematyki wychowania, publikował w periodyku „Vychovatelské listy”.

⁴⁰ J. Gabriel, *Několik poznámek k filosofii Josefa Kratochvila*, w: *Nad meditacemi věků. Sborník k 110. výročí narození Josefa Kratochvila*, red. A. Fickerová, Brno 1992, s. 32–37.

Jego wywody filozoficzne charakteryzowały się jasnością, ale od czytelnika wymagał dużej wiedzy filozoficznej. W swym tomizmie nawiązywał także do neoidealizmu (nurtu rozwijanego przez czeskich filozofów po śmierci Hegla), który dla niego stał się pewną częścią tomizmu. C. Glombik uważa, że ten neoidealizm był dla Kratochvíla, obok tomizmu i neoscholastyki, nurtem filozoficznym, z którego czerpał inspirację swojej filozofii, za pomocą której starał się „przeniknąć materię i wniknąć w ducha, by przekroczyć granicę, jaka dzieli świat realny i idealny”⁴². W swych pracach ukazywał związek między nauką a wiarą, kulturą a religią, prawdą a dobrem, badaniem naukowym a intuicją sztuki, filozofią starą a nową⁴³.

Do grona czeskich tomistów można także zaliczyć: Karelę Statečný'ego, Adolfa Špalda, Josefa Novotný'ego, Jana Konečný'ego, Josefa Šmejkala, Josefa Vrchovecký'ego, Cirila Ježa oraz Františka Kordača. Byli to filozofowie i teologowie, którzy byli związani z Kościółem katolickim. Obok nich działają na niwie naukowej także tzw. protestanci tomisci, którzy sami woleli być określani mianem neoscholastyków (ponieważ Luter spalił dzieła św. Tomasza, będące w wyraźnej opozycji do wykładni wiary protestanckiej). Do tego grona należy zaliczyć: Jana Kvačalę, Jana Lajčiáka, Josefa Hromádkę, Františka Linharta, Stanislava Čapka, Emanuela Rádla oraz Samuela Osuskiego.

Zakończenie

Dokonania czeskich tomistów na tle filozofii czeskiej są niebagatelne: zorganizowali Międzynarodową Konferencję Filozofii Tomistycznej, założyli periodyk „Filosofická revue”, który był wydawany na wysokim poziomie, a na jego łamach publikował m.in. Maritain, Husserl, Patočka, toczyli dyskusje o najnowszych nurtach filozoficznych oraz recenzowali prace filozoficzne z całego świata. Na uwagę zasługuje też wielka aktywność pisarska tomistów: ukazało się bardzo du-

żo podręczników, monografii rozpraw i artykułów.

Nie wszystkie cele, jakie stawiali przed sobą tomisci czescy, udało się osiągnąć, jednakże udało się uporządkować relacje między wiarą a nauką do tego stopnia, że tomizm na Czechach stał się także pewnym wzorem rzetelności metodologicznej. Trudno więc zgodzić się ze stwierdzeniem Milana Otáhala, Petra Pitharta oraz Petra Příhody, jakoby na przełomie XIX i XX wieku w ogóle nie uprawiano na Czechach filozofii⁴⁴.

⁴¹ Bardzo dokładnie jego myśl została przedstawiona w monografii *Nad meditacemi věků...*, dz. cyt.

⁴² C. Glombik, *Josef Kratochvíl...*, dz. cyt., s. 73.

⁴³ Jego prace na te tematy to: *Dnešní otázky filosofické* (1908), *Časové úvahy filosofické* (1913), *Otázký a problémy* (1921), *Filosofické essaye, příspěvky k filosofii českého novoidealismu* (1921), *Filosofické essaye* (1927).

⁴⁴ Podiven, *Češi v dějinách nové doby*, Praha 1991, s. 208-211. Autorzy wydali niniejszą pozycję pod pseudonimem Podiven. Ich twierdzenia na temat filozofii można usprawiedliwić tym, że żaden z nich nie jest filozofem.

Czech Thomism in the Years 1879-1948

Keywords: Czech philosophy, Neo-Thomism, scholastic, St. Thomas Aquinas, Thomism

The article begins from the state of research on the history of Thomistic philosophy to the Czech Republic. It discusses the most important figures of the Czech Thomism in 1897-1948 taking them in two generations of scholars. The particular attention is devoted to the Thomist environment Dominican Order from Olomouc who were publishing quarterly *Filosofická revue* in 1929-1948. As an example of the work of Czech Thomists author discusses an issue connected with the philosophical and theological aspects of upbringing the man.

The achievements of Czech Thomists compared with whole Czech philosophy in author's opinion is considerable: they

organized International Conference of Thomistic Philosophy, they founded a magazine which was up to the global mark and published in it among others Maritain, Husserl, Patočka, they discussed about the latest philosophical currents and they reviewed philosophical dissertations from whole world. Czech Thomists' writer activity also is very important: they published a lot of textbooks, monographs, dissertations and articles. Not all aims of Czech philosophers realized but they ordered relationships between faith and science. It was the reason treating Thomism in Republic Czech as a methodological thoroughness paradigm.

Recenzja

Michał Zembrzuski, Magdalena Płotka, Andrzej Nowik, Adam Filipowicz, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, *Z metodologii historii filozofii*, w: *Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia*, t.14, Warszawa 2015, ss. 160.

W publikacji ciągłej pt. *Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia* ukazała się w tomie 14 zbiorcza monografia szeroko podejmująca problematykę metodologii historii filozofii. Autorami poszczególnych rozdziałów są pracownicy i współpracownicy Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Publikacja oprócz krótkiego wstępu oraz dwóch apendyksów składa się z siedmiu powiązanych ze sobą części. Wspólnym mianownikiem rozdziałów ma być analiza zagadnienia historii filozofii, podjęta jako problem filozoficzny. Dokonuje się to albo w kontekście analizy poglądów wybranych autorów (m.in. S. Świeżawski; M. Gogacz; É. Gilson; N. Hartmann; J. Topolski) albo konkretnych dzieł (*Komentarz do „Etyki nikomańskiej”* Tomasza z Akwinu czy *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* Plutarcha z Cheronei).

Główny cel tej monografii jest jasno wyłożony we wstępie. Autorzy chcą zaprezentować historię filozofii w sposób „maksymalistyczny”, co przede wszystkim miałyby wskazywać, że ma ona stanowić badanie dziejów problemów filozoficznych. „Tą tezą autorzy nawiążają bezpośrednio do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, jako *history of philosophy itself*, którą w Polsce upowszechniał Stefan Świeżawski oraz niektórzy z jego uczniów. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz, który z kolei był mistrzem dla większości autorów tego tomu. Chcemy tą publikacją włączyć się w refleksję metodologiczną nad historią filozofii i przypomnieć jedną z najdonioslejszych jej wersji” (s. 12). Ma to być „problemocentryczna” i „tekstocentryczna” koncepcja historii filozofii (s. 10).

Poszczególne rozdziały stanowią autonomiczne (każdy z nich ma odrębne podsumowanie i słowa kluczowe w języku angielskim) analizy różnych zagad-

nień związanych z metodologią historii filozofii. Pierwsze, niejako wprowadzające do tej problematyki, jest opracowanie autorstwa Artura Andrzejkuka zatytułowane *Filozoficzna koncepcja historii filozofii*. Autor koncentruje się w nim przede wszystkim na prezentacji i omówieniu koncepcji historii filozofii w ujęciu Étienne'a Gilsona i jej kontynuatorów (Stefan Świeżawski i Mieczysław Gogacz). Sama koncepcja tak uprawianej historii filozofii jako dyscypliny filozoficznej jest dość dobrze znana na polskim gruncie filozoficznym. Gilson postulował uprawianie historii filozofii jako analizy „czystych” problemów (idei) filozoficznych w dziejach filozofii z przekonaniem, że dzieje te mają swój „sens filozoficzny”, rzecz jasna nie w takim aspekcie, jak wskazywałby to G. Hegel. Ważne jest więc „dowartościowanie” samej historii filozofii i jej specyfiki. Dlatego Gilson proponował historię filozofii „właściwie pojętą” czy inaczej „samą w sobie” (*history of philosophy itself*).

Wkładem autora rozdziału jest wskazanie modyfikacji tej koncepcji u jej kontynuatorów, a przede wszystkim jej egzemplifikacja na konkretnym przypadku. A. Andrzejkuk w skrótowy sposób analizuje rozwój w filozofii teorii relacji osobowych¹. Śledząc problematykę relacji międzyludzkich, ze szczególnym uwzględnieniem filozoficznych koncepcji miłości, autor wskazuje, że ludzie w tym, co dla nich najważniejsze, pozostają niezmieni. Zmienia się język, sposób wyrazu, nawet sposoby przeżywa-

nia, nie zmienia się jednak samo przeżycie, jego przyczyny są zawsze takie same: relacje z innymi (s. 31).

Drugi rozdział tej pracy zbiorowej zatytułowany *Ustalanie faktów, tworzenie uogólnień i badanie problemów filozoficznych w historii filozofii a realistyczna teoria poznania historycznego* autorstwa Michała Zembrzuskiego jako punkt wyjścia omawia koncepcję historii filozofii w ujęciu Nicolai Hartmanna. W koncepcji tej wskazuje się, że historia filozofii to historia problemów (nie systemów ani doktryn) metafizycznych. Problemy te są w pewien sposób niezmienne w refleksji filozoficznej, co świadczy w konsekwencji o jedności samej problematyki filozoficznej. Choć autor przychyla się do traktowania filozofii i samych problemów filozoficznych w horyzoncie *philosophia perennis*, to ostatecznie odruzuca potraktowanie metafizyki przez Hartmanna jako analizy nieroziwiązalnych problemów, co definitywnie miałoby prowadzić do irracjonalizmu. Autor również, w przeciwieństwie do propozycji Hartmanna, widzi dużą rolę uogólnień w poznaniu historyczno-filozoficznym.

Część omawianych tu propozycji pokrywa się z analizami z rozdziału poprzedniego (É. Gilson, S. Świeżawski, M. Gogacz). Wartościowym i ciekawym podrozdziałem, który właściwie może funkcjonować jako samodzielna całość, jest *Historia filozofii jako pamięć filozofii*. Jest to próba interesującego spojrzenia na rolę pamięci i przypominania w kon-

¹ Pełną analizę tego zagadnienia podejmuje autor w: *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012. Piszący te słowa miał możliwość współrecenzowania tej publikacji (zob. „Rocznik Tomistyczny” 3 [2014], s. 299–325).

tekście historii filozofii i samego historyka, np. „badania historyka filozofii dla działań filozofa są jak wyobrażenia przechowywane w pamięci, z których może on korzystać, by właściwie móc pracować już jako filozof” (s. 59) czy „pamięć i przypominanie, również naznaczone są dążnością do prawdziwości i wierności. Pozostają więc w zgodzie z rzeczywistością i w stałej relacji z tym, co pierwsze, źródłowe, i nie zadawały się dowolną formułą oddającą treść pamięci” (s. 63).

Kolejne dwa rozdziały publikacji stanowią próbę analizy konkretnych tekstów filozoficznych. W obu przypadkach nie są to teksty „doniosłe filozoficznie”, ale stanowią dobrą egzemplifikację warsztatu pracy historyka filozofii.

Pierwszy tekst, będący komentarzem, stanowi trudność interpretacyjną już ze swojej natury. Izabella Andrzejuk w rozdziale zatytułowanym *Relacje między metodologią historii filozofii a metodyką działań historyka filozofii na przykładzie Komentarza św. Tomasza z Akwinu do „Etyki nikomachéjskiej” Arystotelesa* stosuje metodę analizy tekstu filozoficznego zaproponowaną przez Mieczysława Gogacza do jednej lekcji z komentarza Tomasza. Rozdział zawiera dwujęzyczne tłumaczenie fragmentu wspomnianego dzieła Akwinaty wraz z jego analizą. Tym samym autorka włącza się w dyskusję nie tylko nad sposobem interpretowania tekstu Tomasza z Akwinu, ale szerzej – pracy historyka filozofii nad tekstami średniowiecznymi. Wykorzystuje tu z powodzeniem reguły analizy tekstu M. Gogacza do poznania *intentionis auctoris* danego dzieła.

Kolejny rozdział autorstwa Adama Filipowicza analizuje problematykę filozoficzną zawartą w traktacie *De Alexandri Magni fortuna aut virtute Plutarcha z Cheronei*. Analiza tego tekstu poprzedzona jest krótką dyskusją nad samym przedmiotem badań historii filozofii, a tym samym jej statusu jako dyscypliny. Cały ten rozdział sprowadza się do ukazania pewnego – jak nazywa to sam autor – „problemu filozoficznie ważnego”. Tym problemem jest „idea misji cywilizacyjnej” (s. 97) na przykładzie roli Aleksandra Macedońskiego w przemianie świata barbarzyńskiego i zaspacerowania kultury greckiej w granicach jego imperium. Właśnie ta problematyka sytuuje już to zagadnienie w historii idei i kultury całego Zachodu.

A. Filipowicz, podobnie jak wszyscy autorzy tej monografii, chce przyznać historii filozofii należne jej miejsce w samej filozofii przez zwiększenie jej kompetencji w zajmowaniu się problemami filozoficznymi jako filozoficznymi, a nie jedynie jako historycznymi. Potwierdzać ma to dobór analizowanego traktatu *O szczęściu i dzielności Aleksandra*.

Do podobnych wniosków, choć dotyczących już samej historii i jej metodologii, prowadzą analizy Andrzeja Nowika w rozdziale zatytułowanym *Filozoficzne podstawy metodologii historii Jerzego Topolskiego*. Autor uwidacznia wpływ filozofii nie tylko na metodologię historii, jak chciał sam Topolski, ale również na koncepcje i uprawianie historii. Przy okazji autor nie szczędzi krytycznych uwag pod adresem Jerzego Topolskiego i silnych marksistowskich konotacji odnajdywanych w jego pracach. A. Nowik formułuje wniosek, że próba

tworzenia metodologii historii bez określonych podstaw filozoficznych nie jest możliwa, a sam Jerzy Topolski i jego prace nie pozostają tu wyjątkiem (marksizm czy szkoła lwowsko-warszawska) (s. 117).

Magdalena Płotka w części zatytułowanej *Filozoficzny status historii filozofii i jego konsekwencje dla paleografii* podejmuje problematykę roli paleografii jako narzędzi dla historyka filozofii. Prezentując stanowiska w dyskusji nad historią filozofii, wskazuje, że nadanie jej filozoficznego („problemocentrycznego”) charakteru w konsekwencji powoduje, że sama paleografia zostaje „nakierowana” na cele bardziej filozoficzne aniżeli historyczne. Rozdział wzbogacony jest o ciekawe uwagi dotyczące nie tylko aspektu badawczego paleografii i jej relacji do historii filozofii, ale dydaktyki, zarówno uczenia jak i nauczania, organizacji warsztatu pracy czy w końcu celów jej studiowania.

Ostatni rozdział tej pracy podejmuje problem „pograniczny” w historii filozofii. Artur Andrusiuk jako historyk filozofii chce w nim pokusić się o prześledzenie „przekładu problematyki i języka filozofii” jako „przetransportowania całej określonej teorii filozoficznej z jednego języka i kultury na inne” (s. 139). Czyniąc zastrzeżenie, że nie chodzi o pogłębioną analizę poszczególnych dzieł w dziejach filozofii, wydaje się, że rozdział ten spełnia zamierzony cel. U podstaw bowiem tego, co często funkcjonuje pod wspólną nazwą „filozofia średniowieczna”, znajdujemy wiele wpływów: syryjskich, perskich, arabskich a może i nawet hinduskich. Te źródła czasowo wcześniej zetknęte z filozofią grecką, zaczęły się z nią przenikać, wno-

sząc własny wkład w to, co średniowiecze odebrało już jako antyczne dziedzictwo kultury intelektualnej. Jak dodaje autor, każde z tych „pograniczny” zastosowało jeszcze swoisty „filtr translatorski”, który wiązał się z określonym sposobem przekładu i interpretacji.

Wartościowym dodatkiem zamkającym publikację są *Reguły analizy treści tekstu filozoficznego* autorstwa Mieczysława Gogacza opracowane, wraz z obszernymi komentarzami, przez Michała Zembrzuskiego. Stanowią one wskazówki do pracy dla historyka filozofii. Ponadto znajdziemy też zestawienie literatury polsko- i obcojęzycznej dotyczącej metodologii historii filozofii.

Jak słusznie zauważają autorzy tej publikacji, historia filozofii często jest na różne sposoby deprecjonowana nawet przez samych filozofów. Wydaje się, że najczęściej sprowadza się ją do analizy poglądów danego autora („co powiedział dany filozof na jakiś temat”), ich genezy („od kogo się ich mógł nauczyć”) czy w końcu oddziaływania („czy u późniejszych filozofów odnajdziemy podobne poglądy”). Nie da się też ukryć, że często sami historycy miewają problemy z „dowartościowaniem” historii filozofii. Doniosłość badań historyka może być podważana przez brak jasnej koncepcji samej historii filozofii jak i określonej metodologii.

Omawiana publikacja porządkuje wiele zagadnień związanych z historią filozofii (cele, metody, sposoby analizy tekstów, interpretacje), jak również dostarcza potężnego zasobu argumentów w dyskusji nad statusem tej niezmiernie ważnej dla filozofii dyscypliny.

Recenzja

Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages, (eds.) M. Mejor, K. Jażdżewska, Anna Zajchowska, Peter Lang, Frankfurt am Main–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien 2014, ss. 201.

Na początku tego roku nakładem prestiżowego wydawnictwa Peter Lang ukazała się publikacja *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages* poświęcona zagadnieniu komentowania tekstu w kulturze starożytnej i średniowiecznej, w której cały proces nauczania oraz uczenia się odbywał się przede wszystkim za pośrednictwem tekstu. Ta skoncentrowana na tekście specyfika starożytnej i średniowiecznej kultury jest jednym z powodów, dla których komentarz był najważniejszym gatunkiem literackim stosowanym w ówczesnej twórczości naukowej. Odgrywał on nie tylko kluczową rolę w organizacji średniowiecznego procesu uprawiania nauki, lecz – jak przekonująco dowodzą redaktorzy tomu – stanowił niezbędne narzędzie hermeneutyczne w kulturze hellenistycznej: o ile bowiem teksty Homera czy Hezjoda były dla niej już częścią kultury archaicznej, o tyle ich zrozumienie wymagało zastosowania

odpowiednich narzędzi badawczych i interpretacyjnych.

Publikacja *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages* – której zasadniczym przedmiotem jest literatura komentatorska starożytności i średniowiecza – ma pomóc zrozumieć współczesnemu czytelnikowi znaczenie komentarza i docenić jego rolę w kształtowaniu ówczesnej kultury. Ma ona charakter interdyscyplinarny, ponieważ jest napisana przez badaczy różnych dziedzin, tj. orientalistów, mediewistów, historyków oraz historyków filozofii. Próbowią oni wspólnie odpowiedzieć na pytanie o podobieństwa i różnice w metodach i technikach badań nad komentarzami, prezentując analizy faktycznej praktyki komentatorskiej starożytnej i średniowiecznych uczonych różnych okresów i różnych kultur. Publikacja jest owocem ich połączonych wysiłków.

Całość publikacji, na którą składa się piętnaście rozdziałów, otwiera tekst Do-

roty Muszytowskiej *Qumran Pesherim as an Example of an Accommodative Commentary*. Autorka koncentruje się na przedstawieniu pojęcia *pesher*, które w najszerszym znaczeniu oznaczało formę interpretowania tekstu wykształconą w żyjącej w I wieku społeczności zamieszkalej w obszarze Morza Martwego (okolicach Qumran). Muszytowska analizuje wpływy, które przyczyniły się do powstania hermeneutycznego podejścia stosowanego w tekstach *pesher*: wskazuje na samoświadomość badaczy-interpretatorów z Qumran, ich zależność od żydowskich tradycji egzegetycznych, rolę profetycznej literatury.

W tekście *Buddhist Tradition in Quest of the Authenticity and the True Meaning of the 'Word of the Buddha' (buddha-vacana)* Marek Mejor prezentuje dwójką charakterystykę buddyjskiej religii u jej zarania: jest to zarówno religia Słowa (mówionego), jak i Pisma. Mejor interesującym omawia, jak słowo pisane i mówione współtworzyły buddyzm, bada ich wzajemne wpływy oraz pokazuje drogę, która doprowadziła do nadania części literatury buddyjskiej statusu księgi sakralnych.

W kolejnym tekście publikacji, pt. *The Muslim Tradition of Commentary: Ibn Rushd (Averroes's) Commentaries on the Works of Aristotle*, Katarzyna Pachniak przedstawia muzułmańską tradycję komentatorską, będącą częścią szerszego ruchu translacyjnego (grecko-arabskiego), którego kulminacja przypada na IX wiek. Ruch ten Autorka określa jako historycznie i politycznie niezwykle złożony; szczegółowo omawia jego historię, etapy oraz przedstawicieli aż do XII wieku, kiedy to pojawia się jego najwybitniejszy

przedstawiciel, Ibn Rusd (Awerroes). Pachniak koncentruje się przede wszystkim na spuściźnie filozoficznej arabskiego myśliciela, tj. na jego komentarzach do dzieł Arystotelesa. Choć konkluzja artykułu, zgodnie z którą w dziełach Awerroesa zawarta jest przede wszystkim ekspozycja jego własnej, niezależnej myśli, nie jest oryginalna, to zdecydowanie należy docenić sposób argumentacji na jej rzecz. Autorka bowiem przeprowadza analizę tekstologiczną: zwraca uwagę na zależność trzech zaproponowanych przez Awerroesa rodzajów komentarzy od wyróżnionych przez niego poziomów ludzkiego zrozumienia: najkrótsza forma komentarzy, tj. *jami*, była zaledwie niedługim streszczeniem, napisanym „w duchu indywidualizmu” (*by the spirit of individualism*). Średni komentarz, tzw. *talkhis*, stanowił parafrazę, natomiast najdłuższy komentarz, tj. *tasfir*, był komentarzem literalnym powstały z tradycji komentatorzy koranicznych. W dalszej części artykułu Autorka dokonuje wnikliwego porównania komentarzy Awerroesa do aristotelesowskiej *Metafizyki* w celu ustalenia faktycznej realizacji metodologicznych postulatów dotyczących form komentowania.

Obok prac poświęconych judaistycznej, buddyjskiej czy arabskiej praktyce komentatorskiej w omawianej publikacji znalazła się praca dotycząca tradycji japońskiej. Jej autor, Adam Bednarczyk, w rozdziale *Prose Criticism in the Bush Warbler's Hideout: as the Earliest Literary Critical Commentary on Genji monogatari*, skupia się na koncepcji literatury w japońskim dziele *Mumyōzōshi*, najstarszym japońskim dziele poświęconym krytyce literackiej, powstały w okresie Kama-

kura (1195–1333). Akcentuje przede wszystkim dydaktyczne funkcje literatury: według autora *Mumyōzōshi* jest ona formą komunikacji, zabawy, zachęty i trwałego unieśmiertelnienia (*permanent immortalization*) rozmaitych spraw dla przyszłych pokoleń.

Kolejnym kulturowym obszarem będącym przedmiotem analiz tekstologicznych jest obszar słowiański. Paweł Dziadul w artykule pt. *Andrew of Caesarea's Commentary on the Book of Revelation and Its Role in Medieval Orthodox Slavonic Literature* prezentuje tradycję egzegetyczną właściwą dla wschodniego chrześcijaństwa oraz podkreśla jej polityczne i społeczne znaczenie. Jego głównym celem jest ukazanie, w jaki sposób Andrzej z Cezarei – autor najstarszego pełnego komentarza do Apokalipsy św. Jana – akcentuje jej duchowe (nie zaś literalne) znaczenie. Innym tekstem – obok opracowania Dziadula – poświęconym komentowaniu Apokalipsy jest artykuł Dominiki Budzanowskiej pt. *Hieronymus' Revision of Victorinus' Commentary and Augustine's Summary of Tycconius' Rules*. Autorka bada hermeneutyczne reguły interpretacji tekstu biblijnego, wyłożone, m.in. w *De Doctrina christiana* św. Augustyna.

Z kolei tekst Angeliki Modlińskiej – Piekarz, pt. *Byzantine Theory of Paraphrase in Rhethorical Treatises and Commentaries and the Original Version of Theon's Progymnasmata*, przenosi czytelnika w obszar kultury bizantyjskiej. Celem tego opracowania jest przedstawienie, w jaki sposób bizantyjscy uczeni rozumieli i wykorzystywali teorię parafrazowania wypracowaną przez Aeliusa Theona w I wieku. Badając tradycję komentatorską

oraz liczne nawiązania do dzieła Theona, Autorka podkreśla znaczenie *Progymnasmata* dla kształtowania się tradycji retorycznej.

Krzysztof Morta poświęcił swój tekst – *Ancient Commenting Literature and the Etymologies of Isidore of Seville* – postaci Izydora z Sewilli i jego *Etymologiom*. Z kolei Filip Doroszewski w opracowaniu *Commenting with Hexameter. The Imagery of Light and Darkness in Nonnus' Poetic Exegesis of John 3:1–21* przedstawia specyfikę komentowania tekstu Ewangelii przez Nonnusa przy wykorzystaniu przez tego greckiego poetę metaforyki światła i ciemności.

Kolejne teksty publikacji poświęcone są już łacińskiej tradycji komentatorskiej. Tekst Adama Poznańskiego, pt. *Some Remarks on the Super Esaiam of Pseudo-Joachim of Fiore*, jest szczegółową prezentacją wrocławskiego rękopisu (sygnatura: Mil. II 8 membr.) zawierającego komentarz do Księgi Izajasza. Poznański przedstawia komentarz jako przykład wykorzystania wielu metod komentatorskich: biblijnej egzegezy, glosy marginalnej oraz figury – ilustracje i diagramy, których celem jest pomoc w zrozumieniu znaczenia komentowanego tekstu. Kolejne dwa teksty dotyczą komentarzy św. Tomasza z Akwinu. Autorką pierwszego z nich, pt. *Aristotélisme ou thomisme? La dispute sur le caractère du discours de l'éthique dans le Commentaire de Saint Thomas à L'Ethique à Nicomaque*, jest Izabella Andrzejuk. Prezentuje ona dyskusję dwóch mediewistów, tj. Étienne Gilsona i Fernanda Van Steenberghe, na temat charakteru wykładu etyki w komentarzu św. Tomasza do *Etyki nikomachejskiej*. O ile Van Steenberghen twierdził, iż etykę To-

masza możemy przede wszystkim znaleźć w jego komentarzu do arystotelesowskiego dzieła, o tyle Gilson uważał, że pełną i dojrzałą myśl etyczną Akwinaty znajdziemy w jego dwóch sumach. Tekst polemizuje z koncepcjami obu badań oraz wskazuje, w jaki sposób dzieła Tomasza – komentarz, jak i *Suma* – stanowią niezbędne źródła jego myśli moralnej. Autorem następnego tekstu poświęconego komentarzom Akwinaty jest Artur Andrzejuk. Omawia on obecność rozmaitych tradycji translatorskich w Tomaszowym komentarzu do *Liber de causis*. W opracowaniu pt. *Le commentaire de Thomas d'Aquin à Liber de causis – Odysie de tertes et de conceptions à travers les cultures, les époques et les écoles philosophiques* Autor wykorzystuje Tomaszowy komentarz jako ilustrację wpływów czterech procesów translatorskich, które stanowiły swoiste „pogranicza” filozofii i języka przekładu: grecko-rzymskiego, grecko-syryjskiego, syryjsko-arabskiego, arabsko-łacińskiego.

Trzy ostatnie teksty poświęcone są polskiej tradycji komentatorskiej. Dorota Gacka w pracy pt. *Features of an Explanation in Three Commentaries from Around the End of the Middle Ages. Some Observations on Commentum of John of Dąbrówka and on Commentaries on Theodulus and Facetus (Lyon 1514)* przedstawia m.in. komentarz Jana Dąbrówki do *Kronik* Wincentego Kadłubka. Krzysztof Bracha natomiast, autor tekstu pt. *Commentaries on the Decalogue in the Late Middle Ages: Between Method and Catechesis. Poland in the European Context. The State of Research and Perspectives*, prezentuje m.in. polską literaturę katechetyczną. Publikację zwieńcza tekst Agnieszki Maciąg

pt. „*Spiritu ambulanse*”, id est rationis duc tu. Fifteenth Century Latin Glosses on the Apostolic Letters. Opracowanie to poświęcone jest analizie piętnastowiecznych przekładów Nowego Testamentu dokonanych na Uniwersytecie w Krakowie.

Praca *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages* jest niewątpliwie wartościową pozycją i znaczącym wkładem w badania nad średniowieczną tradycją komentatorską. Budzi podziw rozmaich i szerokim zakresem omawianych zagadnień, wątków, problemów i perspektyw. Można jednak się zastanawiać, czy redaktorom tekstu udało się zrealizować główny cel publikacji. Po lekturze publikacji niejeden czytelnik może bowiem dojść do wniosku, że interdyscyplinarność, która miała być plusem tego naukowego projektu, stała się jego podstawową wadą. Zbyt duża rozbieżność podejmowanych wątków i zagadnień, które prezentowane z wąskiej perspektywy specjalistów, przyczyniła się do utraty jednolitego charakteru publikacji. Dodatkowo nie sposób oprzeć się wrażeniu, że zarówno dobór tekstów, jak i ich układ jest dość przypadkowy. Obracając się w natłoku szczegółowych informacji, przeskakując z jednej tradycji do drugiej, czytelnik traci z oczu główny cel publikacji, którym była – przypomnijmy – „próba oszacowania podobieństw i różnic między [różnymi] kulturowymi i intelektualnymi kręgami – przyp. M.P.] w odniesieniu do stosowanych metod i technik” (s. 7) komentowania tekstu. Pomimo tych braków publikacja stanowi jednak bogate i ważne źródło wiedzy o praktykach komentatorskich i z tego powodu warta jest czytelniczego trudu.

Recenzja

Tomasz Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 514.

Temat książki Tomasza Pawlikowskiego został zainspirowany artykułem ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka, zatytułowanym *Veritas sequitur esse* – nawet jej tytuł jest polską wersją tamtego tytułu. Oczywiście praca dra Pawlikowskiego jest znacznie obszerniejsza od artykułu ks. Maryniarczyka i stanowi jakby historyczno-filozoficzne uzasadnienie głoszonych w nim tez. Wszystkiego tego dowiadujemy się z „Wprowadzenia”, a lektura pracy nam to potwierdza.

Książka dra Pawlikowskiego dotyczy historii filozofii, ale rozumianej po Gilsonowsku, jako *history of philosophy itself*. W tym wypadku jest to zagadnienie prawdy. Autor ukazuje nam jej rozwój w kontekście klasycznej definicji prawdy, jako zgodności intelektu i rzeczy, której znaną powszechnie formułę zaproponował Tomasz z Akwinu. Ta formuła jednak krystalizowała się od dawna w dziejach filozofii. Nie jest to zresztą dziwne, bo trudno wyobrazić so-

bie „umiłowanie mądrości” bez odniesienia się do kluczowego dla tej mądrości tematu prawdy.

Celem książki było „ukazanie Tomaszowej koncepcji prawdy w jej aspekcie systematycznym i historycznym” („Wprowadzenie”, s. 30) i należy stwierdzić, że cel ten na jej kartach został w pełni zrealizowany. Trzeba też koniecznie zauważyć, że dr Pawlikowski podjął temat fundamentalny dla filozofii, co w zlewie opracowań korolariów, często o charakterze przyczynkarskim, wyróżnia się bardzo pozytywnie. Jeśli chodzi o samą prawdę, to w swej pracy autor śledzi jak gdyby dwutorowo jej wiązanie w dziejach filozofii z bytem oraz z myśleniem. Ukazuje, jak tory te zbiegają się w myśli Tomasza z Akwinu w tezach o związaniu prawdy z istnieniem bytu i z intelektami: Bożym, jako źródle bytu i prawdy, oraz ludzkim, jako rejestrującym w sobie prawdę w postaci skutku (s. 269-270, 288).

Książka składa się z dwóch części, z których pierwsza jest poświęcona rozwijowi teorii prawdy przed św. Tomaszem, a druga – koncepcji prawdy jako następstwa istnienia w teksthach samego Akwinaty i niektórych jego współczesnych interpretatorów. Ta druga część jest swym tematem bardzo bliska tytułu całej rozprawy, wobec czego część pierwsza jest niejako bardzo obszernym wprowadzeniem do tematu. Przyglądając się bliżej strukturze książki, zwraca uwagę duża liczba wstępów i wprowadzeń: ma „Wprowadzenie” całą książkę, a wstępami są opatrzone zarówno obydwie części, jak i poszczególne rozdziały. Świadczą one o dużej metodologicznej świadomości autora, jak również chęci pomocy czytelnikowi w śledzeniu poszczególnych analiz i problemów. Podobną rolę pełnią wnioski i podsumowania rozdziałów i części. Nie udało się w nich jednak uniknąć pewnych powtórzeń i dygresji, np. obszernej polemiki z Tadeuszem Bartosiem we „Wprowadzeniu” do rozprawy (s. 23–26). Podkreślić należy jednak staranność dokumentacyjną Autora. Przypisy bardzo wyczerpująco informują o teksthach, oryginalnych wypowiedziach, literaturze.

Książkę T. Pawlikowskiego czyta się bardzo dobrze, tekst wciąga czytelnika, niekiedy staje się nawet pasjonujący, gdy Autor z dużym znanstwem poszukuje w teksthach formuł definicji prawdy, ich kontekstów i aspektów. Język i styl jego książki to jedna z jej dużych zalet. Można znaleźć jednak pewne potknięcia i niezręczności, jak np. niejednolitość stylu, np. o sobie autor pisze raz w trzeciej, a raz w pierwszej osobie (i w ogól-

dużo jest w książce wtrętów autobiograficznych i nawet autotematycznych, np. na stronach 241–242). Niejednolite też bywają prezentacje poszczególnych ujęć, np. wyróżnia się bardzo szczegółowe (za wydawcą) omówienie cytowań w teksthach Filipa Kanclerza oraz równie szczegółowe omówienie edycji krytycznych teksthów Tomasza bez wskazania ich wpływu na koncepcję prawdy. Można mieć też wątpliwości, czy koncepcja prawdy u Anzelma z Canterbury była dla Tomasza z Akwinu tak istotna, że należało poświęcić jej aż tyle miejsca (34 strony).

Rozwinięciem ujęć Akwinaty są trzy ostatnie rozdziały rozprawy podejmujące jej temat w aspekcie teorii analogii, tak jak ją widział Mieczysław Albert Krąpiec, relacji prawdy do aktu stworzenia Boga, w czym przewodnikiem dla Autora był Andrzej Maryniarczyk, oraz związku prawdy z teorią partycypacji w ujęciu Zofii Józefy Zdybickiej. Te trzy ciekawe opracowania dobrze dopełniają rozprawę, czyniąc z niej ważny głos we współczesnych dyskusjach o prawdzie. Sytuują także autora zdecydowanie w tomizmie egzystencjalnym, w wersji uprawianej w lubelskiej szkole filozoficznej, czyli poważnej, odpowiedzialnej i liczącej się propozycji rozumienia tomizmu, i to nie tylko na obszarze naszego kraju. Może tylko w tym kontekście należy żałować, że tych swoich opracowań nie skonfrontował dr Pawlikowski z poglądami swojego pierwszego profesora filozofii, Mieczysława Gogacza, który szczególnie w swoich późniejszych pracach zachowywał dużą rezerwę w stosunku do teorii analogii i partycypacji oraz miał także wykryształzoną wizję

stwarzania¹. Wynik tej konfrontacji byłby na pewno interesujący i może inspirujący.

Lektura rozprawy Tomasza Pawlikowskiego skłania do podjęcia dyskusji na dwa tematy, jeden historyczny, drugi bardziej systematyczny. Pierwszy z nich dotyczy miejsca, roli i znaczenia erudycji w tekście, szczególnie w tekście scholastycznym. Wydaje się bowiem, że należy odróżnić dwie funkcje erudycji w tekście. Może być ona użyta jako tło lub kontekst, za pomocą którego autor precyzuje swój pogląd, lub przytoczona jako grupa twierdzeń nie związanych wprost z poglądem autora. W tym wszystkim, jak się wydaje, należy odróżnić erudycję stanowiącą przytoczone twierdzenia i erudycję stanowiącą powołanie się na autorytet i nie można się po mylić, czy określoną erudycję autor akceptuje, czy odrzuca. Jeśli zaś erudycja jest akceptowana, to należy ustalić, w jaki sposób autor się nią posługuje. Czy jest ona punktem wyjścia jakiegoś tematu, czy jest poszukiwaniem rozwiązania w ramach danego tematu, czy może jest dodatkowym argumentem w obrębie tematu i jego rozwiązania? Odnosząc to do rozprawy Tomasza Pawlikowskiego, trzeba postawić uzasadnione pytanie o erudycję Tomasza w związku z problemem prawdy – jest jej bowiem bardzo dużo, ale jest bardzo niejednolita. Czytając rozprawę, odnosi się wrażenie, że jej Autor stara się wszelkie Tomaszowe przywołania, a nawet tylko podobieństwa sformułowań, usytuować jakoś na

pozycji źródła koncepcji Akwinaty, a następnie w tej koncepcji w pewien sposób wszystkie je ująć, oczywiście reinterpretując je zgodnie z tomistyczną metafizyką bytu istniejącego. Jest to zabieg możliwy do przeprowadzenia, ale czy zawsze zgodny z intencją samego Tomasza – to pytanie pozostaje otwarte.

Drugim zespołem zagadnień, które warto by przedyskutować w związku z książką *Prawda następstwem istnienia*, jest odróżnienie dyscyplin filozoficznych i ich aspektów w związku z tomistyczną teorią prawdy. Czy np. prawda jako przejaw istnienia nie należy do metafizyki i wobec tego nie należy „na siłę” szukać jej związku z prawdą jako adekwacją intelektu i rzeczy, np. na sposób przyczyny i skutku, jako że ta słynna definicja dotyczy prawdy w poznaniu? Do tego dochodzi prawda w intelekcie Boga – źródło wszelkiej prawdy. Czy w metafizyczny sposób pośredniego poznania przyczyny pierwnej, tzn. na podstawie bezpośrednio poznawanych skutków, możemy postawić tezę, że idee bytów jednostkowych w Bogu są źródłem ich prawdziwości? Czy jeszcze jesteśmy na terenie filozofii? Czy oby w tym momencie nie zmieniamy perspektywy analiz i nagle zaczynamy uzasadniać jakieś skutki działaniem Boga, gdy tymczasem to te skutki wskazują na to działanie. Nawet więc jeśli w tekstach Akwinaty znajdujemy takie wymieszanie wymienionych perspektyw, czy nie powinno się we współczesnym tomizmie dokonać ich odróżnienia.

¹ Np. *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008, s. 127; *Metody metafizyki. Ujęcie z pozycji przedmiotu metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) nr 2, s. 45–65, przedruk w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 168–184.

Tomaszowi Pawlikowskiemu udało się uniknąć trzech zagrożeń, które czynią na badaczy tak stawianych zagadnień: po pierwsze, ukazuje on dzieje problemu prawdy jako „konstruktywny” rozwój jej problematyki, a nie korowód przemienne następujących po sobie zakwestionowań; po drugie, ukazując źródła Tomaszowej koncepcji prawdy, nie przedstawia samego Akwinaty jako kompilatora (lub „autora syntez”), jak zwykło się pisać, by uniknąć pejoratywnych skojarzeń związanych ze słowem „kompilacja”) – Tomasz w książce dra Pawlikowskiego jest raczej reinterpretem zastanych formuł, a ta reinterpre-

tacja możliwa była dzięki zbudowaniu nowej, egzystencjalnej metafizyki bytu. To w jej ramach i w jej świetle Akwina ta przedstawia ujęcia Arystotelesa, Hilairego z Poitiers, Augustyna i Anzelma, a także myślicieli bliższych sobie czasowo, jak Izaak Israeli, Awicenna, a nawet Albert Wielki. Z tym wiąże się trzecie niebezpieczeństwo, którego uniknął Autor książki pt. *Prawda następstwem istnienia*, mianowicie tezy, modnej dziś w literaturze przedmiotu, że Tomasz połączyczył w spójny system arystotelesowski realizm i augustyński idealizm lub nawet, że tomizm jest zreformowanym neoplatonizmem.

Tomasz z Akwinu

Quaestiones quodlibetales
II, q. I, a. I et III, q. 2, a. 2
(Problem pośmiertnej identyczności ciała
Chrystusa i pośmiertnego nazywania części
Jego ciała)

Tłum. Kamil Majcherek

Quodlibet II, q. I, a. I

Articulus I

Utrum Christus in triduo mortis
fuerit idem homo numero

Artykuł I

Czy Chrystus w czasie trzech dni
[swej] śmierci był numerycznie tym
samym człowiekiem?

Ad primum sic proceditur: videtur quod
Christus fuerit idem homo in triduo.

Dicitur enim Matth. XII, 40: sicut
[...] fuit Ionas in ventre ceti tribus die-
bus et tribus noctibus, ita erit filius ho-
minis in corde terrae. Sed non fuit alius
filius hominis in corde terrae nisi filius
hominis qui loquebatur super terram,
alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo
fuit idem homo in triduo mortis.

Wydaje się, że Chrystus był tym samym
człowiekiem w czasie trzech dni [swej
śmierci].

[I] Czytamy bowiem w Ewangelii we-
dług św. Mateusza (12, 40): „Jak Jonasz
był trzy dni i trzy noce we wnętrzno-
ściach wielkiej ryby, tak Syn Czło-
wieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie
ziemi”. Lecz nie było innego Syna Czło-
wieczego w łonie ziemi aniżeli ten, który
przemawiał na ziemi. W przeciwnym

Praeterea, Ionas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Ionas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terrae. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Respondeo. Dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima, et divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animae nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicuius naturae; sed fuit unita corpori et animae in persona. In morte autem separata fuit anima a corpore: alioquin non fuisset vera mors Christi, de cuius ratione est quod separatur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore: quod patet ex symbolo fidei, in quo de filio Dei dicitur, quod sepultus est, et descendit ad Inferos. Corpore autem iacente in sepulcro, et anima ad Inferos descendente, non attribuerentur ista filio Dei, nisi

razie Chrystus byłby dwoma Synami. [Chrystus] był więc tym samym człowiekiem w czasie trzech dni śmierci.

[2] Dalej, Jonasz był we wnętrzu wielkiej ryby tym samym człowiekiem, którym był wcześniej. Lecz jak Jonasz był we wnętrzu ryby, tak Chrystus przebywał w łonie ziemi. Również Chrystus był więc tym samym człowiekiem.

Jednakże jeśli usunie się formę części, to usunięta zostanie forma całości, wynikająca ze złożenia formy i materii. Lecz dusza Chrystusa była oddzielona od Jego ciała w czasie trzech dni [Jego] śmierci. [Jego] człowieczeństwo przestało więc istnieć. Nie był On zatem numerycznie tym samym człowiekiem w czasie trzech dni [swej] śmierci.

Odpowiedź. Należy stwierdzić, iż w Chrystusie zjednoczone były trzy substancje: ciało, dusza i bóstwo. Lecz ciało i dusza były zjednoczone nie tylko w jednej Osobie, lecz [również] w jednej naturze¹. Jednakże bóstwo w naturze nie mogło być zjednoczone z ciałem bądź z duszą, ponieważ skoro jest [ono] najsłynniejszą naturą, to nie może stanowić części jakiejś [innej natury]. Było ono jednak zjednoczone z ciałem i duszą w osobie². Lecz przez śmierć dusza została oddzielona od ciała. W przeciwnym razie śmierć Chrystusa nie byłaby prawdziwa; do istoty bowiem śmierci należy oddzielenie duszy od ciała, które ona ożywia. Lecz [Jego] bóstwo nie zostało oddzielone ani od duszy, ani od ciała, jak to wynika z *Credo*, w którym powiada się, że „został pogrzebany i zstąpił do piekieł”. Ciała złożonego

¹ Por. np. *De unione Verbi*, a. 1; S. th., III, q. 2-4; *Summa contra gentiles*, IV, c. 40-44.

² Por. Tamże.

haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personae.

Et ideo de Christo in triduo mortis dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur: et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, sed eadem hypostasis; aut quantum ad partem humanae naturae: et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuerit idem numero, quia quaelibet differentia substancialis excludit idem simpliciter; animatum autem est differentia substancialis; et ideo mori est corrupti, non alterari tantum. Nec iterum potest dici, quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substancialiam non idem, aut aliud. Dicendum est ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem: secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

w grobie i duszy zstępujączej do piekieł nie przypisywałoby się jednak Synowi Bożemu, gdyby nie były one do Niego przyłączone przez jedność hipostazy bądź Osoby.

W związku z tym w dwojak sposob można mówić o Chrystusie w czasie trzech dni [Jego] śmierci: bądź ze względu na hipostazę czy osobę: tak jest On wprost numerycznie tym samym, którym był [wcześniej]; bądź ze względu na ludzką naturę; a to [czynić można] na [kolejne] dwa sposoby. Po pierwsze, ze względu na całą naturę, którą nazywa się człowieczeństwem: tak Chrystus nie był człowiekiem w czasie trzech dni śmierci;³ nie był więc również tym samym człowiekiem, lecz tą samą hipostazą. Po drugie, ze względu na część natury ludzkiej: tak [Jego] dusza była numerycznie całkowicie tą samą, ponieważ nie została przemieniona co do swej substancji. [Jego] ciało było [natomiast] to samo co do materii, lecz nie co do formy substancialnej, którą jest dusza. Dlatego nie można powiedzieć, że [był On] wprost numerycznie ten sam, ponieważ jakakolwiek różnica substancialna wyklucza identyczność wprost. Jednakże bycie ożywionym stanowi różnicę substancialną⁴ – i dlatego „umrzeć” to „podlegać rozkładowi”, a nie jedynie „podlegać zmianie”. Nie można również powiedzieć, że [Chrystus] nie był tym samym bądź innym wprost, ponieważ podług całej [swej] substancji nie jest ten sam bądź inny. Należy więc stwierdzić, że był On tym samym pod pewnym wzgledem i nie tym samym pod innym

³ Por. np. *S. th.*, III, q. 50, a. 4.

⁴ Por. np. tamże, I-II, q. 72. a. 5, co.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est nomen naturae, sed filius est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

Ad secundum dicendum, quod similitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terrae, non autem Ionas in ventre ceti.

względem. Był bowiem tym samym, jeśli idzie o materię, a nie tym samym, jeśli idzie o formę.

[ad 1] Na pierwszy zarzut należy więc odpowiedzieć, że „człowiek” jest nazwą natury, lecz „Syn” jest nazwą hipostazy. Dlatego bardziej właściwe jest nazywanie Chrystusa w czasie trzech dni [Jego] śmierci „Synem Człowieczym” aniżeli człowiekiem.

[ad 2] Na drugi zarzut należy odpowieǳieć, że podobieństwo, o którym mowa w obiekcji, nie odnosi się do wszystkiego, lecz jedynie dotyczy zajmowanego miejsca. Chrystus bowiem był martwy w łonie ziemi, natomiast Jonaś nie [był martwy] we wnętrzu wielkiej ryby.

Quodlibet III, q. 2, a. 2

Articulus 2

*Utrum oculus Christi post mortem
dicatur aequivoce oculus, vel
univoce*

Ad secundum sic proceditur: videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus.

Corpus enim Christi et quaelibet partium eius substantificantur per hypostasim Dei verbi. Sed hypostasis verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus eius post mortem. Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes eius. Non ergo

Artykuł 2

*Czy oko Chrystusa po [Jego]
śmierci było nazywane „okiem”
wieloznacznie czy jednoznacznie?*

Wydaje się, że oko Chrystusa po [Jego] śmierci nie było [nazywane] „okiem” wieloznacznie.

[1] Ciało bowiem Chrystusa i którakolwiek jego część są czynione substancją przez hipostazę Słowa Bożego. Lecz hipostaza Słowa Bożego utrzymała w zjednoczeniu ciało Chrystusa oraz Jego części po śmierci [Chrystusa]⁵. Zatem ciało Chrystusa było substancialnie tym samym przed [Jego] śmiercią i po

⁵ Por. np. *S. th.*, III, q. 50, a. 2 i 5.

oculus Christi fuit aequivoce oculus post mortem.

Praeterea, philosophi loqui non noverunt nisi de homine puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod philosophus dicit, oculum hominis mortui esse aequivoce oculum, non habet locum in Christo.

Sed contra, Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors eius fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cuiuslibet hominis mortui aequivoce oculus dicatur, videatur quod etiam oculus Christi post mortem sit aequivoce oculus.

Respondeo. Dicendum, quod aequivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem definitiva cuiuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed aequivoce tantum.

Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto. Nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animae se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in II de anima; unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi aequivoce, ita nec dicitur oculus nisi aequivoce; et hoc indif-

[niej], [zarówno] jeśli idzie o całość [tego ciała], jak i o jego części. Oko Chrystusa nie było więc [nazywane] po [Jego] śmierci „okiem” wieloznacznie.

[2] Dalej, wypowiedzi Filozofa dotyczą tylko kogoś będącego jedynie człowiekiem. Lecz Chrystus nie był jedynie człowiekiem, lecz człowiekiem i [zazem] Bogiem. To, co mówi Filozof, mianowicie że oko człowieka martwego jest [nazywane] okresem wieloznacznie,⁶ nie ma więc miejsca w Chrystusie.

Jednakże Chrystus jest [nazywany] „człowiekiem” jednoznacznie, podobnie jak inni ludzie. Śmierć jego była prawdziwa, podobnie jak śmierć innych ludzi. Ponieważ więc oko jakiegokolwiek martwego człowieka jest nazywane „okiem” wieloznacznie, to wydaje się, że również oko Chrystusa po [Jego] śmierci było [nazywane] „okiem” wieloznacznie.

Odpowiedź. Należy stwierdzić, że [coś jest] nazywane wieloznacznie bądź jednoznacznie podług tej samej bądź nie tej samej ostatecznej zasady [tego czegoś]. Ostateczna zasada jakiegokolwiek gatunku pochodzi zaś od jego formy gatunkowej. Formą gatunkową człowieka jest zaś dusza rozumna⁷. Stąd jeśli usunie się duszę rozumną, to nie może pozostać człowiek [nazywany tak] jednoznacznie, lecz jedynie wieloznacznie. Należy przyjąć to samo, co odnosi się do całości, również odnośnie do części. Ponieważ jak dusza ma się do całego ciała, tak część duszy ma się do części ciała – tak, jak wzrok do oka, jak powiada się w *De anima*. Stąd po oddzieleniu duszy

⁶ Por. Arystoteles, *De anima*, 412b10-24.

⁷ Por. np. *Super Sent.*, II, d. 19, q. 1, a. 1, co.; *S. tb.*, I, q. 75-76.

ferenter, sive praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, iam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicetur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes eius secundum eamdem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animae esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi est haereticum. Dicit enim Damascenus in II Lib., quod corruptionis nomen duo significat: significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem, scilicet separationem animae a corpore, et quaecumque talia; significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem: cuiusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait propheta: *non dabis sanctum tuum videre dyastoram*, id est destructionem. Incorruptibile autem secundum insipientem Julianum et Galenum corpus domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omisione, scilicet consubstantiale, nobis; et non veritate facta sunt quae facta esse Evangelium ait; opinione, et non veritate salvari sumus. Sicut ergo Christus in triduo

od ciała nie mówi się o człowieku inaczej jak tylko wieloznacznie, tak też nie mówi się o oku inaczej jak tylko wieloznacznie; i to niezależnie od tego, czy przyjmie się istnienie innej formy substancialnej w ciele przed duszą rozumną, jak chcieliby niektórzy, czy też nie, co zdaje się bliższe prawdy. W czymkolwiek została więc usunięta zasada istotowa, w tym też nie pozostaje już zasada gatunkowa – dlatego nie nazywa się tego [czegoś] jednoznacznie. Odłączeniem od ciała dusza pozostawałaby gatunkiem ciała ludzkiego i jego [tj. owego ciała] części podług owej zasady jedynie wtedy, gdyby dusza nie była połączona z ciałem jak forma. Lecz z tego wynikałoby, że substancia ani nie powstaje przez połączenie duszy [z ciałem], ani nie podlega rozkładowi przez oddzielenie [duszy od ciała]. Utrzymywanie tego poglądu co do ciała Chrystusa jest [zaś] herezją. Powiada bowiem Jan Damaszceński⁸, że nazwa „rozkład” oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, oznacza ona takie ludzkie doświadczenia, jak: głód, pragnienie, przebiecie gwoździami, śmierć, czyli oddzielenie duszy od ciała i temu podobne. [Po drugie], oznacza również rozkład pełnego ciała na to, z czego jest ono złożone, tj. na żywioły, zniszczenie i rozpad. Doświadczenie tego [drugiego] rodzaju nie dotyczy ciała Bożego, jak powiada prorok: „nie dasz świętemu twemu oglądać skażenia”, to jest zniszczenia. Bezbożnością jest zaś mówić, za niemądrymi Julianem i Ga-

⁸ Por. Jan Damaszceński, *De fide orthodoxa*, II, c. 30.

⁹ Psalm 15 (resp. 16) wedle tłumaczenia ks. Jakuba Wujka. Ów przekład bliższy jest tłumaczeniu, z którego korzystał św. Tomasz, dlatego nim właśnie się posłużyłem. *Biblia Tysiąclecia* oddaje ów fragment jako „nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu”, co nie do końca odpowiada kontekstowi wypowiedzi Akwinaty.

mortis propter separationem animae a corpore, quae est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus eius in triduo mortis fuit univoce oculus, sed aequivoce, sicut oculus mortuus; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

lenem¹⁰, że ciało Chrystusa nie podlegało przed zmartwychwstaniem rozpadowi w pierwszym z wymienionych znaczeń. Jak zatem Chrystusa w czasie trzech dni swej śmierci, polegającej na odłączeniu duszy od ciała, które jest prawdziwym rozkładem, nie nazywano „człowiekiem” jednoznacznie, lecz „człowiekiem martwym”, tak też Jego oko w czasie trzech dni [Jego] śmierci nie było nazywane „okiem” jednoznacznie, lecz wieloznacznie, jako oko martwe. To samo jest prawdą w odniesieniu do innych części ciała Chrystusa.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia dicitur duplice. Quandoque enim sumitur pro hypostasi; et sic verum est quod corpus Christi substantificatum mansit per hypostasim Dei verbi. Non enim per mortem soluta est unio verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona verbi. Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi substantificatur per animam sicut per suam formam, non autem per verbum, quia verbum non unitur corpori ut forma: hoc enim est haereticum, secundum haeresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt verbum esse in Christo loco animae. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad haeresim Eutychetis. Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quae est hypostasis, non autem secundum substantiam quae est essentia vel natura. Univocatio autem et aequivocatio non respicit sup-

[ad 1] Na pierwszy zarzut należy zatem odpowiedzieć, że nazwy „substancja” używa się dwójako. Czasem bowiem oznacza ona hipostazę. W tym znaczeniu prawdą jest, że ciało Chrystusa pozostało czynionym substancją przez hipostazę Słowa Bożego. Nie jest więc przez śmierć usunięte zjednoczenie Słowa ani z duszą, ani z ciałem. W ten sposób ciało pozostaje jedno wprost co do hipostazy bądź podmiotu, którym jest Osoba Słowa. Czasem zaś „substancja” oznacza istotę bądź naturę. W ten sposób ciało Chrystusa było czynione substancją przez duszę jako przez swoją formę – nie zaś przez Słowo. Słowo bowiem nie jest związane z ciałem jak [jego] forma. Takie twierdzenie jest bowiem herzją podobną do tej głoszonej przez Arianusa i przez Apolinarego, którzy sądzili, że Słowo jest w Chrystusie miejscowości dla duszy. Wynikałoby [z tego również], że połączenie Boga i człowieka zachodzi naturalnie, co równa się herezji Eutychesa. Tak więc ciało Chrystusa po [Jego] śmierci jest jednym wprost

¹⁰ Por. punkt 4 wprowadzenia do niniejszego tłumaczenia.

positum, sed essentiam vel naturam, quam significat definitio.

Ad secundum dicendum, quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors eius fuit vera mors; unde quidquid est verum de homine in quantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte eius.

co do substancji, która jest hipostazą, nie zaś co do substancji, która jest istotą bądź naturą. Zatem orzekanie jednoznaczne i orzekanie wieloznaczne nie dotyczą więc podmiotu, lecz istoty bądź natury, którą oznacza definicja.

[ad 2] Na drugą obiekcję należy odpowiedzieć, że chociaż Chrystus nie jest jedynie człowiekiem, to jest jednak człowiekiem prawdziwym, a Jego śmierć była śmiercią prawdziwą. Dlatego cokolwiek jest prawdziwe o człowieku, o ile jest człowiekiem, i o śmierci człowieka, to wszystko jest [też] prawdziwe o Chrystusie i o Jego śmierci.

Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do *Liber de causis*

Słowa kluczowe: neoplatonizm klasyczny, neoplatonizm chrześcijański, *Liber de causis*, Proklos, Tomasz z Akwinu, Komentarz do *Liber de causis*, esse, essentia, *Ipsum esse subsistens*, stwarzanie

I. Wprowadzenie

Księga o przyczynach (*Liber de causis*) to kilkadziesiąt tez wypisanych ze średko-wej części *Elementów teologii* Proklosa wraz z arabskim komentarzem. Nie ma zgody wśród badaczy co do czasu i środowiska, w którym powstała. Jedni – „arabizujący” – wiążą jej powstanie ze środowiskiem i czasami Domu Mądrości w Bagdadzie, założonym w 830 roku przez kalifa al-Mamuna. Inni – „latynizujący” – przyjmują, że tekst powstał wprawdzie po arabsku, ale już w środo-

wisku łacinników, związanych z „instytutem tłumaczeń”, założonym w Toledo przez biskupa Rajmunda na początku XII wieku. Przełożona na łacinę w Toledo przez Gerarda z Kremony przed rokiem 1187, do czasu odkrycia przez Tomasza z Akwinu w 1272 roku rzeczywistej jej proweniencji była uważana w Europie za tekst Arystotelesa¹. Pomimo tego ustalenia Tomasz decyduje się na komentowanie neoplańskiego tekstu *Księgi*, dostrzegając w nim

¹ Wszystkie te zagadnienia podejmują wydawcy – samej *Liber de causis*: A. Pattin, *Le „Liber de causis”*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, Uitgave van „Tijdschrift voor Filosofie” Justus Lipsiusstraat 18, Leuven s. 1-115 (odbitka z „Tijdschrift voor Filosofie” 28 (1966), z. 1, s. 90-203); – *De ente et essentia*: M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1948, s. 146-149 (rozdz. pt. „Le «De causis»”); – Tomaszowego Komentarza do *Liber de causis*: H.-D. Saffrey, *Introduction*, w: *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*,

m.in. ciekawie zarysowaną problematyką *esse*. Mieczysław Gogacz podkreśla bowiem, że „w *Księdze* nie jest określony charakter tego ładunku ontycznego, który przez stwarzanie zostaje urealniony jako dany byt. Sprawa więc *esse* jest podstawowym problemem i kluczem do zrozumienia treści *Księgi o przyczynach*” – dopowiada². Zdaje się, że Akwinata analizował *Księgę* według tego klucza. Już bowiem w *De ente et essentia* (przed rokiem 1256) powołuje się na *Liber de causis*, formułując swą teorię istnienia jako aktu bytu. Zwraca bowiem tam uwagę, że w komentarzu do 9 tezy znajduje się stwierdzenie, że inteligencje nie są bytami prostymi, lecz znajduje się w nich

pewne złożenie, mianowicie z *esse* i formy³. Wzmacnia to tezę Tomasza, że byty stanowią istnienie jako akt i istota jako możliwość, a forma i materia stanowią kompozycję istoty tylko niektórych bytów. Są bowiem takie byty (inteligencje, aniołowie), w których istocie znajduje się inny niż materialny typ możliwości. Jednak i te byty ukonstytuowane są z istnienia i istoty, choć nie ma w nich złożenia z formy i materii. Natomiast Bóg jest tylko samym *esse*, konkretnym i indywidualnym, odrębnym od bytów stworzonych. Dowodząc to w *De ente et essentia*, Tomasz także powołuje się na *Liber de causis*⁴. Po prawie 20 latach od tego stwierdzenia Akwinata zabiera się

Fribourg–Louvain 1954, s. XV–XXXII (istnieje drugie wydanie w Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2002; korzystam z wydania pierwszego); H.-D. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*, VI *Miscelanea Mediaevalia*, t. II, Berlin 1963, s. 267–281. Nowszy stan badań prezentuje: C. d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 2002, oraz A. Andrzejuk, *Le commentaire de Thomas d'Aquin à „Liber de causis” – odysée de textes et de conceptions à travers les cultures, les époques et les écoles philosophiques*, w: *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, eds. M. Mejor, K. Jaźdżewska, A. Zajchowska, Frankfurt am Main 2014, s. 145–155. Do tej ostatniej publikacji wkradł się oczywisty błąd „drukarski” na s. 145: powstanie *Liber de causis* według dużego prawdopodobieństwa datuje się na początek XII wieku („au début du XII^e siècle”), nie zaś na początek XIII wieku („au début du XIII^e siècle”). W literaturze polskiej o *Liber de causis* piszą: M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 7–132; M. Olszewski, *Liber de causis (Księga o przyczynach)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 390–393; A. Andrzejuk, *Tomistyczna „reforma” neoplatonizmu w Komentarzu do „Księgi o przyczynach” Tomasza z Akwinu*, w: *Tomasz z Akwinu, Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. IX–L. Tam też zestawiona jest obszerna literatura przedmiotu. Komentarzowi Tomasza do *Księgi o przyczynach* poświęcona jest – niestety dotąd nie opublikowana – praca doktorska Pawła Banego, przygotowana pod kierunkiem prof. Tadeusza Klimskiego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2002 roku: P. Bany, *Problem „esse” i partycipacji w „Komentarzu” św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, Warszawa 2002, wydruk komputerowy, 162 k., Biblioteka Główna UKSW, sygn. D. 573.

² *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 74.

³ *De ente et essentia*, V, 11. Korzystam z edycji i przekładu S. Krajskiego, wydrukowanego w: *Tomasz z Akwinu, Opuscula*, Warszawa 2011, s. 152 (*Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1). Znamienne jest, że już w tym wczesnym traktacie Tomasz nie wiązał *Liber de causis* z imieniem Filozofa. Wyrażał się bezosobowo: „in libri De causis dicitur...”.

⁴ *De ente et essentia*, VI, 10.

do objaśniania *Liber de causis*, wiedząc już, że

„księga platonika Proklosa, zawierająca 211 twierdzeń, a nosząca tytuł *Elementy teologii*, bez wątpienia została napisana po grecku i tak przekazana. W wersji arabskiej natomiast napisano tę księgię, która wśród łacinników nosi tytuł *O przyczynach*, co do której wiadomo, że została przełożona z języka arabskiego, przy zupełnie nieznanności wersji greckiej. Dlatego wydaje się, że została ona przez niektórych filozofów arabskich napisana w formie skrótu dokonanego na podstawie wymienionej księgi Proklosa, zwłaszcza że wszystko, co zawiera się w tej księdze, o wiele obszerniej i szerzej zawiera się w tamtej pierwszej”⁵.

Zgodnie z tą opinią Tomasz stara się nawiązać niejasności *Liber de causis* za pomocą odwołań do *Elementów teologii*, gdy zaś opinie Proklosa stoją w jawnej sprzeczności z wiarą chrześcijańską, wtedy koryguje jego neoplatonizm poglądami zawartymi w *Corpus Dionisiacum*, przede wszystkim w *Hierarchii niebiańskiej* i *Imionach Bożych*⁶. Akwinata cały czas podkreśla, że mamy do czynie-

nia z poglądami platońskimi i zachowuje do nich wyraźny dystans. W miejscach, w których chce zakwestionować neoplatonizm w imię „prawdy rzeczy”, przywołuje tekst Arystotelesa⁷, podkreślając niekiedy, że jest on bardziej zgodny z wiarą chrześcijańską niż Proklos i platonicy. Jednym z takich tematów wydaje się być problematyka *esse* – proponujemy prześledzenie jej w Tomaszowym *Komentarzu*⁸.

Jeśli opisana wyżej obserwacja jest prawidłowa, to można powiedzieć, że znajdujemy w Tomaszowym *Super Librum de causis expositio* trzy warstwy „komentatorskie” wzajemnie na siebie zchodzące, ale dające się wyraźnie oddzielić podczas lektury. Pierwsza z nich polega na precyzowaniu ujęć Proklosa za pomocą odwołania się do jego *Stoicheiosis theologiké*. Można więc powiedzieć, że Tomasz zapoczątkowuje, tak modne później, że aż irytujące, kontekstowe wyjaśnianie *Księgi o przyczynach*, polegające na odwoływaniu się do Proklosa, dalej do Plotyna i do podstawowej kontrowersji pomiędzy platonizmem i arystotelizmem⁹. Tomasz niekiedy preczyuje, a niekiedy prostuje stwierdzenia arabskiego komentatora tez Proklosa.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. 5.

⁶ Henri-Dominique Saffrey ustalił, że teksty te Tomasz cytuje dosłownie, zadowalając się parafrazami w stosunku do innych autorów. H. D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, s. XXXVI-XXXVII.

⁷ Np. w komentarzu do tezy 3 (s. 30).

⁸ Należy zauważyć, że w cytowanym wyżej polskim przekładzie Tomaszowego *Komentarza*, dokonanym przez Adama Rosłana, Tłumacz starannie dokumentuje w przypisach wszystkie takie interwencje Akwinaty, ukazując trafnie, w jaki sposób reinterpretuje on skrajnie idealistyczne tezy neoplatońskie w duchu realizmu metafizycznego.

⁹ M. Gogacz nazwał to w pewnym momencie „uporczywą tendencją metodologiczną”, która zapanowała wśród mediewistów (s. 97). Niezależnie od tego, uważa tę tendencję za „interesującą i w dużym stopniu uzasadnioną” (s. 72), pokazując, jak Ghislain Lafont usiłujący dokonać analizy immanentnej *Księgi o przyczynach* zmuszony jest ostatecznie także odwołać się do Proklosa (s. 76-

Tak jest np. w komentarzu do tezy 4, którą autor *De causis* w swoim wyjaśnieniu niebywale zagmatwał. Przez ten zbieg Akwinata uświadamia czytelnikowi, że u Prokłosa mamy do czynienia z innym neoplatonizmem, niż chciałby tego arabski komentator. Z kolei tezy owego komentatora są – przy świadomym przez Tomasza pozostawaniu na terenie neoplatonizmu – korygowane przez ujęcia Pseudo-Dionizego. Nie dziwi tak bardzo odwoływanie się do tego autora, gdy się zważy, że nieznany mnich syryjski, ukrywający się pod imieniem Dionizego, to także zwolennik Prokłosa, starający się jego nauczanie zinterpretować zgodnie z chrześcijańską ortodoksją¹⁰. Tomasz nawet w pewnym

miejscu zdaje się dostrzegać zależność arabskiego komentatora od Pseudo-Dionizego¹¹. Trzecią warstwą komentarza jest dystansowanie się od ujęć neoplatonickich na korzyść „prawdy rzeczy”, gdzie przewodnikiem jest zazwyczaj, jak już wspomniano, Arystoteles. Gdy weźmie się pod uwagę tę „warstwową” budowę także komentarza (bo takaż struktura samego *Liber de causis* nie budzi wątpliwości), to bardziej zrozumiałe staje się bardzo wieloznaczne traktowanie przez Akwinatę stosowanej w komentarzu terminologii filozoficznej, co znakomicie ukazał Mieczysław Gogacz na przykładzie terminu *existentialia*¹².

77). Co więcej, sam Gogacz, uzasadniając swoją propozycję przekładu *esse* z *Liber de causis* jako „bytowanie”, odwołuje się aż do arabskiego źródłosłowu *esse* z *Księgi o przyczynach* (92-97). Wydaje się, że problem z analizą *Liber de causis* i potem Komentarza do tej księgi polega na pewnym odwróceniu porządków, wedle którego za podstawową uważa się metodę kontekstową na niekorzyść wewnętrznej analizy tekstu. Tymczasem i Tomasz z Akwinu, i Mieczysław Gogacz dokonują przede wszystkim immanentnej analizy treści *Liber de causis*, odwołując się do zewnętrznych źródeł, gdy potrzeba taka wynika z analizy wewnętrznej. W tym, zdaje się, należy dostrzegać główną różnicę metodologiczną w traktowaniu źródeł zewnętrznych między analizą kontekstową i analizą immanentną.

¹⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, że Tomasz w swoim Komentarzu prawie nie korzysta z chrześcijańskiego neoplatonizmu w wersji św. Augustyna. Powodem najbardziej oczywistym jest to, że wersja neoplatonizmu, którą znał i z której korzystał Augustyn, jest wcześniejsza od ujęć Prokłosa, stanowiących podstawę zarówno dla autora *Liber de causis*, jak i autora *Corpus Dionisiacum*. Nie można też nie odnotować pewnego dystansu Akwinaty do myśli św. Augustyna, np. w swoim komentarzu do tezy 2 Tomasz pisze, że „niektórzy” wprowadzali termin *aevum* (wiekuistość, Rosłan: odwieczność), ale według niego jest to wyłącznie różnica w nazewnictwie tej samej rzeczywistości: *aeternitas* jest słowem łacińskim, natomiast *aevum* słowem greckim, pochodząącym od *aion*. Jest to wyraźne odróżnienie odróżnienia zaproponowanego przez biskupa Hippony. Zob. *Komentarz*, s. 17.

¹¹ W komentarzu do tezy 4 (s. 43). Jest to mało prawdopodobne, jeśli przyjmie się „latynistyczną” wersję powstania *Liber de causis*. Jeśli jednak – zgodnie z tendencją „arabizującą” – przesuniemy jej powstanie do „epoki przekładów” w IX wieku, wtedy nie można wykluczyć, że arabski autor znał poglądy podobne do tych, jakie znajdują się w *Corpus Dionisiacum*, gdyż idee i teksty podobne do ujęć Pseudo-Dionizego krały na Wschodzie wśród chrześcijan greckich i syryjskich.

¹² M. Gogacz, *Termin „existentialia” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 1, s. 93-104; przedruk w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 88-98 (korzystam z tego ostatniego).

2. Problematyka terminologiczna

Przystępując do badania terminu *existentia* w Tomaszowym *Komentarzu* Autor zauważał:

„Aby odczytać w Komentarzu Tomasza do *Liber de causis* jego poglądy na temat istnienia, trzeba najpierw z wielką uwagą, może nawet staranniej niż w odniesieniu do innych tekstów Tomaszowych, sprecyzować znaczenie używanych w nim terminów esse i *existentia*. Gdyby zaufało się filozoficznej literaturze tomistycznej, sprawa byłaby prosta. Przyjmuje się na ogół, że na oznaczenie aktu istnienia Tomasz używa terminów esse lub *ipsum esse*¹³. Także w Komentarzu do *Liber de causis*, esse jest głównym problemem i najczęściej używanym terminem. Z analizy tekstu wynika jednak, że nie zawsze esse oraz *ipsum esse* oznaczają istnienie. Nie określa też zawsze istnienia termin *existentia*. Z koniecznością więc wydobycie z Komentarza do *Liber de causis* poglądów Tomasza na temat istnienia należy poprzedzić ustaleniem znaczenia terminów esse i *existentia*, skoro ich obydwa używa Tomasz w Komentarzu na oznaczenie istnienia i skoro obydwoją oznacza nie tylko istnienie”¹⁴.

zumienia esse w *Liber de causis*. Nie ma natomiast rozważań, poza uwagami we wprowadzeniu do polskiego przekładu, jak należy rozumieć esse w Tomaszowym *Komentarzu*¹⁵. Pierwsze pytanie więc dotyczy tego, czy można ustalenia dotyczące *Liber de causis* po prostu „przenieść” na ten *Komentarz*, skoro jest on już pewną interpretacją *Księgi*. We wspomnianym wprowadzeniu dokonano takiego przeniesienia. Wydaje się bowiem, że Akwinata zachowuje niedookreśloność terminu esse, występującą w *Liber de causis*, uprawniającą do oddania go równie niedookreślonym polskim słowem „bytowanie”. M. Gogacz, analizując ten problem, rozważa różne możliwości przekładu kilku zdań z lekcji 4¹⁶.

oryginał	Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem <u>essendi</u> quod non participaret <u>esse</u> ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus.
wersja I	Jeżeli więc coś miałoby w taki sposób nieskończoną moc <u>istnienia</u> , że nie uzyskałoby <u>istnienia</u> od czegoś innego, byłoby czymś w sobie nieskończonym; a czymś takim jest Bóg.

Istnieje obszerna literatura na temat ro-

¹³ Por. np. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 48, przyp. 2.

¹⁴ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 88.

¹⁵ A. Andrzejuk, *Tomistyczna „reforma” neoplatonizmu w Komentarzu do „Księgi o przyczynach” Tomasza z Akwinu*, dz. cyt.

¹⁶ Tamże, s. 90-91. A. Rosłan tłumaczy to zdanie następująco: „Jeśli zatem coś posiadałoby nieskończoną moc egzystowania w ten sposób, że nie otrzymywałoby bytowania od czegos innego, to wówczas byłoby czymś wyłącznie nieskończonym; a czymś takim jest właśnie Bóg”, s. 39. Widzimy, że Tłumacz konsekwentnie stosuje „ostrożną” terminologię w swoim przekładzie.

wersja 2	Jeżeli więc coś miałoby w taki sposób nieskończoną moc <u>bytowania</u> , że nie otrzymywałoby <u>bytu</u> od czegoś innego, byłoby czymś w sobie nieskończonym; a czymś takim jest Bóg.	wersja 2	Lecz jeśli coś miałoby nieskończoną moc <u>istnienia</u> na miarę <u>istnienia</u> otrzymanego od czegoś innego, to byłoby skończone ze względu na to, że uczestniczy w <u>istnieniu</u> , gdyż tego w czym uczestniczy nie przyjmuje w całej jego nieskończoności, ale częściowo.
-------------	--	-------------	--

Profesor podkreśla, że obydwa tłumaczenia są sensowne i obydwa zgodne z myślą św. Tomasza zawartą w tekście. W pierwszej wersji odniesienie myśli do Boga, który jak wiadomo jest istnieniem samoistnym, upoważnia do oddania terminu *esse* przez „istnienie”. W drugiej wersji przekładu ostrożniej rozstrzyga się sens terminu *esse*, a co za tym idzie, mniej zdecydowanie określa naturę Boga i znaczenie *esse*. Taki zabieg też można uzasadnić kontekstem, gdyż parę linijek dalej Tomasz rozważa byt w następujących słowach¹⁷:

oryginał	Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad <u>essendum</u> secundum <u>esse</u> participatum ab alio, secundum hoc quod <u>esse</u> participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter.	oryginał	In tantum igitur intelligentia est composita <u>in suo esse</u> ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum <u>potentiam essendi</u> ; et <u>ipsum esse</u> quo recipit, est finitum.
wersja I	Lecz jeśli coś miałoby nieskończoną moc <u>bytowania</u> na miarę <u>bytowania</u> otrzymanego od czegoś innego, to byłoby skończone ze względu na to, że uczestniczy w <u>bytowaniu</u> , gdyż tego w czym uczestniczy nie przyjmuje według całej jego nieskończoności, ale częściowo.	wersja I	Inteligencja w takim stopniu jest złożona <u>w swoim bytowaniu</u> ze skończonego i nieskończonego, w jakim jej natura na miarę <u>mocy bytowania</u> jest nieskończona; i <u>sam byt</u> , który otrzymuje, jest skończony.

¹⁷ Wersja A. Rosłana: „Lecz jeśli istniałoby coś, co posiadałoby nieskończoną moc do bytowania ze względu na bytowanie otrzymane od czegoś innego, to pod tym względem, że uczestniczy w bytowaniu jest czymś skończonym, ponieważ to, w czym się uczestniczy, nie jest przyjmowane w przyjmującym według całej swojej nieskończoności, lecz częściowo”, s. 39-40.

wersja 2	<p>Inteligencja w takim stopniu jest złożona w swoim istnieniu ze skończonego i nieskończonego, w jakim jej natura na miarę mocy istnienia jest nieskończona; i akt istnienia, który otrzymuje, jest skończony.</p>
-------------	---

„Istnienie jako akt nie może być złożone – pisze Profesor – nie należy więc wyrażenia *in suo esse* tłumaczyć przez „w swoim istnieniu”. W takim razie i *ipsum esse*, które według przytoczonego zdania jest właśnie w inteligencji tym esse złożonym z czegoś skończonego i nieskończonego, nie może oznaczać istnienia. Termin więc *ipsum esse* w cytowanych teksthach z Komentarza do *Liber de causis* nie oznacza istnienia. Powstają w związku z tym problemy metodyczne: kiedy przez esse lub *ipsum esse* rozumieć akt istnienia, a kiedy te terminy tłumaczyć przez byt; kiedy existentia oznacza byt jako istniejący, a kiedy istnienie”. Wiąże się to – dodaje M. Gogacz – z szerszym tematem „metod i kryteriów rozpoznawania w teksthach Tomasza i zgodnie z jego myślą właściwych desygnatów i treści dla uży-

wanych przez niego pojęć czy terminów”¹⁸.

Odnotejmy jednak, że – w odniesieniu do *Księgi o przyczynach* – są też inne stanowiska, np. Pierre Duhem¹⁹ uważa, że *esse* to po prostu istnienie. Argumentuje, że dla arabskich neoplatoników zarówno byt, jak i istnienie oraz istota stanowią synonimy. Nie jest więc to na pewno istnienie rozumiane w taki sposób jak u Tomasza z Akwinu, czyli jako akt bytu. Aby unikać tych trudności, Étienne Gilson²⁰ tłumaczy *esse* z *Liber de causis* jako „byt”. Przy takim jednak przekładzie musimy założyć analogiczność tego pojęcia, gdyż takie wyrażenia *Księgi*, jak chociażby przeciwstawienie *esse – vivum* (żywe) i *homo* (człowiek), wskazują, że *esse* jest co najwyżej jakimś podstawowym budulcem bytu, właśnie *stramentum* (ściółką), jak w pewnym miejscu (teza 33) głosi *Liber de causis*. Tymczasem chciałoby się, aby przekład oddawał *esse* jednoznacznie, a nie wyłącznie analogicznie. Dlatego Gogacz zaproponował termin „bytowanie”, jako najlepiej oddający to, czym w *Liber de causis* jest *esse*²¹.

Analizując używanie terminu *esse* w *Liber de causis*, M. Gogacz zauważył:

¹⁸ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 90-91.

¹⁹ *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 4, Paris 1954, s. 333.

²⁰ É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. 2, Paris 1976, s. 378-379.

²¹ M. Gogacz, *Księga o przyczynach*, dz. cyt, s. 82-83. Autor zauważa, że można znaleźć w *Księdze* także argument terminologiczny, nie pozwalający na wyrażenie *esse* przy pomocy takich terminów jak „byt”, „istota”, „substancja”, „istnienie”, gdyż autor *Księgi* wszystkich tych terminów używa, a obok nich wielokrotnie posługuje się terminem *esse*. Znajdujemy więc termin *ens* (XV, 130, 135, 136, 137, 143, 148; XVII, 144; XXXI, 214, 215, 216), który występuje obok terminu *essentia* (XVII, 143), a termin *essentia* obok terminu *substantia* (XIV, 128; XXIV, 181, 182, 186, 188, 194 itd.) i razem z terminem *ens* (XXXI, 216). Także termin *existere* w różnych odmianach gramatycznych występuje obok terminu *substancja* i, oczywiście, nie oznacza istnienia, lecz znajdowanie się czegoś w czymś lub bycie czymś (XXIII, 176, 177, 179; XXX, 210). Termin *esse* pojawia się obok terminu *essentia* w tym samym zdaniu (XII, 114) i jednocześnie obok terminu *ens*, np. „est bonitas... per suum esse

„Ponieważ w niektórych analizowanych wypadkach na terenie Komentarza do *Liber de causis* termin *esse* oznacza «*byt*» (s. 6, 23; L.1, L.3), a termin *ipsum esse* – także «*byt*» (s. 6, 30; L.1, L.4) lub «*byt sam w sobie*» (s. 22; L.3), teza Gilsona o jednoznaczny stosowaniu *ipsum esse* w tekstach Tomasza na oznaczenie aktu istnienia lub *esse* na oznaczenie «istnienia» jest nie do utrzymania przynajmniej w odniesieniu do *Expositio super Librum de causis*. Nie można też przyjąć, że «św. Tomasz nie używał technicznego terminu *existere* na oznaczenie aktu istnienia»²², nie jest bowiem wykluczone, iż w Komentarzu – na s. 33 (L.4) terminem *existentia* oznaczył Tomasz właśnie akt istnienia. *Existens* oznacza istnienie na s. 96 (L.16) i może na s. 10 (L.2), a *existentis* na s. 26 (L.4) – istniejącą pierwszą przyczynę. Nie idzie oczywiście o przeciwstawienie się tezie Gilsona. Chodzi raczej o pokazanie problemu, że odpowiedzialne badania nad zagadnieniem istnienia w Komentarzu Tomasza do *Liber de causis* wymagają bardzo starannej, wręcz precyzyjnej analizy terminów, głównie *existentia* i *esse*. Zaprezentowane w artykule wyniki tej pierwszej analizy terminu

existentia pokazują, jak bardzo skomplikowaną sprawą jest rekonstrukcja problematyki istnienia w Komentarzu Tomasza do *Liber de causis*²³ właśnie z tej racji, że nie zawsze *ipsum esse* oznacza istnienie, a *existentia* – *byt*, *ipsum esse* może oznaczać *byt*, a *existentia* – istnienie”²⁴.

Biorąc pod uwagę wszystkie te analizy i wykazane w nich trudności, w trakcie omawiania zagadnienia używamy w tekście oryginalnego *esse*, a jego rozumienie uzależniamy od szerszego kontekstu. Ten kontekst bowiem jest dwojaki. Pierwszym, ogólniejszym, jest specyfika średniowiecznego, naukowego języka łacińskiego. *Esse*, będąc bezokolicznikiem jednego z najpospolitszych czasowników, występującego nie tylko samodzielnie, ale także jako łącznik zdaniowy (z gen. poss, z gen. lub abl. przymiotu, z gen. lub abl. pretii) oraz czasownik posiłkowy w licznych koniugacjach, nabywa w swej bezokolicznikowej formie znaczenia rzeczownikowego, oznaczając coś będącego, znajdującego się, istniejącego. W metafizyce Tomasza z Akwinu nabiera specyficznego tylko dla niej, egzystencjalnego znaczenia, oznaczając powód realności każdej

et suum ens” (XIX, 158). *Esse* można więc najstrożniej, nie przesądzając jego znaczenia i pozostawiając całą jego wieloznaczność, oddać po polsku tylko przez termin „*bytowanie*” – podkreśla Gogacz.

²² M. Gogacz przywołuje następujący testy Gilsona: *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 93 oraz 71, 81, 82, 88, 93, 95, 96, 104, 301–305; *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1969, s. 48, przyp. 2.

²³ Dla całości obrazu dodajmy, że na 32 księgi Komentarza w 14 Tomasz posługuje się terminem *existentia* (w różnych oczywiście odmianach gramatycznych), mianowicie w L: 1–4, 9–11, 14, 16, 22, 25, 30, 32.

²⁴ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, s. 98. Podane strony Komentarza odnoszą się do edycji Saffreya z 1954 roku.

struktury bytowej. W ten sposób przehodzimy do drugiego kontekstu: jest nim specyfika *Komentarza do Księgi o przyczynach*. Dzieło to, zawierając w sobie co najmniej trzy warstwy doktrynalne – neoplatonizm klasyczny, neoplatonizm średniowieczny oraz własne ujęcia św. Tomasza – korzysta z terminu *esse* w każdej z nich. W każdej z nich termin ten inaczej funkcjonuje. Dla samego Akwinaty, a także dla jego czytelników, te różnice znaczeniowe były oczywiste; dla nas – już takie nie są. Biorąc to jednak pod uwagę możemy zrozumieć, dla-

czego Tomasz nie zawsze, gdy *Księga* mówi o *esse*, wprowadza swoją koncepcję istnienia jako aktu bytu. Wydaje się, że np. słynna teza czwarta, mówiąca, że pierwszą rzeczą stworzoną jest *esse*, niosła w sobie tak silne neoplatońskie rozumienie *esse*, że Tomasz nie uznał za stosowne go korygować²⁵. Wynika z tego dalej, że nie da się wskazać na jedną koncepcję *esse* w analizowanym *Komentarzu*; da się jednak wskazać w nim na specyficznie Tomaszową, egzystencjalną koncepcję istnienia bytu.

3. Aspekty i konteksty występowania terminu *esse* w Komentarzu do *Liber de causis*

3. I. Byt jako kompozycja *esse* i *essentia*

Po raz pierwszy termin *esse* pojawia się w przykładzie zaproponowanym przez arabskiego komentatora tekstu Proklosa, dotyczącym kolejności następowania przyczyn. Według tego przykładu *esse* jest przyczyną pierwszą, po niej jest *vivum* (życie), a na końcu – *homo* (człowiek). „Jest tak dlatego – wyjaśnia nieznany autor – że trzeba, aby rzecz była najpierw bytowaniem, następnie czymś żywym, później człowiekiem”²⁶. Podkre-

śla jednak, że *esse* jest w większym stopniu (*vehementius*) przyczyną człowieka niż życie czy rozumność.

Tomasz, komentując to, zauważa, że przykład ten „zdaje się odnosić do przyczyn formalnych, wśród których o tyle forma jest powszechniejsza, o ile wydaje się wcześniejsza” i sprowadza temat do Aristotelesowskiej tezy o następstwie form przy powstawaniu i ginięciu²⁷. Podkreśla przy tym, że *omnibus commune est esse*²⁸.

²⁵ Nie bez znaczenia pewnie było i to, że arabski autor *Liber de causis* sprawę niezwykle zagmatwał w swoim komentarzu, „uniemożliwiając” tym Tomaszowi podjęcie jakieś szerszej interpretacji.

²⁶ *Liber de causis*, I, 7. Korzystam z przekładu Z. Brzostowskiej i M. Gogacza oraz zawartego tam przedruku wersji łacińskiej z edycji Pattina. Zob. *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 133–195.

²⁷ Powołując się przy tym na traktat Stagiryty pt. *O rodzeniu się zwierząt*, II, 3 (736 a 24).

²⁸ Korzystam z przywoływanego już przekładu A. Rosłana, natomiast tekst łacińskiej edycji H. D. Saffreya pochodzi z *Corpus Thomisticum* – internetowej edycji tekstów Akwinaty, przygotowanych przez Enrique Alarcóna na Uniwersytecie w Nawarze w 2000 roku, dostępnej pod adresem: www.corpusthomisticum.org (dostęp: 14 maja 2015).

Akwinata nie rozwija szerzej tego wątku. *Esse commune* najprościej można ująć w perspektywie logicznej, jako najszersze zakresowo pojęcie odnoszące się do rzeczywistości stworzonej. Tomasz jednak woli odnieść to do struktury bytu jednostkowego, wiążąc z teorią następstwa form. Z tej perspektywy *esse* jawi się jako forma, czyli pewien akt. Być może jest to przygotowanie czytelnika do wprowadzenia teorii *esse* jako aktu bytu, taką bowiem drogą przyjął Tomasz w *De ente et essentia*. W komentarzu do tezy 6, reinterpretując neoplatońską tezę, że pierwsza przyczyna dobra i jedności jest ponad bytem, mówi Akwinata²⁹:

„Ale zgodnie z prawdą rzeczy przyczyna pierwsza jest ponad bytem, o ile sama jest bytowaniem nieskończonym, bytem natomiast nazywa się to, co w sposób skończony uczestniczy w bytowaniu. Coś takiego jest właśnie pro-

porcjonalne dla naszego intelektu, którego przedmiotem jest to czym coś jest”.

Sed secundum rei veritatem *causa prima* est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est.

Dowiadujemy się z tego zdania, że, po pierwsze, pierwsza przyczyna jako *esse* nieskończone jest „ponad” bytami uczestniczącymi w *esse*, po drugie, że bytem jest to, co uczestniczy w *esse* oraz, po trzecie, że taki właśnie byt jest przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego, które dotyczy „tego, co jest” (*quod quid est*). Wynikoby z tego, że byt stanowi „to, co jest” (*quidditas, essentia*) uczestniczące w *esse*. Paweł Bany słusznie zauważa, że jest to klasyczna definicja bytu w metafizyce św. Tomasza³⁰.

3.2. Pierwsza przyczyna sprawcza jako *ipsum esse subsistens* i jako przyczyna *esse* bytów stworzonych

W dalszej części komentarza tego fragmentu Tomasz stwierdza, że miano przyczyny sprawczej zasadniczo przysługuje pierwszej przyczynie³¹ oraz że „konieczne jest, żeby to, co trwale istnieje (*subsistit*) jako coś pierwszego we wszystkich rzeczach, pochodziło od pierwszej przyczyny wszystkiego”³². Na samym końcu zaś dodaje, że przyczyna

powszechna jest przyczyną sama przez sieć (*causa per se*).

Stwierdzenia te zdają się być jakby przygotowaniem materiału dla tezy, że pierwsza przyczyna sprawcza, czyli Bóg, stanowi w swej istocie *ipsum esse*. (*Dei quidditas est ipsum esse* – stwierdza w komentarzu do tezy 6). Formuła ta najpierw pojawia się w komentarzu Tomasza do

²⁹ Komentarz do „Księgi o przyczynach”, s. 63.

³⁰ P. Bany, Problem „esse” i partycipacji, dz. cyt., s. 71-72.

³¹ „Esse ergo causam effectus inest primo causae primae”.

³² „Necessere est quod id quod primo subsistit in omnibus sit a prima omnium causa”.

2 tezy *Liber de causis*: *ipsum autem esse abstractum est causa prima cuius substantia est suum esse; unde relinquitur quod causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuicunque rei semper existenti* – „Samo zaś bytowanie wzięte w oderwaniu jest przyczyną pierwszą, której substancją jest jej własne bytowanie, dlatego pozostałe przyjąć, że przyczyna pierwsza jest przyczyną, od której otrzymuje bytowanie odwieczne jakakolwiek rzecz, która istnieje zawsze”. To samo stwierdza w kolejnym fragmencie, mówiąc o przyczynowaniu od strony skutku: *esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima* – „bytowanie bowiem, które jest najpowszechniejsze [najpospolitsze], rozlewa się na wszystkie rzeczy od pierwszej przyczyny”³³.

W komentarzu do 7 tezy mówi wprost: *Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens* – „Przyczyna pierwsza natomiast nie jest naturą trwale istniejącą w swoim bytowaniu, w którym jakby uczestniczyła, lecz raczej jest samym trwale istniejącym bytowaniem”³⁴. Pojawia się tu znane powszechnie „imię Boga” w metafizyce św.

Tomasz – *Ipsum esse subsistens*, co M. Gogacz tłumaczy jako „Samoistny Akt Istnienia” lub krótko: „Samoistne Istnienie”³⁵. Akwinata w swoim *Komentarzu* reinterpretuje w tym duchu także różne neopłatońskie ujęcia Boga, jako najwyższego dobra i jedności. Charakterystyczne rozumowanie mamy w komentarzu do tezy 20: *Bonitas autem causae primae est ipsum suum esse et sua essentia, quia causa prima est ipsa essentia bonitatis; unde cum essentia eius sit maxime una, quia primum principium est secundum se unum et bonum* – „Dobroć [zaś] pierwszej przyczyny jest samym jej bytowaniem i jej istotą, ponieważ przyczyna pierwsza jest samą istotą dobroci. Dlatego jej istota jest także najbardziej jedna, ponieważ pierwsza zasada jest ze względu na samą siebie jednością oraz dobrem”³⁶. Widzimy wyraźnie, że jedność i dobro wynikają z tego, że Bóg jest samym istnieniem, są więc co najwyżej atrybutami Boga, nie zaś Jego istotą. Zresztą Tomasz nie pozostawia w tej sprawie wątpliwości, pisząc nieco dalej: *relinquitur quod Deus, qui est ipsum unum et ens per seipsum, sit supra substantiam et per consequens supra vitam et intellectum quae praesupponunt substantiam* – „pozo-

³³ *Comunissimum* jako „najpospolitsze” przetłumaczył P. Bany, co może nawet lepiej oddaje to, czym jest *communissimum* w tym tekście. Zob. P. Bany, *Problem „esse” i partycipacji*, dz. cyt., s. 69. Warto też zauważać, że w cytowanym komentarzu do tezy 4 Tomasz, powołując się na Arystotelesa, krytykuje neopłatońską tezę o emanacyjnym pochodzeniu bytów i niejako przypieczętowuje tę krytykę stwierdzeniem zaczerpniętym z traktatu *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity, pisząc: „nie czym innym jest samo dobro, samo bycie oraz samo życie i sama mądrość, lecz są jednym i tym samym, czym jest Bóg, od którego w rzeczach pochodzi to, że one w ogóle istnieją, że żyją oraz że poznają”.

³⁴ *Komentarz do „Księgi o przyczynach”,* s. 67.

³⁵ M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) nr 2, s. 25; korzystam z przedruku w książce pt. *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 198.

³⁶ *Komentarz do „Księgi o przyczynach”,* s. 148.

staje [przyjąć], że Bóg, który jest samą jednością i bytem samym przez siebie, istnieje «ponad» substancją, a w konsekwencji «ponad» życiem i intelektem, które zakładają substancję³⁷.

Temat Boga stanowi w *Komentarzu* Tomasza przedmiot najczęstszych i najdobjitniejszych korekt neoplatonizmu na

korzyść egzystencjalnej koncepcji Boga jako *Ipsum esse subsistens*. Akwinata zmienia do tezy, że istotą Boga jest jego istnienie, a większość z tego, co platonicy przyjmowali za istotę Boga (jedność, prawda, dobro), stanowi jego własności (atrybuty).

3. 3. Esse jako akt bytu

1. W komentarzu do 4 tezy *Liber de causis* pojawia się pogląd, na który Tomasz powoływał się w *De ente et essentia*, że mianowicie inteligencje (aniołowie) *non enim sunt compositae ex materia et forma, sed ex natura, quae est forma, et esse participato* – „nie stanowią kompozycji z materii i formy, lecz z natury, która jest formą, i *esse*, w którym partycypują”. Akwinata podkreśla, że jest to jednak struktura analogiczna jak bytów, które posiadają ciało:

„Ponieważ jednak jej *quidditas* lub istota nie jest jej własnym bytowaniem, ale jest rzeczą trwale istniejącą w swoim bytowaniu, w którym uczestniczy, dla tego w pewien sposób zgadza się co do rodzaju z ciałami, które także trwale istnieją w swoim bytowaniu”³⁸.

Z kolei byty, których istota jest skomponowana z formy i materii, stanowią by-

ty jednostkowe i są dzięki materii cielesne i poznawalne zmysłowo. One także posiadają swe indywidualne *esse*, w którym ich istota partycypuje³⁹. Stwierdzenia te prowadzą do teorii *esse*, jako aktu istnienia bytów zarówno duchowych, jak i cielesnych. W każdym z tych bytów właściwie dla nich skomponowana istota uczestniczy (partycypuje) w urealniającym ją akcie istnienia.

2. W komentarzu do kolejnej tezy Akwinata zajmuje się duszą rozumną. Koryguje neoplańską koncepcję „odciskania się” duszy (*impressio animae*), stwierdzając, że owo „odciskanie się” rozpatrywane od strony materii, w której dusza się „odciska”, pokazuje, że bytowanie duszy poznajcej intelektualnie nie dokonuje się wyłącznie w materii, w przeciwieństwie do dusz zwierząt i roślin. Taką duszę nazywa *anima per se stante*, co można przetłumaczyć jako „dusza trwająca przez siebie” lub nawet (jak

³⁷ Komentarz do tezy 22. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 154-155.

³⁸ „Similiter etiam intelligentia transcendent totum ordinem corporalium rerum. Quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus quae etiam in suo esse subsistunt”. Komentarz do tezy 7. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 66.

³⁹ „Formae enim sensibles participatae in diversis individuis sunt formae individuatae et ab invicem seiunguntur ea seiunctione qua unum individuum seiungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad existentiam unius rei sed diversarum”.

przethłumaczył Adam Rosłań) – „dusza istniejąca przez się”⁴⁰. Tomasz podkresla, że dusza taka zarówno swoje *esse*, jak to, że jest intelektualna i że jest w ogóle duszą, a więc to, że jest po neopłatońsku mówiąc „odciśnięta”, otrzymuje od przyczyny pierwszej: *oportet dicere quod a prima causa a qua talis anima habet suum esse habeat etiam quod sit intellectualis et quod sit anima et per consequens quod sit corpori impressa*⁴¹.

Temat kompozycji bytowych Tomasz ukazuje pod koniec *Komentarza* (w komentarzu do 27 tezy), rozważając go od strony ginięcia bytów złożonych. Zaczyna od przypomnienia tezy, że „wszystko, co jest istniejące dzięki sobie samemu (*stans per seipsum*), jest niezniszczalne”. Pozostałe byty, które nie istnieją dzięki sobie samym, potrzebują jakiegoś podtrzymywania (*non sit stans per seipsum sed indigeat aliquo sustentante*). Dzieje się to na dwa sposoby: albo rzecz stanowią części, których rozdzielenie jest jej zniszczeniem, albo forma bytu wymaga podłoża z materii, jako dostosowanego do tej formy podłoża (*subiectum*). Gdy owo podłoże traci to przystosowanie, wtedy dokonuje się odzielenie odeń formy i następuje zniszczenie bytu.

„Dlatego też jest oczywiste, że wszelka substancja zniszczalna albo jest złożona z różnych części, poprzez których rozdzielenie dochodzi do zniszczenia całości [substancji], jak to

jest jasne w przypadku ciał zmieszanych, albo też forma [substancialna] wymaga [do swojego istnienia] materii lub podłoża do podtrzymywania siebie [samej w bytowaniu]. W ten sposób zatem z powodu przemiany podłoża dochodzi do zniszczenia, jak to jest jasne w przypadku ciał prostych oraz przypadłości”.

Unde manifestum est quod omnis substantia corruptibilis vel est composita ex diversis partibus per quarum dissolucionem sequitur corruptio totius, sicut patet in corporibus mixtis, aut forma indiget materia vel subiecto ad suis sustentationem, et ita per transmutationem subiecti sequitur corruptio, sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus.

Przy okazji pojawia się tu, wzbudzający wiele kontrowersji wśród tomistów, temat „podtrzymywania w istnieniu (*sustentatione in esse; conservatio esse*)”. Nie chcąc rozstrzygać tu tej kwestii, zasygnalizujemy tylko, że w analizowanym *Komentarzu* podtrzymywanie w bytowaniu wiąże Akwinata ze strukturą bytu: złożeniem z części lub zapodmiotowaniem formy w materii.

3. W trakcie tego samego komentarza 5 tezy *Liber de causis* Tomasz formułuje uwagi na temat *esse* i jego relacji do urealnianej przez nie istoty. Korzystając z neopłatońskich odróżnień autora *Księgi o przyczynach*, który pisze, że w aspek-

⁴⁰ Oczywiście „bezpieczniejsze” jest pierwsze sformułowanie, gdyż „istnienie przez się” może kojarzyć łacińską formułę *esse per se*, odnoszącą się zazwyczaj do Boga.

⁴¹ „Trzeba powiedzieć, że od pierwnej przyczyny, od której taka dusza posiada swoje bytowanie, posiada również to, że jest intelektualna, i to, że jest właśnie duszą”. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 50.

cie zwielokrotniania się dusz i inteligencji to, co „wyżej”, „posiada kres”, natomiast to, co „niżej”, jest „nieskończone”, Akwinata dokonuje tu subtelnej reinterpretacji ujęć neopłatońskich, na co zwraca uwagę M. Gogacz⁴². W klasycznym neoplatonizmie bowiem, który jest właściwie metafizyką kosmosu hierarchicznie rozłożonego na drabinie bytów od jednego do materii, hipostaza wyższa jest zawsze doskonańsza od niższej. *Esse* w ujęciu Proklosa jest taką hipostazą – *prima rerum cretarum*, co oznacza, że powyżej *esse* jest stwórca – *prima causa*, a poniżej wszystkie pozostałe byty. Pierwsza przyczyna ogranicza *esse*, gdyż je uzależnia od siebie. W relacji do niej więc *esse* jest ograniczone (*finitum*). Samo zaś jest zasadą ograniczenia, uniedoskonalenia, bytów znajdujących się poniżej – wobec nich zatem *esse* jest nieograniczone (*infinitum*)⁴³. Tomasz przenosi te zależności w obręb bytu jednostkowego, gdzie *esse* jest ograniczone

przez istotę, którą urealnia, i właściwie odwraca zależności ukazywane w *Księdze*. Wtedy *finitum* oznacza akt bytu – coś zawsze skończonego, dokonanego, określonego i określającego, właśnie aktualnego. *Infinitum* oznaczałoby wtedy możliwość bytową – coś nieskończonego (w sensie: nie ukończonego), niedokonanego, nieokreślonego, a określonego przez akt. Dodajmy, że jest to trzecia sprawa, którą z *Liber de causis* Akwina ta przywołuje w *De ente et essentia*⁴⁴.

Zdaje się potwierdzać tę interpretację zdanie z komentarza do tezy 26, w której mówi się o ginięciu substancji. Tomasz stwierdza tam, że bytowanie ma dwie przyczyny: formę, dzięki której rzecz jest w akcie (*quam aliquid actu est*) oraz „działającego”, który sprawia, że bytowanie jest w akcie (*actu esse*)⁴⁵. Niezależnie od trudności interpretacyjnych, które ten cytat może wywoływać, wskazuje on bez wątpienia na aktowy charakter *esse* wobec całej struktury bytu⁴⁶,

⁴² Zob. *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 113–115. Korzysta z tej uwagi także polski tłumacz, dołączając stosowny komentarz w przypisie na s. 52 swojego przekładu.

⁴³ A. Rosław tłumaczy dosłownie: *finitum* – „skończone”, *infinitum* – „nieskończone”. Proponowane przez M. Gogacza terminy „ograniczone”, „nieograniczone” lepiej zdają się wyjaśniać wzajemne relacje neopłatońskich hipostaz, dlatego w tym wypadku użyto w artykule tej terminologii. Jeśli jednak Tomasz myśli tu o akcie i możliwości jako pryncypach bytu jednostkowego – co sugeruje się w tym artykule – to jeszcze trafniej byłoby *finitum* przetłumaczyć jako „określone” lub „dokonane”, a *infinitum* jako „nieokreślone” lub „niedokonane”. Na taką intencję Akwinaty zdaje się wskazywać odwołanie do samego Proklosa w tej sprawie (twierdzenie 89), który pisze, że każdy realny byt (ὄντως ὁν) składa się z tego, co skończone (πέρας) i nieskończone (ἄπειρον). Odwołanie się Tomasza do tej tradycyjnej terminologii greckiej, która stała u podstaw Arystotelesowskiego odróżnienia formy i materii w bycie, jako aktu i możliwości, wskazuje dobrze, że na takiej interpretacji Akwinacie zależało – odwołanie się do tekstu Proklosa miało temu służyć, poprzez zdystansowanie się od wyjaśnień autora *Liber de causis*. Posiłkuje się elektroniczną wersją greckiego tekstu Proklosa: TLG (*Thesaurus Linque Grecae*) Workplace 8.0.

⁴⁴ *De ente et essentia*, VI, 17–21.

⁴⁵ „Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est et agens quod facit actu esse”. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 172.

⁴⁶ Na pewną dwuznaczność w ujęciu wzajemnych relacji *esse* i formy w *Komentarzu* zwraca uwagę P. Bany, P. Bany, *Problem „esse” i partycipacji*, dz. cyt., s. 66–67.

gdyż wyraźnie oddziela dwa porządkie aktowe: istotowy, w którym aktem jest forma, oraz bytowy, gdzie aktem jest istnienie.

4. W komentarzu do 9 tezy *Liber de causis* Tomasz powraca do tematu przyczynowania (był już podejmowany w komentarzu do tezy 3). Po raz kolejny odruca neoplatońskią tezę o emanacyjnym charakterze przyczynowania i podkreśla, że *esse* rzeczy „nie jest stworzone przez inteligencję, ale że rzeczy pod względem swojej istoty zostały stworzone wyłącznie przez pierwszą przyczynę, przez inteligencję natomiast są [tylko] przyporządkowane do gatunku dzięki pewnym dodanym doskonałościom”⁴⁷. Tomasz podkreśla, że dotyczy to wszystkich bez wyjątku bytów: „należy wieǳieć, że wśród wszystkich występujących w rzeczach, a pochodzących od pierwszej przyczyny, jest coś, co przysługuje wszystkim, nawet tym, które podlegają powstawaniu i ginięciu, mianowicie *esse*⁴⁸. Wynika z tego, że pierwsza przyczyna jest *creatrix et intelligentiae et animae et naturae et reliquorum* („stwórcynią i inteligencji, i duszy, i natury, i wszystkich pozostałych [rzeczy]”). Także w komentarzu do tej tezy, podejmuje Tomasz ponownie i szerzej, problem ukonstytuowania bytów z istnienia i istoty.

„Przyczyna pierwsza posiada bytowanie w wyższy sposób niż wszystkie in-

ne [byty], gdyż inteligencja posiada *yliatim*, to znaczy coś materialnego lub przynajmniej zachowującego się jak coś materialnego. [Słowo] *yliatim* bowiem pochodzi od yle, co oznacza materię”.

Causa prima habet altiori modo esse quam omnia alia. Nam intelligentia habet yliatim, id est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens; dicitur enim yliatim ab yle, quod est materia.

W zacytowanym fragmencie Tomasz powraca do myśli, że inteligencje (anioły), tak jakby chcieli je widzieć neoplatonicy, muszą stanowić kompozycję *esse* i tego, czym są (*esse et forma* – mówi komentator z *Księgi o przyczynach*). A ponieważ w bytach istnieją wyłącznie kompozycje z aktu i możliwości, to to, czym są byty, musi wobec *esse* zachowywać się jako możliwość wobec aktu. Jednak ta możliwość nie może być materią, gdyż inteligencje jej nie posiadają. Jest więc to jakiś inny typ możliwości. Tu – jak się wydaje – tkwi problem *yliatim*, którego etymologia – zdaniem Tomasza – wskazuje na materię, a które oznacza materię lub coś, co spełnia funkcje materii. Byty niematerialne więc w swej istocie obok właściwej formy mają *yliatim* jako możliwość, które razem partycypują w unrealnym byt *esse*⁴⁹.

„Istotą i substancją samej inteligencji jest pewna forma trwale istniejąca. Ale

⁴⁷ „Non quod esse eorum sit creatum ab intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima, per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas”.

⁴⁸ „Sciendum est quod perfectionum provenientium in rebus a causa prima aliiquid est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse”.

⁴⁹ Neologizm *yliatim* przysparzał wielu trudności badaczom Tomaszowego Komentarza. Już to dlatego, że podana przez Akwinatę jego etymologia jest całkowicie błędna: *yliatim* bowiem ma pochodzić

ponieważ ona sama nie jest swoim bytowaniem, lecz jest trwale istniejąca 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. Podobnie także dusza jest czymś posiadającym *yliatim* [tj. złożenie], ale nie tylko jako sama forma trwale istniejąca, lecz także samo ciało [organiczne], którego jest formą. Podobnie też natura jest czymś posiadającym *yliatim* [tj. złożenie], ponieważ ciało naturalne jest prawdziwie złożone z materii oraz formy".

Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participantum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. Et similiter etiam anima est habens yliatim, non solum ipsam formam

subsistentem sed etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam natura est habens yliatim, quia corpus naturale est vere compositum ex materia et forma.

Fragment ten jest klasycznym tekstem Tomasza, wskazującym na odróżnienie w bycie istnienia i istoty. Punkt wyjścia i samo rozumowanie jest podobne jak w *De ente et essentia*. Otóż największy problem sprawiali Tomaszowi aniołowie, którzy nie mogli być wyłącznie formami, bo wtedy byłby czystymi aktami jak Bóg, nie mogli też być skomponowani z formy i materii jak ludzie, bo nie posiadają ciała. Jednak muszą być uprzyczyniani przez Boga w taki sposób, że udziela im On istnienia. To istnienie jednak, skoro nie jest samoistne, jak w przypadku Boga, urealnia jakąś istotę. Neoplatonicy bez większego problemu stwierdzają, że inteligencje, czyli aniołów, stanowią *esse et forma*. Dla Tomasza jest to ślad, że można rozważyć istnienie istot, które nie są kompozycją formy

od *holotes* (całość) i oznaczać *universitas* („zbiorczość”). Już to też dlatego, że powstało szereg rozbieżności, jak należy owo *yliatim* w tekście *Komentarza* rozumieć. Przede wszystkim podnosi się, że Tomasz „zgodnie z tekstem *Księgi o przyczynach* wyjaśniał *yliatim* w sensie złożenia zachodzącego w inteligencji i w duszy, lecz niezgodnie z *Księgą* wykcentował powiązanie między formą i materią” (M. Gogacz, *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 103). Za tą sugestią poszedł A. Rosłan, wyjaśniając w kwadratowym nawiąsie *yliatim* jako złożenie. Owszem, *yliatim* wskazuje na złożenie, lecz wydaje się oznaczać coś, co w filozofii bytu nazwano możliwością, dzieląc ją niekiedy na materiałną (materię) i niematerialną (możność duchowa, intelektualna). Jedynie Paweł Milcarek w swej książce dotyczącej powstania metafizyki egzystencjalnej w średniowieczu jasno stwierdza, że *yliatim* dla Tomasza to po prostu „możność”. Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej we wnętrzu łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 425–426. Przed P. Milcarkiem podobną interpretację proponował P. Bany w swoim doktoracie, zauważając, że termin ten u Tomasza wskazuje na „sféru możliwościową”. (Trudno jednak jednoznacznie ustalić wzajemne zależności wymienionych autorów, gdyż P. Bany był studentem P. Milcarka, pisał pod jego kierunkiem magisterium, a P. Milcarek podjętymi w książce zagadnieniami parał się przez kilkanaście lat, czyniąc je niekiedy tematem swych zajęć dydaktycznych). Zob. P. Bany, *Problem „esse” i partycipacji w „Komentarzu” św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, dz. cyt., s. 78.

i materii i w których sama forma może być traktowana jako ich istota urealnia na przez akt istnienia. Takie rozumowanie znajdujemy w *De ente et essentia*⁵⁰. W Komentarzu do *Księgi o przyczynach* Tomasz idzie krok dalej. Niepokoi go bowiem struktura aniołów, które byłyby na dobrą sprawę kompozycją dwóch aktów: *esse* i formy. Owszem, można uznać, że forma zachowuje się jak możliwość w stosunku do istnienia jako aktu, ale wtedy pozostaje problem struktury istoty – stanowiłyby ją bowiem sam tylko akt formy. I tu w sukurs Tomaszowi przychodzi koncepcja *yliatim*. *Yliatim* bowiem według *Liber de causis* posiada ją aniołowie i dusze ludzkie – nie ma go tylko Bóg.

„Przyczyna pierwsza zaś w żaden sposób nie posiada *yliatim* [tj. złożenia], gdyż nie posiada bytowania, w którym by coś uczestniczyło, lecz sama jest by-

towaniem czystym i w konsekwencji czystą dobrocią, ponieważ o ile cokolwiek jest bytem, o tyle też jest dobrem.

Causa autem prima nullo modo habet „*yliatim*”, quia non habet esse participantum, sed ipsa est esse purum et per consequens bonitas pura quia unumquodque in quantum est ens est bonum”.

Dlatego Tomasz uznał, że *yliatim* oznacza możliwość rozumianą szerzej niż materia, a sam termin wywodzi od greckiego określenia materii i stwierdza, że oznacza on materię i wszystko „materiopodobne”. W ten sposób Tomasz wyjaśnia strukturę wszelakich bytów złożonych: byty, które nie zawierają w swej strukturze materii, mają jednak jakiś typ możliwości.

* * *

W świetle przeprowadzonych analiz dość wyraźnie jawią się poglądy Tomasza na ontyczną strukturę bytów. Wiadomo, że Bóg jest bytem jednoelementowym, samym istnieniem. Pozostałe byty stanowią istota, jako możliwość, i istnienie, jako akt. Akwinata korzysta przy tym czasem z platońskiego tematu partycypacji i wtedy pisze, że istota partycypuje w istnieniu – są to jednak relacje wewnętrz bytu, nie pomiędzy bytami, jak w platonizmie. Struktura istoty bytów poznawalnych zmysłowo nie stanowiła proble-

mu – stanowi ją, jak chciał Arystoteles, forma jako akt i materia jako możliwość. Większy problem sprawiały byty pozowane w swej strukturze cech fizycznych, a co za tym idzie, także ich podłożą, czyli materii. Tomasz uważa, że w ich istocie znajduje się inny, niematerialny, typ możliwości. W każdym razie wszystkie byty poza Bogiem są skomponowane z istnienia i istoty, jako aktu bytowego i bytowej możliwości oraz z formy, jako aktu istotowego i materii lub innego typu możliwości istotowej.

⁵⁰ *De ente et essentia*, V, 11-20. Tomasz podkreśla, że niemożliwe jest istnienie materii bez formy, ale formy bez materii mogą istnieć, jak ma to miejsce w aniołach.

3. 4. Stwarzanie jako przyczynowanie esse

Osobnym tematem podejmowanym w *Księdze o przyczynach* są działania Boga. Tomasz stara się wyraźnie odróżnić dwie płaszczyzny tego działania, które w neoplatonizmie stanowiły jeden emanacyjny proces: stwarzanie i opatrznosć, czyli Boże rządy nad światem. Podejmuje to w komentarzu do tezy 24.

„Należy zatem zauważać, że istnieje dwojakie działanie przyczyny pierwszej. Jedno zapewne, ze względu na które ustanawia rzecz [w bytowaniu], które jest nazywane stwarzaniem, oraz drugie, ze względu na które rzecznami już [w bytowaniu] ustanowionymi rządzi”.

Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit.

Dla Tomasza stwarzanie w sensie ścisłym jest udzielaniem *esse*. Jest to taka czynność, której dokonać może wyłącznie byt będący samym *esse*. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie wpływa na ukonstytuowanie się istoty stwarzanego bytu. Tomasz dodaje bowiem, że podstawowe zróżnicowanie bytów, „według którego posiadają one różne natury i moce (*naturas et virtutes*)” pochodzi wprost od przyczyny pierwszej⁵¹. Wynika z tego, że Bóg według niego stwarza okre-

⁵¹ Tomasz podkreśla przy tym, że to zróżnicowanie wśród bytów stwarzanych przez Boga nie wynika ze zróżnicowania w Bogu, co dla neoplatonizmu jest wprost nie do pojęcia, ponieważ podstawowy problem stwarzania przez emanację polega na wyjaśnieniu sposobu, w jaki z absolutnej jedności wynika wielość bytów pochodnych. Pomyślem na wyjaśnienie tego jest wprowadzenie hipostaz pośrednich, np. umysłu – *nous* (Plotyn), hennad, bogów (Proklos), inteligencji (*Liber de causis*), opatrznosci (Pseudo-Dionizy). Te hipostazy mają stanowić swoiste przejście od absolutnej jedności do zwielokrotnienia, będąc zarazem podobieństwem jedności, z której pochodzą, i nosicielem skazy pochodzenia od jednej, czyli czegoś już wtórnego, która stanowi podstawę nabywania zwielokrotnień. Jest to kolejne Tomaszowe przełamanie neoplatonizmu w tekście swojego *Komentarza*, na co zresztą trafnie zwraca uwagę w przypisie A. Rosłan (s. 165)

⁵² Zarysuje się tutaj jeszcze jeden bardzo ciekawy problem filozoficzny, mianowicie problem właśnie typów aktu istnienia, które w polskiej literaturze tomistycznej proponuje np. M. Gogacz (zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴, s. 71–73). Ewentualne trudności w zaakceptowaniu tej propozycji wynikają z przecinania się aspektu teoriopoznawczego i ontologicznego w opisie aktu istnienia. Otóż w ujmowaniu tego aktu, czyli w aspekcie teoriopoznawczym, gdy badamy strukturę realnie istniejącego bytu jednostkowego (dlatego Gogacz nazywa to „ujęciem strukturalnym”), akt istnienia jest tym pryncipium, które urealnia całą tę bytową strukturę. Z tego punktu widzenia możemy o akcie istnienia mówić wyłącznie w konwencji zerojedynkowej: jest albo go nie ma, czyli jego alternatywą jest niebyt. Akt ten czyni bytem jego treść istotową, która jest właściwym przedmiotem ludzkiego poznania. Sam ten akt nie niesie żadnej „treści”, przez co możemy powiedzieć, że jest, gdy spotykamy realny byt (lub że go nie ma, gdy nie stwierdzamy realnego bytu). Co najwyżej możemy mówić o tym, jak ów akt istnienia przejawia się w bycie – jest to temat własności istnieniowych (transcendentalnych). Jednak możemy też mówić o akcie istnienia z pozycji jego powiązania z istotą, zwłaszcza – jak podkreśla Tomasz – akt istnienia jest swoiste do tej istoty „dostosowany”: jest zawsze aktem istnienia tej konkretnej istoty, to go „ogranicza” i charakteryzuje. Gogacz nazywa to „ujęciem

słone przez siebie typy bytowania⁵². Dlatego trafna jest uwaga M. Gogacza, że „zagadnienie stwarzania [...] wyjaśnia ontyczny status *esse*”⁵³. Temat ten zresztą już został podjęty w tym artykule, przy omawianiu ontycznej struktury Boga.

Natomiast rządzenie rzeczami jest – zdaniem Akwinaty – działaniem na miarę bytów, do których to działanie jest kierowane, np. ze względu na „moc przyjmujących (*secundum diversam virtutem recipientium*)”. Można powiedzieć, że Bóg jako opatrznosć wpływa na różne dodatkowe elementy tożsamości stwarzanego bytu. Trzecim sposobem działania Boga w świecie, o którym wspomina Tomasz w swoim komentarzu, jest porządek łaski⁵⁴.

Autorem tomistycznym, który omawiając stwarzanie w tekstach św. Tomasza, odwoływał się bardzo często do jego *Komentarza do Liber de causis*, był Cornelio Fabro. W swojej rozprawie na ten temat zwracał uwagę na odróżnienie przyczynowania *per modum creationis* oraz *per modum formae* w odniesieniu do słynnej tezy 4, mówiącej – przypo-

mijmy – że *prima rerum creatarum est esse*⁵⁵. Uważa, że *Księga głosi* swoisty „separatyzm przyczynowy” (*le séparatisme causal*), przypisując Bogu stwarzanie wyłącznie *esse*, natomiast przyczynom drugim – wyłącznie ukształtowanie formy. C. Fabro przypisuje Tomaszowi przekraczanie owego separatyzmu poprzez przyznanie także przyczynom drugim realnego udziału w stwarzaniu bytu. Jednakże nie chodzi tu o ich udział w przyczynowaniu *esse*, ale o przyczynowanie „drugorzędne”. Tomasz zdaniem C. Fabro wyjaśnia perspektywę stwarzania w *Liber de causis* w dwóch kierunkach: „pierwszym jest przyczynowość stwarzająca *esse*, zarezerwowana dla Boga, a inne przyczyny wytwarzają odpowiednie elementy formalne na sposób «uformowania»; następnie przyczyny stworzone rozszerzają się również na *esse*, pod warunkiem, że otrzymają boską moc”⁵⁶. Co ciekawe, inny autor, Aimé Forest, uzając powyższe ustalenia, nie zgadza się na nazwanie tego stwarzaniem. Tomasz – podkreśla Forest – przypisuje stwarzanie wyłącznie Bogu, skoro przyczyny

genetycznym”. W tym ujęciu, z pozycji wiedzy o istocie, z którą akt istnienia jest związany na stałe, możemy mówić o typach aktów istnienia. M. Gogacz wyróżnia cztery takie typy: samostny akt istnienia, akt istnienia bytów osobowych, akt istnienia bytów nieosobowych, akt istnienia przypadłości. W świetle analizowanego fragmentu Tomaszowego *Komentarza do Liber de causis* można zaryzykować twierdzenie, że Bóg w swoim działaniu stwórczym decyduje o typie aktu istnienia, który stwarza. Należy też dodać, że niektórych metafizyków niepokoi termin „typ”, który wskazuje wyraźnie treść, która podlega typologii – wolą w kontekście *esse* bytu mówić o „sposobach bytowania”. Wydaje się jednak, że termin zaproponowany przez Gogacza może być zaakceptowany, gdyż właśnie wskazuje na taką „treść”, czyli istotę bytu, która urrealnia dany akt istnienia.

⁵² *Księga o przyczynach*, dz. cyt, s. 97.

⁵³ Pod koniec komentarza do tezy 3.

⁵⁴ C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain–Paris 1961, s. 372–375.

⁵⁵ Tamże, s. 488. „La perspective causale du «de Causis» est présentée en deux directions: premièrement la causalité par création l'«esse» est réservé à Dieu, et les autres causes produisent les formalités respectives «per informationem»; ensuite, les causes créées répandent aussi l'«esse», pour autant qu'elles reçoivent la force divine”.

wtórne działają wyłącznie mocą Boga⁵⁷. To przyczyna pierwsza stwarzona byt, przyczyny wtórne, działając mocą przyczyny pierwszej, wnoszą ustruktrowanie formalne, takie jak życie czy intelektualność. To nie jest prawdziwe stwarzanie według Tomasza – podkreśla Forest i dodaje, że „system z *Liber de causis* pozostaje jeszcze bardzo daleko od tego, jaka powinna być w oczach Tomasza ściśla filozofia stwarzania”⁵⁸. Konsepcja stwarzania w *Księdze o przyczynach* jest właściwie bliska ujęciom Pseudo-Dionizego, a nawet Platona. Wyjaśnia to, co w bytach stworzonych różne, nie wyjaśnia zaś tego, co wspólne. Tym czymś wspólnym jest przede wszystkim *esse*, dlatego Tomasz krytykuje ujęcia *Księgi* z pozycji filozofii Arystotelesa, mówiąc, że sprzeciwia się ono „prawdzie oraz poglądom Arystotelesa”⁵⁹, gdyż dusza intelektualna *a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem* („od pierwszej przyczyny, od której ma istotę, ma także intelektualność”). Tomasz dodaje ponadto, że po-

dobne jest w tej sprawie zdanie Pseudo-Dionizego. Można więc powiedzieć, że Akwinata w swoim *Komentarzu*, próbując uporządkować ten temat, wyróżnia wspomniane dwa typy przyczynowania (*per modum creationis* i *per modum formae*): stwarzanie (*creatio*) dotyczy zawsze *esse*, kształtowanie (*informatio*) dotyczy formy⁶⁰.

Z innej perspektywy, bardzo interesująco i – jak się wydaje – trafnie, komentuje problem stwarzania w Tomaszowym *Komentarzu* Paweł Bany⁶¹. Zauważa on bowiem, że „stwarzanie nie może być traktowane jako relacja w pełnym i dosłownym znaczeniu tego słowa”⁶², czyli jako *ordo unius ad aliud*, gdyż nie istnieją przed nią oba jej kresy. Raczej więc stwarzanie bardziej przypomina działanie, którego przyczyną jest Bóg, a skutkiem – stworzone *esse*⁶³. Tomasz, podejmując ten temat, zastrzega:

„Ale przyczyna pierwsza działa [tylko] poprzez swoje bytowanie, jak już zresztą zostało udowodnione. Dlate-

⁵⁷ A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin*, Paris 1956, s. 62.

⁵⁸ Tamże, s. 63–64. „Le système du «de Causis» reste pourtant bien éloigne de ce que doit être, aux yeux de saint Thomas, une philosophie rigoureuse de la création”.

⁵⁹ Komentarz do tezy 3. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 30.

⁶⁰ „Est enim duplex modus causandi: unus quidem quo aliquid fit praesupposito altero, et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud quod posterius advenit se habet ad illud quod praesupponebatur per modum formae; alio modo causatur aliquid nullo praesupposito, et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem”. Komentarz do tezy 18. Zob. *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 139–140.

⁶¹ P. Bany, *Problem „esse” i partycypacji w „Komentarzu” św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, dz. cyt., s. 89–91.

⁶² Tamże, s. 91.

⁶³ Jednakże nie jest to działanie na jakimś wcześniej istniejącym tworzywie – byłoby wtedy „tworzeniem”, a nie „stwarzaniem”. W „działaniu” tym Bóg nie stanowi jego podmiotu we właściwym sensie, gdyż nie posiadając możliwości, nie podmiotuje żadnych przypadłości lub relacji. Co więcej, także skutek w postaci stworzonego *esse* nie jest „doznaniem”, jako kresem działania. Stwarzanie więc jest wyjątkową „relacją” (*relatio non mutua*) lub „działaniem”, tak jak wyjątkowym bytem jest pierwsza przyczyna sprawcza.

go nie działa ona poprzez pewne stałe odniesienie albo dodaną dyspozycję, dzięki której byłaby powiązana lub połączona z rzeczami”⁶⁴.

Sed causa prima agit per esse suum, ut probatum est. Unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem su-

peradditam per quam coaptetur et commisceatur rebus.

Wynika z tego, że „Samoistny i prosty Akt Istnienia nie podmiotuje relacji. Stwarza – to znaczy unrealnia mocą swoego istnienia, a raczej mocą siebie jako Samoistnego Aktu Istnienia”⁶⁵.

4. Próba podsumowania

1. Po wiekach utożsamiania myśli Tomasza z arystotelizmem, chociażby w postaci „arystotelizmu chrześcijańskiego” lub „filozofii arystotelesowsko-tomistycznej” dziś podnosi się często zagadnienie wpływu myśli platońskiej na ujęcia Akwinaty⁶⁶. Wszystkie te interpretacje zasadzają się na poglądzie, że dzieło św. Tomasza to przede wszystkim synteza arystotelizmu, filozofii arabskiej z myślą patrystyczną, szczególnie ujęciami św. Augustyna. Ta „doskonała synteza” ma rzekomo charakteryzować tomizm i stanowić o jego ponadczasowej wartości. Tymczasem dla Tomasza *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* („studium filozofii nie jest po to, aby poznać to, co ludzie myśleli, lecz jak to się miało do prawdy rzeczy”)⁶⁷. Ta *veritas rerum* pojawia się często na kartach Komentarza do *Liber de causis* i wyraźnie wskazuje na dystans komentatora do komentowanej treści. Dlatego wydaje się, że Tomasz zacho-

wuje „warstwową” budowę *Księgi o przyuczynach* w swoim *expositio*, a nawet ją swoiste pogłębia, gdyż często wyjaśnia „tezę” (*propositio*), odwołując się wprost do *Stoicheiosis theologiké*, dystansując tym samym „wyjaśnienia” (*commentum*) autora *Księgi*. W ten sposób Akwinata wzmacnia warstwę proklosową – klasyczny hellenistyczny neoplatonizm, który odróżnia od monoteistycznego i kracjonistycznego neoplatonizmu z „wyjaśnień”, korygując go niekiedy ujęciami Pseudo-Dionizego. Trzecią i wyraźnie oddzielaną warstwą doktrynalną wykładu Tomasza jest owa *veritas rerum*, w której należy szukać własnych poglądów Akwinaty.

2. Tomasz jednak nie narzuca się w Komentarzu z własnymi tezami. Odnoси się wrażenie, że robi to wtedy, gdy koniecznie wymaga tego *veritas rerum*. Takie postępowanie jest oczywiste, jeśli uświadomimy sobie, że *expositio super Librum de causis* nie służyło wyłożeniu własnej filozofii, lecz zapoznaniu czytelników.

⁶⁴ Komentarz do „Księgi o przyuczynach”, s. 149.

⁶⁵ M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 206.

⁶⁶ Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 216.

⁶⁷ Sancti Thomae de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, lib. 1, l. 22, n. 8.

ków (lub słuchaczy) z neoplatonizmem *Księgi*. Tomasz po mistrzowsku wykorzystuje tę możliwość i dzięki częstym odwołaniom do Proklosa ukazuje wyraźnie dwie postaci neoplatonizmu: antyczną i średniowieczną. I temu dydaktycznemu celowi głównie służy *Komentarz Akwinaty*. Dlatego własne „interwencje” są niejako „wymuszane” wymaganiami prawdy. Na ile udało się Tomaszowi nie pomieszać obydwu perspektyw: metafizyki bytu i henologii – pozostaje pytaniem otwartym; nawet

É. Gilson zachowuje tu subtelny dystans.

3. Jednakże, jeśli weźmiemy pod uwagę ową „warstwową” budowę Tomaszowego komentatora, to bez trudności znajdziemy w nim najważniejszej tezy jego własnej metafizyki: o bycie jako kompozycji aktu istnienia i istoty, o istocie, jako złożeniu z formy i jakiegoś typu możliwości, o Bogu, jako samoistnym istnieniu, o stwarzaniu, jako udzielaniu *esse*. Tematy te były przedmiotem tego artykułu.

4. Także z tej perspektywy łatwiej rozwiązać trudności terminologiczne, ja-

kie rodzi Tomaszowy tekst. Otóż wydaje się, że wiele terminów technicznych, takich jak *esse*, *essentia*, *existentia*, a nawet *substantia* i *ens*, należy „czytać” w perspektywie „warstwy”, w której się znajduje. Co innego bowiem znaczy *esse*, jako *prima rerum creatarum* w myśli Proklosa, trochę czym innym jest *esse commune* autora *Księgi*, a jeszcze czym innym *ipsum esse* w metafizyce Tomasza. Dla średniowiecznego łacinnika te niuanse znaczeniowe były czytelne; dla nas – nie zawsze.

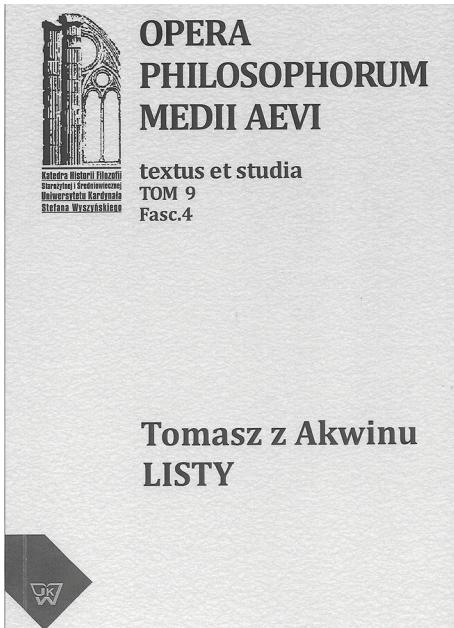
5. Z tego punktu widzenia ciągle aktualna wydaje się potrzeba zanalizowania w *Komentarzu* Tomasza terminu *esse*, co swego czasu wyraził M. Gogacz, przedstawiając analizę terminu *existentia*. Oczywiście, analiza *esse* w tym tekście musi być nieporównanie obszerniejsza i także trudniejsza, gdyż *esse* występuje w nim co najmniej kilkaset razy. Analiza taka jednak – jak się wydaje – potwierdziłaby (lub zakwestionowałaby) zaproponowaną tu hipotezę o „warstwowej” budowie Tomaszowego *Super Librum de causis expositio*.

The Problem of Being in Thomas Aquinas' Commentary on *Liber de causis*

Key words: classical neoplatonism, christian neoplatonism, *Liber de causis*, Proclus, Thomas Aquinas, Commentary on *Liber de causis*, esse, essentia, *Ipsum esse subsistens*, creation

The first of these ‘layers’ is hellenistic Neoplatonism of Proclus which is specifically deepened in Aquinas expositio by referring to ‘*Stoichéiosis Theologiké*’. The second ‘layer’ is monotheistic and creationist neoplatonism of the author of *The Book* which is sometimes corrected by Thomas Aquinas through depictions of Pseudo-Dionysius. The third and clearly separated doctrinal ‘layer’ of lecture is *veritas rerum* in which should be seek Aquinas’ views. In this perspective it is easier to unravel terminological difficulties which are in Thomas Aquinas’ text. It seems that many technical terms, such as esse, essentia, existentia, even

substantia and ens should be ‘read’ in the ‘layer’ perspective which they located in. The article analyze first of the issue of esse. If we consider this ‘layered’ construction Commentary of Thomas Aquinas recognizing that in *veritatis rerum* there are the Aquinas own views, without difficulty we will find in it the most important thesis of his own metaphysics: about being as an arrangement from esse, about the esse and essentia, about essentia as an arrangement form and some type of potency, about God as a *Ipsum Esse Subsistens*, about creation as a giving esse.



Tomasz z Akwinu

Listy

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 9, FASC. 4

Warszawa 2015

Czwarty zeszyt tomu 9 zawiera przekłady listów na różne tematy pisanych przez Tomasza z Akwinu do różnych adresatów.

Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby¹

Słowa kluczowe: postmodernizm, beznadzieja, człowiek ponowoczesny, ujęcie osobowe, tomistyczne ujęcie, ochrona osób

Wstęp

We współczesnym świecie obserwujemy coraz szybsze tempo niekontrolowalnych już zmian, a ich kierunki są trudne do przewidzenia. Pojawia się coraz więcej sprzeczności pomiędzy dążeniem do wyrafinowanego, globalnego konsumeryzmu, gloryfikacją postępu, rozwoju i co

za tym idzie odczucia zadowolenia i dobrobytu, a powstawaniem nieprzewidywalnych i pogłębiających się kryzysów, skutkujących brakiem poczucia bezpieczeństwa i dobrego życia.

Temat badań zrodził się w trakcie namysłu filozoficznego nad tym, jak po-

¹ Niniejszy artykuł powstał na kanwie pracy doktorskiej pod takim samym tytułem, napisanej na seminarium doktoranckim Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej pod kierunkiem prof. dr. hab. Artura Andrzejuka. Artykuł nie jest jednak jej fragmentem ani streszczeniem, lecz raczej komunikatem z przeprowadzonych w niej badań. Odnośnie do samego tytułu warto zwrócić uwagę, że na terenie postmodernizmu nie można mówić o „konsepcji”, „teorii”, „tezie”, „pojęciu”; postmoderna operuje „wizją”, „obrazem”, „perspektywą”, całkiem odwrotnie niż tomizm, który nie unika odpowiedzialności za swoją doktrynę, określając ją zobowiązującą nazwą „teoria”. Zderzenie owej „wizji” z tomistyczną teorią wydaje się zarówno dość paradoksalne i ryzykowne, jak i poznawczo owocne, gdyż dość radikalnie obnaża zagrożenia płynące z postmodernizmu, schowane pod chwytnymi hasłami.

nowoczesność wpływa na człowieka, a głównie na jego kondycję duchową i jakie związane są z tym problemy.

Próbujemy tu odpowiedzieć na pytania: Czy ponowoczesnemu człowiekowi uwikłanemu w zagrożenia i lęki zwane „chorobą ponowoczesności” pozostało jedynie biernie poddać się losowi? Czy tomistyczne, podmiotowe ujęcie człowieka, jako osoby może pomóc w rozwiązywaniu problemów związanych z bolączkami – lub jak to nazywa Giovanni Reale – „złem nękającym współczesnego człowieka”?²

Będziemy też bronić tezy, że podmiotowe ujęcie człowieka jako osoby rozmiane w duchu tomistycznym może dopomóc ponowoczesnej jednostce osłabiać coraz bardziej odczuwalne negatywne skutki zmian zachodzących we współczesnym świecie. W przebadanej literaturze nie ma tekstu tak ujmującego ten problem.

Podjęte przez nas zagadnienie domaga się pewnych zastrzeżeń metodologicznych, przede wszystkim jasnego określenia relacji pomiędzy doktryną (ideologią) postmodernizmu a „osobowością postmodernistyczną” lub „człowiekiem postmodernistycznym”. Ta „osobowość” i ten „człowiek” to zarazem pewien realizujący się projekt postmodernizmu, na którego teoretyczne podstawy wskazuje doktryna postmodery. Na stopień i kierunki jego przynajmniej częściowej realizacji wskazują badania socjologiczne i psychologiczne, które stają się z kolei źródłem namysłu filozo-

ficznego³. W naszych badaniach dotyczących postmodernizmu i obrazu ponowoczesnego człowieka wykorzystano zatem literaturę z dziedzin takich, jak: socjologia, psychologia, ekonomia, politologia i polityka. Są to prace takich autorów, jak: Giovanni Reale, Fryderyk Nietzsche, André Comte-Sponville, Gianni Vattimo, Michael Bell, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Hans-Georg Gadamer, Wolfgang Welsch, Frederic Jameson, Ernest Gellner, Zygmunt Bauman, Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj, Andrzej Bronk, Anna Zajdler-Janiszewska, Ulrich Beck, Uwe Böll, Guy Debord, Anthony Giddens, Manuel Castelas, Hans-Peter Martin, Harald Schumann, Ken Jowitt, Ludwik Borkowski, Chantal Delsol i Mark Rosner.

Zamierzonym celem jest zderzenie wizji, obrazu współczesnego człowieka wyłaniającego się z tych opisów, człowieka ujętego przedmiotowo, z podmiotową koncepcją człowieka jako osoby, ujętego w duchu tomistycznym. Jest też wyrażeniem niezgody na następujące urzeczwienie ponowoczesnego człowieka, niezgody na próby traktowania go jak każdej innej rzeczy. Tomistyczne rozumienie człowieka jako osoby przyjęto za takimi autorami jak: Mieczysław Gogacz, Artur Andzejuk, Mieczysław Albert Krąpiec, Karol Wojtyła, Czesław Bartnik, John F. Crosby i inni.

Dodatkowym celem jest podkreślenie, że postmodernistyczne filozofowa-

² Por. G. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tłum. E. I. Zieliński, „Ethos” 14 (2001) nr 56, s. 15.

³ Np. w twórczości Zygmunta Baumana.

nie, przyjmując materialną, scjentystyczną wizję człowieka, pomija całkowicie jego poziom duchowy. Nie zajmuje się również szukaniem odpowiedzi na pytania, które od zarania dziejów nurtowały i dalej nurtują człowieka: kim on jest, jaka jest jego natura i jaki jest sens jego istnienia.

Podjęta tematyka jest szeroka, a literatura bardzo bogata, tym bardziej że problem pozostaje aktualny, a codzienność ukazuje się nowe pozycje. Zdajemy sobie sprawę z tego, że dobór treści i jej

układ może wydawać się dyskusyjny, dlatego podkreślamy, że dokonany wybór jest propozycją autorską.

Na początku przedstawimy obraz człowieka ponowoczesnego, następnie zajmiemy się opisem negatywnych zjawisk nękających człowieka postmodernego, potem przedstawimy wizje człowieka jako osoby, by w końcu pokazać, jak tomistyczna teoria osoby może dopomóc ponowoczesnemu człowiekowi w osłabieniu tych negatywnych zjawisk i ich skutków dla kondycji duchowej.

I. Obraz człowieka w postmodernizmie

Definicja człowieka ponowoczesnego jest ściśle związana ze zjawiskiem postmodernizmu, z materializacją, utowarowaniem i ekonomizacją wszystkiego, łącznie z człowiekiem. Dokładne sprecyzowanie, czym jest postmodernizm, wydaje się na podstawie dostępnej literatury niemożliwe. Nie ma ostatecznej wykładni, co powinno się do postmodernizmu zaliczać. Każdy, kto o nim pisze, konstruuje sobie taką jego definicję, która jest przydatna do przedstawianej koncepcji. Wszystko jest dozwolone – *anything goes*, nawet w nauce, zgodnie z zasadą Paula Feyerabenda⁴.

Słów postmodernizm i ponowoczesność będziemy tu używali zamiennie, jak jest to ujmowane u większości autorów opisujących czasy ponowoczesne.

Postmodernizm jest bardzo trudno jednoznacznie określić, bo nie należy do przeszłości i ciągle jeszcze trwa. Jest on, mówiąc jego językiem, projektem wieloplaszczyznym, nieokreślonym i jeszcze niedokończonym. Dominuje tu przybliżony i intuicyjny sposób określenia. Jean Baudrillard tak się o nim wyraził: „jeśli postmodernizm istnieje, to musi go charakteryzować pewne uniwersum, gdzie definicje nie są już możliwe [...]. Wszystko to krąży wokół niepossiblej definicji”⁵. Można zatem powiedzieć, że postmodernizm jest nurtem myślowym z tradycji idealizmu, który pojawił się po modernizmie, po racjonalizmie. Jest to współczesna odmiana irracjonalizmu filozoficznego⁶. Najkrócej można powiedzieć, że postmodern-

⁴ Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 12 (1999) nr 1-2, s. 63.

⁵ *Gra resztkami*, wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha, w: S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia*, tłum. D. Domagała i in., Warszawa 1996, s. 226.

⁶ Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 387.

nizm jest nurtem negacji, podejrzenia, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania, dekonstrukcji i destrukcji⁷. Powtarza się również, że postmodernizm niesie za sobą nihilizm i relatywizm oraz pustkę duchową zagrażającą całemu dziedzictwu kultury⁸.

Człowiek postmoderny, „projektowany” i/lub realizujący doktrynę postmodernistyczną, jest ujmowany fragmentarycznie, materialistycznie, traktowany jak każda inna rzecz w przyrodzie i na globalnym konsumenckim rynku jako przedmiot, rzecz, narzędzie i środek do uzyskania jak największej korzyści i przyjemności. Stara się po prostu dopasować do tego świata, zmieniając tożsamość, osobowość, obrabiając się wewnętrznie i zewnętrznie na wszystkie możliwe sposoby, by jak najlepiej zaprezentować się na globalnym rynku, wybiera też często nowy styl życia w pojedynkę, bycie „singlem”.

Powodów przyjmowania różnych tożsamości i ujawniania różnych osobowości szukamy w szybko postępujących procesach urbanizacyjnych i globalizacji. Ponowoczesny, postmodernistyczny świat przyczynił się do tego, że człowiek jest coraz bardziej być po prostu sobą. Człowiek ukrywa siebie, udaje kogoś innego i przybiera różne maski po to, by przetrwać lub też by jak najwięcej dla siebie uzyskać.

Szczegółowe określenie postmodernistycznych osobowości znajdziemy u Zygmunta Baumana⁹. Osobowości ponowoczesnego człowieka są zmienne,

niepewne, fragmentaryczne, nieuporządkowane i idealnie realizują wizję człowieka ponowoczesnego. Mogą występuwać jednocześnie i wzajemnie się przenikać. Najbardziej typowe to:

– osobowość spacerowicza – spacerowicz w tłumie innych spacerowiczów, gdzie każdy kaźdemu się przygląda i każdy dla kaźdego jest lustrem, ale nikt nie chce mieć z nikim nic wspólnego. Nie przywiązuje się do nikogo, ani do niczego. Spacerowicz jest niewidzialny, pusty, niepoznany i przez to całe jego życie pozostaje w cieniu;

– osobowość włóczęgi – włóczęga wykazuje brak celu i sensu życia, cały czas gna przed siebie po całym świecie. Nie cieszy go żaden etap wędrówki i pragnie być wszędzie na raz. Pokonany dopiero co etap natychmiast staje się nudny i prozaiczny. Pociąga go ryzyko i ma ciągłą potrzebę adrenaliny. Życie jego jest nieuporządkowane, chaotyczne;

– osobowość gracza – gracz cały czas gra i ryzykuje. Nie wie, co to znaczy racjonalnie postępować czy być uczciwym. Każdą wygraną przyjmuje za dobrą monetę i za swoje szczęście. Chce wygrywać za każdą cenę i zawsze jest zdolny do wyrzeczenia się w tym celu wszelkich wartości. Ponowoczesność roi się od takich graczy;

– osobowość turysty – turysta w przeciwieństwie do włóczęgi podróżować nie musi. Podróżuje po całym świecie głównie po to, by łowić wrażenia, robić dokumentację i się tym chwalić. W świecie natomiast zachowuje się źle,

⁷ Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9 (1996) nr 1-2, s. 89.

⁸ Por. S. Czerniak, A. Szahaj, *Wstęp*, w: *Postmodernizm a filozofia*, dz. cyt., s. 7-13.

⁹ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7-39.

wyznając zasadę „płacę i żądam”. Jest arrogancki i wymagający, całkowicie nie-wrażliwy na los ludzi miejscowych. Narzuca światu własne koncepcje według swoich wyobrażeń i upodobań, wszędzie czuje się pewny siebie, bo zawsze ma dokąd wrócić, gdzie będzie bezpieczny.

Osobowość ponowoczesna charakteryzuje się tym, że nie ma jednej, prawdziwej osobowości. Człowiek nie czuje bycia sobą i bycia tym samym o trwałej niezmiennej tożsamości. Traktuje siebie przedmiotowo i obrabia jak każdy inny towar na rynku, by być w danej chwili najatrakcyjniejszym. Globalny rynek wymaga, by osobowość była plastyczna, zmienna, tak by mogła się dostosować do permanentnych i coraz szybszych zmian. Tradycyjna, niezmienna osobowość uważana jest coraz częściej za przeszkodę i patologię. Proponuje się, by człowiek świadomie, zgodnie z bieżącymi wymaganiami i sytuacją życiową kreował sobie w każdej sytuacji odpowiednią osobowość. Takiej jednostce dostarcza się odpowiedniej wiedzy, tak by mogła wybierać jak w wielkim supermarkecie wszelkie dostępne i pasujące do danej chwili elementy osobowości i składać je w odpowiednią, wymaganą całość.

Modnym stylem życia w ponowoczesnym świecie stało się bycie singlem. Zjawisko singla, człowieka żyjącego w pojedynkę z własnego, świadomego wyboru, jest zjawiskiem stosunkowo nowym, ale szybko się rozpowszechniającym. Związane jest z gloryfikacją indy-

widualności i złe pojętej wolności jednostek podporządkowanej globalnemu konsumeryzmowi. Źle pojęta wolność, ujęta tylko według takiego kryterium, że można czynić wszystko, co nie przynosi szkody innym, praktycznie prowadzi do wyobcowania człowieka względem człowieka, znosi też wszelkie poczucie wspólnoty, więzi, związków, odpowiedzialności i zobowiązań wobec drugiego i społeczności¹⁰.

W świecie singli przestaje się mówić o wspólnotach. I tak za cenę utraty poczucia bezpieczeństwa zdobywa sobie współczesny człowiek wolność osobistą. Pragnie i bezpieczeństwa, i wolności, ale tylko kosztem bezpieczeństwa uzyskuje się więcej wolności, a kosztem wolności uzyskuje się bezpieczeństwo. Aktualnie wygląda na to, że człowiek traci bezpieczeństwo, bo zachłysnął się wolnością.

Singiel, odseparowany od jakichkolwiek dłuższych relacji rodzinnych, przyjacielskich i społecznych, jest idealną jednostką konsumującą¹¹. Czteroosobowej rodzinie wystarczy jedno mieszkanie i po jednej sztuce wyposażenia, a single konsumują wszystko razem cztery i do tego konsumują to, co globalny rynek, kusząc odpowiednimi psychologicznymi marketingowymi metodami, chce by konsumentowali.

Kontakty społeczne singli są sporadyczne, tymczasowe, nietrwałe, bez żadnych zobowiązań. Ethan Watters nazywa ich plemionami miejskimi – *urban tribes*. Łączy ich jedynie podążanie za modnym stylem bycia singlem, bezwzględneasta-

¹⁰ Por. E. W. Böckenförde, *Wizerunek człowieka w świetle dzisiejszego porządku prawnego*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Kraków 2006, s. 97.

¹¹ Por. D. G. Albrecht, *Buying a Home When You're Single*, New York 2001.

wienie na karierę i aktywność zawodową, która umożliwia im konsumowanie modynych luksusowych dóbr, modne i drogie aktywne spędzanie wolnego czasu, oraz w tym samym stylu aktywność społeczna i towarzyska. Wszystko to wpływa na ich poczucie wartości¹².

Marzeniem *singli* jest realizować się poza społeczeństwem. Singiel, starając utrzymać się na tym rynku próżności, bardziej jest narażony na przedmiotowe traktowanie siebie samego i przez innych, bo ciągle musi być najatrakcyjniejszym towarem na rynku, żeby nie wypaść z obiegu. Globalny rynek jednak jest ze swoimi mechanizmami bardzo zaborczy i zdadliwy. Proponuje coraz to modniejsze i droższe produkty, co prowadzi do zniewolenia konsumpcyjnego. Spirala wiecznie niezaspokojonego pożądania trzyma w swoich sidłach tak długo, aż życie dokona zwrotu, a pieniądz się skończą. W tej sytuacji singiel wypada z tego obiegu i ląduje w obojętnym, bezosobowym tłumie. Bez prawdziwych, trwałych relacji osobowych pozostaje zagubiony i bezradny, stając się tylko luźnym ogniwem. Więzi czy relacje społeczne utrzymywane są tylko z egoistycznych побudek, dla korzyści lub osiągnięcia własnej przyjemności lub satysfakcji.

Oczywiście można wskazać na pozytywny element wyboru bycia singlem,

którym jest bezwzględnie poczucie kontroli nad swoim życiem. Jednak, kiedy współczesny człowiek przyjmuje postawę indywidualizmu, przyczynia się do tworzenia cywilizacji ryzyka. Zwalniając siebie z konieczności relacji osobowych, więzi międzyludzkich z daną grupą czy strukturą społeczną, pozornie tylko zwiększa swoją wolność i powiększa obszar prywatności, ponieważ to wszystko z autonomizacją karier życiowych okupione jest dużym ryzykiem izolacji, samotności i niepewności jutra¹³.

Do szybkiego rozprzestrzeniania się modnego stylu życia w pojedynkę w dużym stopniu przyczynia się gloryfikowana współcześnie prywatność. Łacińskie słowo *privatus* dosłownie znaczy „oddzielony od reszty”. To oddzielenie prowadzi wprost do izolacji¹⁴. Jedna z definicji prywatności bezpośrednio na to wskazuje i opisuje, że jest to stan, gdzie jednostka chroniona jest przed niepożądaną obecnością innych ludzi i chodzi tu o psychiczne i fizyczne niepożąданie oddziaływanie jednego człowieka na drugiego¹⁵. „Prowadzi to do nader smutnej konstatacji, że indywidualizacja, tak samo samotność i izolacja, stają się cechami współczesnych, nowoczesnych społeczeństw”¹⁶.

Na przedmiotowe ujęcie człowieka zdecydowanie wpływają zjawiska przedstawione poniżej.

¹² Por. E. Watters, *Urban Tribes. A Generation redefines Friendship, Family and Commitment*, New York 2004.

¹³ Por. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 54.

¹⁴ O przyczynach i skutkach wzrostania natężenia zjawisk społecznej izolacji na podstawie przeprowadzonych badań piszą R. Hortulanus, A. Macheilseand, L. Meeuwesen w książce *Social Isolation in Modern Society*, London–New York 2005.

¹⁵ Por. S. Bok, *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation*, New York 1982.

¹⁶ Por. A. Żurek, *Single. Żyjąc w pojedynkę*, Poznań 2008, s. 92.

2. Negatywne zjawiska nękające człowieka postmoderny

Nie kwestionując w żadnym wypadku wszystkich pozytywnych zjawisk współczesnego świata ułatwiających tak bardzo człowiekowi życie, komunikację międzysobową i coraz łatwiejsze, tańsze i szybsze przemieszczanie się z miejsca na miejsce, zauważamy, że ukazuje się coraz więcej literatury podkreślającej nasilanie się negatywnych zjawisk¹⁷, któ-

re powodują degradację człowieka w jego człowieczeństwie i skutkujące poczuciem bezsensu życia. Życie łatwe i wygodne, nie znaczy to samo, co życie ludzkie i dobre.

Wśród najbardziej charakterystycznych negatywnych zjawisk ponowoczesnego świata wyróżniamy:

2.1. Nihilizm

Giovanni Reale¹⁸ wskazuje, iż głównym źródłem cierpień ponowoczesnego człowieka jest nihilizm. Przyjmując za Michelem Henrym to, że „od zaczątków czasu to wartości regulują ludzkie działania, determinują struktury i funkcjo-

nowanie społeczeństwa”¹⁹, a nihilizm umocnił się poprzez procesy zniszczenia i samozniszczenia oraz doprowadził do rozchwiania, dysolucji i eliminacji wszelkich wartości, możemy zgodzić się z Realem, ponieważ zjawisko to niszczy

¹⁷ Por. antyhumanizm J. Derridy, w: B. Banasiak, *Filosofia końca filozofii. Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa 1997, s. 165–191; niekonsekwencje J. Derridy, kiedy formalnie odrzuca logocentryzm, a w swych komentarzach do pism klasyków filozofii posługuje się filozoficzną analizą, w: S. Morawski, *O postmodernizmie filozoficznym – pozornym, przyćmionym i prawdziwym*, w: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992, s. 17–29; nihilizm logiczny postmodernizmu, w: J. Woleński, *Przeciwko nihilizmowi logicznemu*, „Przegląd Filozoficzny” 5 (1996) nr 3, s. 95–103; „postmodernizm jest więc tworem wybitnie kryzysowym, a nie formacją kulturową”, w: A. Motycka, *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, dz. cyt., s. 321; postmodernizm jako apologia nihilizmu u G. Vattimo, analogicznie jak u F. Nietzschego, w: M. Potępa, *Nihilizm i metafizyka w filozofii Gianni Vattimo*, w: S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia*, dz. cyt., s. 351–380; postmodernistyczny relatywizm etyczny, brak spójności logicznej i intelektualny belkot, w: E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 88–93; postmodernizm, jako „filozofia błazna”, w: A. Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna*, w: S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia*, dz. cyt., s. 381–392; ocena postmodernizmu przez pryzmat lewicowej ideologii socjalizmu, uleganie iluzjom i parodiowanie poważnych rozważań filozoficzno-społecznych, w: T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 44nn., 53–55; postmodernizm jako „targowisko” intelektualne idei i promowanie ideologii późnego kapitalizmu, w: F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durkham 1991, s. 17nn., 340nn.

¹⁸ G. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśl antycznej*, dz. cyt., s. 15.

¹⁹ M. Henry, *Wcielenie. Filozofia życia*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 378–379.

podstawy godności człowieka i jego egzystencji²⁰.

Twórcą nurtu nihilistycznego jest Fryderyk Nietzsche²¹ i to on używało wręcz paradygmatycznie tego terminu w *Woli mocy*²², a zdanie z jego *Antychrysta*: „Tak żyć, by nie było już żadnego sensu życia, to staje się teraz sensem życia. [...] słabi i niedani niech szczezną”²³, często cytowane przez nihilistów, wyraźnie pokazuje, że w tym ujęciu dzieje człowieka nabierają nihilistycznego bezsensu²⁴. Nietzsche pisał wprost, że ludzie są bezcelowi²⁵. Postawa taka skutkuje życiem pozbawionym wszelkich wartości, harmonii, ładu, celu i godności. W praktyce objawia się to wiarą w bezwartościowość i bezsensowność dziejów²⁶, która prowadzi do stwierdzenia, że lepiej „nie czynić nic, skoro całe istnienie straciło swój sens”²⁷.

André Comte-Sponville dość okrúnie zdiagnozował całe to zjawisko: „Nihilistyczne barbarzyństwo nie ma pro-

gramu, planu, ideologii. Nie są mu potrzebne. Nihilistyczni barbarzyńcy nie wierzą w nic: znają tylko przemoc, egoizm, pogardę, nienawiść. Są więźniami własnych popędów, głupoty i braku kultury. Są niewolnikami tego, co biorą za wolność. Ich barbarzyństwo płynie z braku wiary albo z braku wierności. Są wojoownikami nicości”²⁸.

Dużym zagrożeniem dla ponowoczesnego człowieka jest zakwestionowanie istnienia osobowego podmiotu w naturze i to, że w miejsce Boga postawiony został nietzscheański nadczłowiek²⁹, jednostka najsilniejsza, eliminująca słabsze, zgodnie z postmodernistycznym hasłem *winner takes all* – zwycięzca bierze wszystko. Takie stanowisko jest pokusą samo-ubóstwienia, sakralizowania własnego „ja”, a wraz ze scjentyzmem urzeczowania człowieka. W nihilizmie podmiot zredukowany jest do czystej funkcjonalności. Egzystencja nie ma celu, a energia życiowa zmierza ku niczemu.

²⁰ Por. A. Półtawski, *Filozofia dla życia*, Częstochowa 2013, s. 159.

²¹ Por. V. Possenti, tłum. A. Fligiel-Piotrowska, *Nihilizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 647–648.

²² Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, Kraków 2003. Tak samo paradygmatycznie terminu tego używał F. M. Dostojewski w swoich powieściach: *Zbrodnia i kara*, tłum. Z. Podgórzec, Kraków 2004; *Biey*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2010; *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Wrocław 1996, s. 459–460 – choć szedł on całkiem w innym kierunku niż F. Nietzsche.

²³ F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Kraków 2004, s. 40, 140.

²⁴ Por. G. Vattimo, *Apologie des Nihilismus*, w: tegoż, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, s. 26; tenże, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma, Kraków 2006.

²⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 52.

²⁶ Por. W. Kraus, *Nihilizm nadal aktualny?*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 251.

²⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 19.

²⁸ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 40.

²⁹ „Dobór ogółu wymaga porzucenia jednostki... Spójrz jednak, ogół taki nie istnieje. W gruncie rzeczy człowiek utracił wiarę w swoją wartość, gdyż nie działa w nim człowiek, który by taką wartość posiadał. [...] Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny teologiczny świat wartości zawalił się. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji; skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem... Sobię musimy przyznać atrybuty, które przypisywaliśmy Bogu”, F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. 13, Berlin–New York 1980, s. 143, cyt. za: G. Reale, *Zło nękanające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśl antycznej*, dz. cyt., s. 17.

2.2. Scjentyzm

Scjentyzm z materializacją, fragmentaryzacją oraz utylitaryzacją człowieka i świata powoduje, że świat wydaje się okrutny, nieludzki i przerażający. Myśl naukowa nie uznaje duchowego poziomu życia oraz nie poznaje i nie dotyka samego życia, ponieważ fenomen życia jest taki, że „żadna wizja, żadna myśl nigdy nie widzi życia”³⁰ a „poznanie życia jest sprawą tylko życia i samego życia”³¹. Świadome odczuwanie życia wyklucza „pojęcie życia nieświadomego, ślepego, anonimowego, bezosobowego – biologicznego, chemicznego, fizycznego, materialnego”³².

Jednym typem rozumu ludzkiego jest rozum naukowy rozwijany w różnych naukach szczególnych. Taki rozum to „inteligencja szatkująca, szufladkująca, mechanistyczna, rozdzielająca, reducyjna, rozbijająca złożoność świata na oddzielne fragmenty, rozdrabnia problemy, oddziela to, co jest połączone, czyni jednowymiarowym to, co wielowymiarowe. Taka inteligencja jest zarazem krótkowzroczna, dalekowzroczna, dal-

tonistyczna, jednooka: na koniec przeważnie staje się ślepa”³³. To jest degradacja rozumu ludzkiego, która prowadzi do poniżenia człowieka jako osoby w samym punkcie wyjścia.

Kwestionuje się podmiotowość człowieka, eksponując nadmiernie jego irracjonalną emocjonalność i ciało z podkreśleniem seksualności. Głosi się koniec człowieka, a w miejsce człowieka-osoby eksponuje się rolę tekstu, nie odwołując się przy tym do autora i jego myśli³⁴. Człowiek staje się przedmiotem, rzeczą, środkiem lub efektem przede wszystkim utylitarnej działalności.

Nauka odrzuca moralność jako podstawowy wymiar życia podmiotowego i duchowego, ale człowieka nie da się traktować materialnie, jako przedmiot, środek, narzędzie i tylko jako byt psychofizyczny, którego celem jest przyjemność i korzyść oraz zachowanie życia fizycznego, bo prowadzi to w końcu do dyskomfortu, do dysharmonii duchowej, do dramatów, które rozgrywają się w każdej osobie.

2.3. Kryzys ludzkiej tożsamości

Wielu współczesnych autorów wskazuje na to, że wiek XXI jest czasem postępującego kryzysu ludzkiej tożsamości³⁵. Określonej tożsamości człowiek pragnie

tak samo jak poczucia bezpieczeństwa, ponieważ umożliwia mu komunikację i myślenie oraz tworzy podstawy politycznego, obywatelskiego i kulturowe-

³⁰ M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 167.

³¹ Tamże, s. 173.

³² Tamże, s. 197, 317.

³³ Por. E. Morin, *Ziemia – ojczyzna*, tłum. T. Jakielowa, Warszawa 1998, s. 214.

³⁴ Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2001, s. 15.

³⁵ Por. *W poszukiwaniu tożsamości*, red. H. Mamzer, Poznań 2007.

go życia³⁶. Zasada tożsamości pokazuje, że każdy byt jest tym, czym jest i niczym innym³⁷. Racją tożsamości jest według św. Tomasza *esse*³⁸, czyli zrealizowanie i uaktualnienie określonej treści tożsamości i urzeczywistnienie określonej istoty.

We współczesnym świecie chaotycznej różnorodności, gdzie nie ma niczego na dłuższy czas określonego³⁹, również tożsamość podlega temu zjawisku. Człowiek przybiera wiele różnych tożsamości albo wręcz funkcjonuje bez tożsamości i staje się przez to tylko standardowym przedmiotem, narzędziem i konsumentem bez określonej osobowości. Tożsamość traci trwałość, a człowiek osobową wyjątkowość. Mówiąc się o tożsamości *homo actualis*, o zmieniającej się, aktualizującej się tożsamości, która stale dopasowuje się do płynnego świata⁴⁰. Człowiek na pytanie, „kim jestem”, odpowiada sobie: tym, kim chcę lub jestem zmuszony w tym momencie być, by się dopasować do aktualnej sytuacji. Ryzyko i konsekwencje tych decyzji zawsze musi on ponosić sam⁴¹. W końcu gubi się i nie wie, kim jest. Na to tylko czeka rynek późnego globalnego kapitalizmu, żeby kolonizo-

wać człowieka i wykorzystać go przedmiotowo dla jak największych korzyści, na jak największej przestrzeni.

Wszystko to może prowadzić tylko w jednym kierunku. Do destrukcji. Podkreśla to Scott Lash w pracy *Introduction to Modernity and Identity*⁴², pisząc, że postmodernistyczna wielość i różnica jest narzędziem dekonstrukcji tożsamości. Giorgio Agamben stwierdza: „Żyjemy w czasach larw i widm pozbawionych poczucia przyzwoitości. Identyfikowani na podstawie odcisków palców oraz kodów genetycznych, tracimy osobowość”⁴³.

Skutkiem jest zawsze kryzys wpływający na kondycję duchową człowieka. Człowiek zaczyna pytać: „kim ja właściwie jestem”, „kim jest człowiek” i „co jest wspólnie wszystkim ludziom”. Te pytania prowadzą go do określania swojej własnej tożsamości, swojego „ja”. Do właściwego poznania siebie dochodzi się trudną i mozołową pracą nad sobą. Tożsamość jest źródłem sensu wszelkiego doświadczenia. Sprawia ona, że człowiek wie dokładnie, kim jest i do czego dąży, wie także, kim nie jest i czego nie chce.

³⁶ Por. J. Grzybowski, *Byt, tożsamość, naród*, Kęty 2012, s. 12.

³⁷ Por. T. Rutkowski, *Czy tzw. pierwsze zasady tomistycznej filozofii bytu są naprawdę pierwszymi?*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967) nr 2, s. 25.

³⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Sentencia libri De anima*, lib. 2, lec. 1; por. również: P. Śliwa, *Problem bezpośredniego realizmu świata zewnętrznego na gruncie egzystencjalizmu tomistycznego*, „*Roczniki Filozoficzne*” 11 (1963) z. 1, s. 60.

³⁹ Por. G. Ritzer, *Globalisation of Nothing* 2, California 2007.

⁴⁰ Por. K. Bigos, *Tożsamość narracyjna w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010.

⁴¹ Por. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004, s. 112-114.

⁴² Por. S. Lash, *Introduction to Modernity and Identity*, Oxford 1992.

⁴³ Por. G. Agamben, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 64.

2.4. Infantylizacja kultury i przez to człowieka

Już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku Hannah Arendt pisała, że uczyñnie z kultury produktów rynkowych prowadzi do degradacji kultury, a to, co obserwujemy, to nie jest tylko masowość kultury, to jest „masowa rozrywka żerująca na wytworach kultury”⁴⁴. Neil Postman w książce *Amusing Ourselves to Death*⁴⁵ pokazuje schemat infantylizacji kultury i oglupiania człowieka poprzez proponowaną przez kulturę masową nieustanną rozrywkę – zabawę na śmierć.

Wytwory niskiej kultury masowej wprowadza się do barów, kawiarni, restauracji, a do świątyń sztuki, muzeów, teatrów i galerii, oprócz wszystkiego, co możliwe, wprowadza się bary, restauracje, kawiarnie, a także nowe atrakcje z noclegami w luksusowych łóżach włącznie.

Do trywializacji i infantylizacji kultury przyczyniają się takie zjawiska, jak: masowość i globalizacja, sprowadzenie jej do jednego z towarów na rynku konsumpcyjnym, radykalny eklektyzm, relatywizm i pluralizm, luzowanie oraz rozrywkowość.

Powoduje to degradację i infantylizację kultury, a przez to infantylizację lu-

dzi⁴⁶, co skutkuje dramatyczną kondycją ponowoczesnego człowieka. Człowiek czuje się samotny, zagubiony, zmęczony i niezrozumiały w niezrozumiałym dla niego otoczeniu. Odczuwa swoją egzystencję jako udrękę, trwogę, kruchość i małość⁴⁷.

Infantylizację kultury w ponowoczesności zauważył Frederik Jameson, który pisze, że „postmodernizm uległ fascynacji całym tym «zdegradowanym» pejzażem tandety, kiczu i seriali telewizyjnych i kultury «Reader's Digest», reklam i moteli, nocnych programów telewizyjnych i hollywoodzkich filmów klasy B oraz tak zwanej paraliteratury, z jej lotniskowymi podziałami na horror i romans, popularne biografie, powieści kryminalne oraz science fiction i fantasy”⁴⁸.

Postmodernistyczna globalna, infantylna kultura masowa depersonalizuje i oglupia człowieka, koncentrując się przede wszystkim na cielesności, tj. po-pędach i emocjach. Infantylizując, odmawia mu jego osobowego wymiaru, przez co odbiera mu też jego godność.

⁴⁴ H. Arendt, *Między czasem minionym a przeszłyim. Osiem ćwiczeń z myślą polityczną*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 249. Por. tamże, s. 245-249.

⁴⁵ N. Postman, *Amusing Ourselves to Death*, New York 1985.

⁴⁶ Pisze o tym obszernie F. Furedi w pracy *Gdzie się podziali wszyscy intelektualiści?*, tłum. K. Makaruk, Warszawa 2008, zwłaszcza w rozdziałach: „Równanie w dół”, „Elitarny populizm”, „Inkluzja przez afirmację”, „Zinfantylizowana kultura”, „Infantylizowanie ludzi” i „Budowa uległego społeczeństwa”.

⁴⁷ Por. *Postmodernizm w perspektywie kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 149-160.

⁴⁸ F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Plaza, Kraków 2011, s. 3.

2.5. Twierdze bogatych i getta biednych (cywilizacja nadmiaru i braku)

Wiek XXI zwiastuje nam powrót wielkiej biedy i pojawianie się wielkiej rzeszy ludzi zbędnych, „ludzi śmieci”, za których nikt nie chce wziąć żadnej odpowiedzialności. Problem „nowej biedy” narasta od lat sześćdziesiątych XX wieku. Narastające w szybkim tempie dysproporcje ekonomiczne powodują tworzenie się twierdz bogatych i gett biednych.

Z jednej strony obserwujemy ugettowanie, segregację przestrzenną jednostek ludzkich na stosunkowo małych obszarach, a z drugiej strony zgodnie z gloryfikacją prawa własności *winner takes all* – zwycięzca bierze wszystko, następuje tzw. grodzenie świata przez bogaczy, przez co coraz bardziej zmniejsza się jego część wspólna. Nierówności społeczne powodują spustoszenie moralne, etyczną ślepotę i brak wrażliwości. Dodać tu jeszcze należy, że najbogatsze elity rzadko przebywają na terenie swoich ogrodzonych obszarów. Praktycznie oznacza to rozbijanie wspólnot i zatracanie tożsamości społecznych⁴⁹.

Ludzie nie muszą cierpieć głodu i biedy, ponieważ przyroda jest w stanie wykarmić nawet 12 miliardów ludzi, a dzisiaj na chroniczny głód cierpi aż jeden miliard. Co pięć sekund według FAO umiera z głodu dziecko poniżej 10. roku życia, a łącznie z głodu codziennie na świecie umiera 57 tysięcy ludzi. To wszystko jest dziełem człowieka⁵⁰.

Ciekawym zjawiskiem jest to, co podkreśla badacz najbogatszych elit Hans-Jürgen Krysmanski⁵¹, że elity mające coraz większe wpływy w mediach bardzo pilnują, żeby dane na ich temat w ogóle się nie ukazywały. Z jego badań wynika, że elity te wyobcowują się ze społeczeństw, bezwzględnie i za każdą cenę powiększając swoje bogactwo, a dla swojej ochrony wykorzystują armie najemnicze, prywatne służby, prywatne policje, i to wszystko legalnie w państwach demokratycznych, za zgodą rządzących. Do tego w zmowie z rządzącymi gospodarka napędzana jest kredytami, gdzie zyski są prywatyzowane, a straty unarodziane⁵², co tylko powiększa przepaść

⁴⁹ Z. Bauman, *Współnota*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 161.

⁵⁰ Jean Ziegler, obecnie emerytowany profesor socjologii na uniwersytetach w Genewie i Sorbonie, w latach 2000–2008 specjalny sprawozdawca ONZ do spraw wyżywienia, a w latach 2009–2012 wiceprzewodniczący Komitetu Doradczego Rady Praw Człowieka ONZ. Autor wielu książek poruszających temat nadmiaru i ubóstwa w świecie, m.in.: *Milczący sejf*, tłum. S. Mędak, Kraków 1991; *Nienawiść do Zachodu*, tłum. E. Cylwik, Warszawa 2010; *Imperium hańby*, tłum. E. Cylwik, Warszawa 2011; *Destruction Massive. Géopolitique de la faim*, Paris 2011.

⁵¹ H. J. Krysmanski: emerytowany profesor socjologii uniwersytetu w Münster. Od wielu lat prowadzi badania nad elitą najbogatszych tego świata. Jego książki to m.in.: *Hirten und die Wölfe. Wie Geld- und Machteliten sich die Welt aneignen (Pasterze i wilki. Jak elity pieniądza i władzy zawiązują świat)*, Münster 2004; *Wem gehört die EU (Do kogo należy UE)*, Berlin 2007; *Das Imperium der Milliardäre (Imperium miliarderów)*, Frankfurt 2012.

⁵² Pokazuje to ostatni kryzys gospodarczy rynków finansowych, zapoczątkowany w 2007 roku poprzez zapaść na rynku pożyczek hipotecznych wysokiego ryzyka w USA. Por. G. Zalewski, *Skąd wziął się kryzys na rynku finansowym*, „Gazeta Prawna”, 8 października 2008; K. Borowski, *Kryzys na rynku kredytów subprime i jego skutki*, w: *Stabilność i bezpieczeństwo systemu finansowego*,

miedzy bogatymi i biednymi. Nadmiar odczłowiecza. Ludzie bogaci, chcąc co raz więcej, stają się coraz mniej etyczni, coraz bardziej egoistyczni, niewspółczesni, jacy drugiemu i coraz bardziej izolują się od biedniejszych⁵³.

Nadmierne bogacenie się elit nigdy nie przynosiło korzyści ubogim. Wygoda i luksus, czyli nadmiar u jednych, oraz ubóstwo i wykluczenie społeczne u in-

nych, ostatecznie degradują i degenerują oraz sprawiają, że człowiek zatracza swoją ludzką godność, i to zarówno biedny, jak i bogaty. Gdy zadajemy sobie pytania: czy życie, w którym kierujemy się chciwością, jest właściwe, czy ponowoczesny człowiek naprawdę tego chce, to odpowiedź nie jest trudna i nasuwa się automatycznie⁵⁴.

2.6. Pogarszająca się kondycja duchowa ponowoczesnego człowieka

Skutkiem i największym zagrożeniem dla ponowoczesnego człowieka wynikającym z negatywnych zjawisk postmoderny jest jego degradacja w człowieczeństwie, coraz groźniejsze dla zdrowia psychicznego lęki, co powoduje postępujące pogarszanie się kondycji duchowej. Przedmiotowe ujęcie siebie wobec siebie samego i wobec współistniejącego, a także takie same traktowanie drugiego, staje się normą.

Cywilizowany świat choruje na anomię spowodowaną zjawiskiem rozpadu i zaniku więzi społecznych, ucieczką od

wszelkiej formy zobowiązań wobec drugiego człowieka, rodziny, różnego rodzaju grup społecznych i w końcu całej ludzkości. Skutkuje to wzrostem zachowań egoistycznych i brakiem odróżniania zachowania dobrego od złego⁵⁵.

Człowiek czuje się coraz bardziej zagubiony i nieszczęśliwy w otaczającym go świecie, nie postrzega swojego życia jako dobre, a świat odbiera jako nieludzki. Za człowiekiem czai się choroba duszy, co wyraża się poważnymi zaburzeniami psychosomatycznymi, takimi jak bezsenność, depresje i nierozpoznany

red. J. Nowakowski, T. Famulska, Warszawa 2008; M. Kowalczyk, *Pieniądze szeroką rzeką płyną do banków*, „Parkiet”, 14 października 2008; M. Tarczyński, *Państwowe pieniądze ratują prywatne banki w Europie*, „Dziennik”, 30 września 2008; *Globalny kryzys finansowy*, „Biuletyn Fin-Focus” 2008 nr 5. Więcej informacji na stronie: http://europa.eu.int/com/internal_market/finances/index_en.html (data dostępu: 27 lutego 2014).

⁵³ P. K. Piff, D. M. Stancata, S. Côté, R. Mendoza-Denton, D. Keltner, *Higher Social Class Predicts Increased Unethical Behavior*, „Proceedings of the National Academy of Sciences”, www.sciencedaily.com/releases/2012/03/120307145432.html (data dostępu: 3 września 2012).

⁵⁴ Por. T. Sedláček, *Ekonomia dobra i zła*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2012. Książka ta zawiera tekst jego pracy doktorskiej, którą wydział ekonomiczny Uniwersytetu Karola w Pradze odrzucił jako zbyt filozoficzną.

⁵⁵ Por. E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York 1997; francuskie wydanie: *De La division du travail social*, Paris 1983; P. Sztmparka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 12.

niepokój oraz ogólne rozbicie⁵⁶. Teilhard de Chardin wyraża to tak: „nie jest potrzebna wielka wiedza, by zauważyc, że największym niebezpieczeństwem, jakiego ludzkość może się lękać, nie jest ani katastrofa zewnętrzna, ani głód, ani zaraza..., ale raczej choroba duchowa (najstraszniejsza, gdyż jest to najbardziej bezpośrednio antyludzka ze wszystkich plag), którą byłaby utrata chęci życia”⁵⁷.

Wszystkie te zjawiska powiązane są ze sobą wewnętrznie i prowadzą do destrukcji duchowej człowieka, do dramatycznego pogarszania się stanu kondycji zdrowia psychicznego, o czym alarmują od dłuższego czasu raporty zdrowia psychicznego WHO⁵⁸. I tak raport WHO z 2001 roku pokazuje, że w najbliższym czasie aż 25% ludzkości będzie cierpało na różne schorzenia dotyczące sfery psychicznej, a obecnie prawie już 30% społeczeństwa amerykań-

skiego wymaga opieki psychiatrycznej⁵⁹. Podobny proces obserwujemy w Polsce. Według badań CBOS-u⁶⁰, przeprowadzonych na 985-osobowej reprezentatywnej próbie losowej dorosłych Polaków w dniach 5–16 września 2012 roku, aż 86% spośród ankietowanych przyznało, że ogarnia ich zdenerwowanie i rozdrażnienie, 71% odczuwa znużenie i zniechęcenie, 68% ogarnia poczucie bezradności, 58% twierdzi, iż targa nimi wściekłość, 54% nieobca jest depresja, a 6% myśli czasem o samobójstwie.

Bez szczególnego towarzyszenia wspólnoty w przeżywaniu wspólnego losu czy trudu istnienia ponowoczesnemu człowiekowi coraz bardziej będzie zadać o swoją kondycję duchową. Głęboka refleksja mądrościowa nad tym powinna być przyszłością ponowoczesnej myśli⁶¹.

3. Koncepcja człowieka jako osoby

Pytając, kim jest człowiek, nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Możemy jednak powiedzieć, że nie jest on złudzeniem, poglądem, teorią czy fikcją. Jest widzialny, myśli, poznaje, zmienia się, rozwija i dorasta, a także decyduje

i pracuje. To organizm o jednorodności biologicznej, tożsamościowej i fizycznej różnorodności, który zdolny jest do autoreprodukcyj, samoorganizacji i autonaprawy, zdolny do korzystania z danego mu otoczenia, z organizacji, energii i in-

⁵⁶ Por. E. Morin, A. B. Kern, *Ziemia – ojczyzna*, tłum. T. Jekielowa, Warszawa 1998, s. 112–113.

⁵⁷ Por. P. Teilhard de Charden, *Człowiek i inne pisma*, wybór i tłum. M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 73.

⁵⁸ WHO powołano do istnienia 7 kwietnia 1948 roku i obecnie zrzesza 192 członkowskie państwa. Raporty WHO: 1998 – *Life in the 21st century; a vision for all*; 1999 – *Making a difference*; 2000 – *Health systems: Improving performance*; 2001 – *Mental Health: New understanding, new hope*; 2002 – *Reducing Risks: Promoting healthy life*; 2003 – *Shaping the future*.

⁵⁹ *Health Day Friday*, 5 kwietnia 2007.

⁶⁰ Badania te są ogólnodostępne na stronach CBOS-u.

⁶¹ Pisze o tym T. Todorow w swojej pracy Czym naprawdę jest postmodernizm?, tłum. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 22 (1992) nr 1, s. 165–171.

formacji, do poznawania, współistnienia i współdziałania. Do tego tętni w nim coś tak niepojętego jak życie, opisywane na wiele różnych, często wyklucających się sposobów. Charakteryzuje go jedność umysłowa, jedność genetyczna gatunku, jedność psychologiczna i uczuciowa oraz nieodłączna mieszanka rozumu i emocji. Człowiek myśli, tworzy wyjątkową i niepowtarzaną kulturę i wiedzie życie na poziomie duchowym⁶¹. To niewątpliwie najciekawsza, niezwykła i najbardziej paradoksalna rzeczywistość na ziemi i jak mawiał Husserl: *Wunder aller Wunder – „cud nad cudami”*⁶².

Przedstawiając wizję człowieka jako osoby, skupiono się na ujęciach autorów z kręgów tomistycznych, w tym tomizmu konsekwentnego uprawianego przez Mieczysława Gogacza i jego

uczniów, a zwłaszcza Artura Andrzejkuka, z naciskiem na filozofię realistyczną tomizmu egzystencjalnego. Innych autorów uwzględniano tylko wtedy, gdy ich ujęcie nie było z tym sprzeczne. Nie zajmowano się natomiast ukazywaniem różnic pomiędzy nimi.

Tak ujęta teoria człowieka jako osoby będzie bazą i punktem wyjścia do użania, że możemy przeciwstawić się przedmiotowemu traktowaniu człowieka i głównym negatywnym zjawiskom współczesnego świata wpływającym na zagubienie się ponowoczesnego człowieka.

W tym kontekście omówimy definicję osoby, istnienie osoby, podmiotowość osoby, autonomię osoby, relacje osobowe, godność osoby, osobę jako twórcę kultury oraz kulturę chronienia osób.

3.1. Definicja osoby

Najstynniejszą definicją osoby i zarazem punktem wyjścia do definicji osoby w duchu tomistycznym jest definicja Boecjusza⁶⁴: *Persona est naturae rationalis individua substantia* – osoba jest substancją indywidualną, mającą rozumną naturę. Św. Tomasz modyfikuje ją, uznając „oso-

bę za szczytową formację bytową, charakteryzującą się samoistnością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością. [...] *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”⁶⁵. Artur Andrzejuk ujmuje to

⁶² Por. E. Morin, A. B. Kern, *Ziemia – ojczyzna*, tłum. T. Jekielowa, Warszawa 1998, s. 112-113.

⁶³ Por. E. Husserl: „Das Wunder aller Wunder ist reines Ich und reines Bewusstsein” („ten cud nad cudami jest czystym Ja i czystą świadomością”), w: tenże, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, red. M. Biemel, Haga 1971, s. 75.

⁶⁴ Por. Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64 1343C; Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 123-125.

⁶⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I, 29, 3, cyt. za: I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, dz. cyt., s. 125-126.

krótko – człowieka rozumiemy jako osobę, jako „byt jednostkowy o intelektualnej istocie przenikniętej realnością”⁶⁶, w której to istocie znajduje się ciało.

Osoba nie jest i nie może być jaką-

kolwiek częścią całości, osoba jest całością samą w sobie. Ujęcie człowieka jako osoby jest wyrazem idei osobowego bycia sobą dla siebie i w relacjach osobowych dla wspólnot osób.

3.2. Istnienie osoby

Tomasz z Akwinu powstanie osoby i jej istnienie wiąże z aktem istnienia i w nim widzi rację jej konstytuowania się⁶⁷. Istnienie jest aktem, czyli najdoskonalszym czynnikiem w bycie i uzasadnieniem całej bytowości rzeczy, podstawą wyjaśniania rzeczy⁶⁸. Powodem tego, że człowiek jako osoba jest realny, faktycznie istniejący i prawdziwy jest właśnie akt istnienia⁶⁹. Akt istnienia jest więc ostatecznym powodem zapoczątkowującym bytowanie człowieka jako osoby⁷⁰.

Istnienie przejawia się w człowieku jako realność, odrębność, jedność i razem otwartość na prawdę i dobro⁷¹ i poprzez swoją realność w postaci przejawów prawdy i dobra wyzwala odniesienia osobowe, które są miłością, wiarą i nadzieję⁷². Nic nie jest tak bliskie osobie ludzkiej jak to, że istnieje jako byt własny, jak osobowe bycie sobą, a podmiotowość osobowa znajduje się w samym centrum jej życia.

3.3. Podmiotowość osoby

Człowiek jako byt osobowy posiada podstawowe cechy bytowania, takie jak podmiotowość i wsobność. Akcentują one równocześnie bytowość bytu, jego autonomiczność, niepodzielność, odrębność wewnętrzną, racjonalność, prawdę i dobro⁷³. Rozwój człowieka dokonuje się w podmiocie i dla podmiotu. Człowiek

z natury jest osobą i z natury przysługuje mu również podmiotowość właściwa osobie.

Człowiek osoba jest sobą od poczęcia do śmierci. O tym decyduje jego akt istnienia⁷⁴. Podmiotowość osoby, to obecność wobec siebie samego, jest cechą bytowania, podstawą bycia sobą. Jest

⁶⁶ A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 20.

⁶⁷ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974 s. 163-194.

⁶⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Istnienie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 44-45.

⁶⁹ Por. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2002, s. 47-48.

⁷⁰ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby...*, dz. cyt., s. 192.

⁷¹ Por. tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki*, Warszawa 1997, s. 58-60.

⁷² Por. tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s. 66.

⁷³ Por. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 2005, s. 401.

⁷⁴ Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s. 13.

konkretnym „ja”, świadomym, jedynym i niepowtarzalnym, które w istocie swojej trwa niezmienione. Osoba zakłada istnienie podmiotu, który jest przyczyną i ośrodkiem działania. Świadomy i ro-

zumny podmiot dąży w sposób uporządkowany, lecz nie wymuszony, ku dobru i prawdzie i w ten sposób ubogaca siebie i współistniejących⁷⁵.

3.4. Autonomia osoby

Autonomia osoby związana jest z byciem sobą. Jest kluczem ujęcia istoty ludzkiej jako osoby. To niezależność, należenie do siebie, istnienie tylko ze względu na siebie. To życie i działanie ze swego wnętrza, z siebie samego. Już w prawie rzymskim istniała definicja osoby związana z jej autentycznością – *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis* – osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym dla innych.

Człowiek jest osobą „we wszystkim, co mu przysługuje w całym swym zasięgu bytowym” i jest on, „dzięki ukonstytuowaniu go przez jedną naturę, cały «jeden i ten sam»”⁷⁶. Bycie sobą jest też wyborem egzystencjalnym, „ten wybór jest decyzją bycia sobą w istnieniu” – wybór i bycie sobą stapiają się i stanowią „jedno i to samo”⁷⁷. Każdy człowiek automatycznie dąży do autonomii i jako taki pragnie być rozpoznawalny przez innych, bo jedynie dzięki temu staje się osobą⁷⁸.

Problem bycia osobą spotykamy u św. Tomasza w *Summa contra gentiles* III, w rozdziałach od 111 do 114, które stanowią najbardziej personalistyczną część całego dzieła św. Tomasza⁷⁹. Autonomia osoby wskazuje na to, że:

– osoba jest celem samym w sobie, nigdy zaś jedynie środkiem do realizacji innych celów – *non aguntur, sed per se agent* – osoby nie są obiektem działania, lecz działając same z siebie⁸⁰, *sola intellectualis natura libera est*, istoty rozumne kierowane są ze względu na nie same, jaką cel sam w sobie⁸¹,

– osoba jest całością sama w sobie, nie zaś częścią większej całości – *homo non ordinatur ad communicatorem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua* – człowiek nie jest podporządkowany społeczności politycznej ani całkowicie, ani pod każdym innym względem⁸²,

– osoba w sposób nieudzielny należy do siebie i nigdy nie jest jedynie okazem – nie jest rzeczą i nie można jej hodować,

⁷⁵ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Warszawa 2006, s. 211.

⁷⁶ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, wyd. 3, Warszawa 1987, s. 415, 420.

⁷⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 170.t

⁷⁸ Por. G. Agamben, *Tożsamość bez osoby*, w: *Nagość*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁹ Por. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Warszawa 2007, s. 31.

⁸⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 1. Korzysta z wersji internetowej dzieł św. Tomasza: corpusthomisticum.org (III 2016)

⁸¹ Tenże, *Summa contra gentiles*, III, 112, 2.

⁸² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, 21, 4, 3.

jak hoduje się zwierzęta – *persona est sui iuris et non alterius iuris* – autonomiczna osoba należy do siebie, a nie do jakiejkolwiek innej osoby⁸³,

– osobowe bycie sobą jako bycie, które czyni osoby zdolnymi do wykraczania poza siebie, może „zostać wzbudzone i wyrażone tylko w transcendowaniu siebie i nie może być przeżywane i wyrażane poza nim, a osobę definiuje się

„jako podmiotowość istniejącą w otwartości na pewną nieskończoność i w konsekwencji stającej wobec świata przedmiotowego”⁸⁴.

Autonomia osoby to samoposiadanie, samopanowanie i samostanowienie⁸⁵. To bycie sobą i tym samym będące fundamentem osobowej, świadomej tożsamości.

3.5. Relacje osobowe

Jak mawiał Arystoteles, człowiek to *animal sociale*, to istota społeczna⁸⁶ i jako taka wchodzi w relacje osobowe. Odizolowanie od innych, życie samotne nigdy nie leżało w jego naturze. Problematykę relacji osobowych w duchu tomistycznym, bo św. Tomasz pojęcia „relacja osobowa” używał akcydentalnie, bez szerszego wyjaśnienia⁸⁷, opracował Mieczysław Gogacz⁸⁸, a kontynuują jego uczniowie, głównie Artur Andrzejuk.

Gogacz⁸⁹ wymienia poznane dzięki św. Tomaszowi relacje osobowe budowane na transcendentalnej własności realności, prawdy i dobra. Są to relacje miłości, wiary i nadziei. Relacja wiary jest otwarciem się na siebie osób, udostępnia-

nieniem siebie i ufaniem sobie nawzajem. Relacja nadziei jest życzliwym i ufnym powodem potrzeby trwania w miłości. Relacja miłości jest najważniejszą relacją osobową, która pomaga w ratowaniu więzi i powoduje wzrost poczucia bezpieczeństwa, jest bezinteresowna i objawia się akceptacją, wspólną odpowiedzialnością i współupodobaniem.

Wszelkich podstaw relacji doszukujemy się w osobowym istnieniu człowieka⁹⁰. Osobowe istnieniowe relacje są podstawą budowania relacji społecznych. Człowiek zdaje sobie sprawę, że jest podmiotem relacji i ma świadomość siebie jako podmiotu działania i doznaniania, znając swoje więzi ze wspólniestwującymi.

⁸³ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, w: tenże, *Świat i osoba*, Kraków 1969, s. 87–219.

⁸⁴ J. F. Crosby, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 197.

⁸⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 153nn.

⁸⁶ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Kraków 1964.

⁸⁷ Por. m.in.: „Nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personalliter” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 37, 1c), cyt. za: A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych...*, dz. cyt., s. 439).

⁸⁸ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.

⁸⁹ Tamże, s. 64–65.

⁹⁰ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz. cyt., s. 12nn.

Nie może żyć w harmonii i szczęściu w samotności bez relacji, bez więzi z rodziną, przyjaciółmi i społecznością. Człowieka też uszczęśliwia sama obecność⁹¹ drugiego i sposób życia, który wynika z bezwarunkowego uszanowania godności. Problem obecności spotyka-

my od dawna w filozofii i teologii, również u św. Tomasza⁹². Tego nie da się osiągnąć, traktując siebie i innego tylko materialnie, jak rzecz, przedmiot, produkt, narzędzie i środek do osiągania za wszelką cenę i na siłę wykrewanych celów.

3.6. Godność osoby

Godność jest ściśle związana z ujęciem człowieka jako osoby. U św. Tomasza spotykamy się z takim jej określeniem: *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente* – hipostaza o wyróżniającej właściwości wskazującej na dostojeństwo⁹³, oraz *persona significat substantiam particularem, ad dignitatem pertinentem* – osoba oznacza jednostkową substancję wyróżniającą się godnością. W godności tkwi ontyczna doskonałość człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Doskonałość ta determinuje sens rozwoju i sposób istnienia człowieka.

Z godnością zawsze wiąże się kierunek ku dobru. Prymat dobra jest bowiem fundamentem godności ludzkiej. Tak ujęta godność domaga się uznania i bezwarunkowego szacunku.

Wrażliwość na godność i wartość istnienia człowieka podkreślana jest w najważniejszych dokumentach państwowych i międzynarodowych, m.in. w artykule 1 Konstytucji Republiki Fe-

deralnej Niemiec: „Godność człowieka jest nienaruszalna”⁹⁴, w artykule 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. W Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej zostało zapisane: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Należy ją szanować i chronić”. To sformułowanie znalazło się także w Powszechniej Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 10 grudnia 1948 roku⁹⁵. W artykule 1 stwierdza się w niej: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się równe i wolne w swej godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem i powinny postępować wobec siebie w duchu partnerstwa”.

Afirmować człowieka i jego istnienie to znaczy szanować godność każdego człowieka, to znaczy uznać w człowieku osobę, zdolną do mądrości, do po-

⁹¹ Por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 490–493.

⁹² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, 17, 2c, cyt. za: A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, dz. cyt., s. 490.

⁹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 3, 2, 3c.

⁹⁴ Por. R. Spaeman, *Granice*, thum. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 149.

⁹⁵ Jednym z jej głównych inspiratorów i kodyfikatorów był J. Maritain.

znawania siebie i świata, do rozumienia jego ostatecznego sensu, to uznać, że „źródło mądrości dostępne jest nie tylko umysłom wybitnym i o wysokiej kulturze filozoficznej, lecz także każdemu człowiekowi, który zdolny jest czynić refleksje nad całością zjawiska swego świata cielesnego, psychicznego i duchowego, wiążących się w zdumiewającą wielkość i wymowę całej istoty. Inaczej

mówiąc, każdy człowiek, nawet bez żadnego wykształcenia, ma jakiś dostęp do sedna tajemnicy świata i do swojego własnego pola budowy nauki o świecie. Każda osoba samoświadoma, zastanawiając się nad sobą, wrażliwa na wyższe wartości i treści, «widzi» nie tylko swoje ciało i jego fizykę, ale i cały swój świat, także innych ludzi i rzeczy”⁹⁶.

3.7. Osoba jako twórca kultury i kultura chronienia osób

Człowiek-osoba, jako byt wyjątkowy, znajdując się ponad naturą zwierzęcą oraz kontemplując dany mu świat, dzięki twórczej potędze intelektu i sprawności rąk, zdolny jest do tworzenia dzieł kultury⁹⁷. Aktywność ta umożliwia mu bycie sobą i podejmowanie wolnych decyzji, kształtuje jego osobowość, pośredniczy pomiędzy osobami i kieruje do osób⁹⁸.

Kultura jest zatem rozumnym działaniem człowieka i opiera się na poznaniu teoretycznym – rozwijającym się w różne rozumowania i naukę, na poznaniu praktycznym – realizującym w postępowaniu ludzkim dobro i w aktach decyzji konstytuującym porządek

moralny oraz na poznaniu twórczym, przekształcającym poznane treści według kryteriów obranych przez tego, który je tworzy⁹⁹.

Kultura jest podporządkowana ludzkiemu duchowi, bo sensem ludzkiego trwania i życia jest wyzwolenie i doskonalenie ducha¹⁰⁰. W dziele, które tworzy człowiek, poznawanym w różny sposób, czyli teoretycznie, praktycznie, artystycznie czy estetycznie, człowiek, kontemplując jego intencjonalną treść, nadaje mu istnienie duchowe, ponadczaśowe, nieznaniszczalne¹⁰¹.

Wszystko, co podlega „uprawie”¹⁰² przez człowieka, nazywa się kulturą. Ważne jest zachowanie odpowiednich

⁹⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Od humanizmu do personalizmu*, Lublin 2006, s. 34-35.

⁹⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 76, 5: „Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum, modorum, et ad infinitos effectus” (cyt. za wydaniem: Leoni, Marietti, Taurini-Romae 1952, s. 366).

⁹⁸ Por. M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, edycja internetowa wydania pierwszego, Warszawa 1991, s. 106, http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ku_etyce_chronienia_osob.pdf (data dostępu: 29 stycznia 2013).

⁹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 43.

¹⁰⁰ Tamże, s. 174-177.

¹⁰¹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁰² *Kultura*, z łac. *cultura*: uprawa, uprawianie roli, doskonalenie ducha, M. A. Krąpiec, A. Jaroszyński por. *Kultura* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 132.

proporcji między uprawą-kulturą ciała i uprawą-kulturą ducha oraz prawidłowym myśleniem, by kultura była prawdziwie humanistyczną, w której działania są służbą ludziom i ze względu na swoją godność człowiek zawsze jest w niej celem, a nie środkiem do innych celów¹⁰³.

Pragniemy tu jeszcze zwrócić uwagę na kulturę chronienia osób, którą promował prof. Gogacz¹⁰⁴. Wskazuje on na trzy normy, będące normami etycznymi

i kryteriami wyboru działań chroniących osoby. Są to: mądrość, kontemplacja i sumienie. Celem jest wywołanie postawy akceptacji, szacunku i życzliwości wobec innych, co jest źródłem więzi, relacji, powiązań osób ze sobą, takich jak autentyczna przyjaźń czy prawdziwa miłość. Postawa taka staje się też siłą chroniącą osoby, gdy są one zagrożone, wyzwala bowiem odwagę, mestwo oraz gotowość do wyrzeczeń i poświęceń.

4. Człowiek ujęty jako osoba w zderzeniu z postmodernistyczną wizją człowieka

Wraz z wiekiem XX nastąpiły okrutne czasy dla człowieka, najpierw wojna i systemy totalitarne uczyniły z człowieka przedmiot, który poddawany był masowej eksterminacji. „Po raz pierwszy w historii był ludzi nic nie znaczy. Nie jest to wróg, z którym trzeba walczyć, więzień, którego można wymienić. Jest przedmiotem do zniszczenia”¹⁰⁵. Po wojnie wraz z pojawiением się globalnej gospodarki nowego neoliberalnego agresywnego kapitalizmu, człowiek-przedmiot wykorzystywany jest czysto instrumentalnie jako narzędzie, środek do uzyskiwania jak największych zysków, jako konsument generujący zyski, a nieprzydatni i niepotrzebni ludzie często lądują w gettach biednych, na wysypiskach „ludzi śmieci”. Wiek XXI wydaje się być kontynuacją uprzedmiotowienia człowieka i nic nie wskazuje na to, że to się zmieni.

Zadaniem, jakie postawiliśmy sobie w tym artykule, jest wykazanie, że to się jednak może zmienić, kiedy przyjmujemy osobowe ujęcie człowieka w duchu tomistycznym. Podkreślmy, że choć tak bardzo gloryfikowana jest współcześnie indywidualność, to osoba nie jest nową postacią indywidualizmu. Człowiek ujęty jako osoba jest zawsze we wszystkich swoich aktach dla drugiego, dla innych i realizuje się to w relacjach osobowych, a głównie w najważniejszej z nich – relacji miłości.

Postmodernistyczna literatura wskazuje na coraz liczniejsze i coraz głębsze kryzysy, ale wszelki kryzys jest tak naprawdę w swojej istocie kryzysem osobowym. Bez uwzględnienia ujęcia osobowego, bez traktowania człowieka podmiotowo z należną mu bezwarunkowo godnością osobistą, życie staje się

¹⁰³ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz. cyt., s. 108-111.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Ku etyce chronienia osób*, dz. cyt.; tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt.

¹⁰⁵ Por. F. Poirié, E. Lévinas, *Qui êtes vous*, Lyon 1987, s. 16.

iluzją, tak jak iluzją stają się podstawowe wartości, takie jak dobro, prawda, piękno i miłość. Kryzys taki może trwać dopóty, dopóki człowiek nie zacznie stać się sobą i nie będzie ani siebie, ani drugiego traktować instrumentalnie, przedmiotowo w celu uzyskania określonych przyjemności czy korzyści, które kreują niezaspokajalne pożądania i dają jedynie chwilowe, ułudne szczęście.

Ujęcie człowieka jako osoby proponuje się tu jako możliwość osłabienia negatywnych zjawisk ponowoczesności powodujących pogarszanie się kondycji duchowej współczesnego człowieka. Zestawiając podmiotowe, osobowe ujęcie człowieka z depersonalistycznym, przedmiotowym ujęciem wykazujemy, że:

1. Podmiotowe, osobowe i duchowe ujęcie człowieka można przeciwwstać skrajnemu scjentyzmowi, nihilizmowi, m.in. przedmiotowemu, utylitarnemu wykorzystaniu człowieka dla korzyści i przyjemności. Człowiek jako przedmiot, produkt, rzecz, narzędzie i środek jest wykorzystywany wbrew swojej naturze i godności.

2. Osobowe bycie sobą może być drogą do poznania siebie i przezwyciężenia pogłębiającego się kryzysu tożsamości.

3. Podkreślenie godności osoby ludzkiej i troska o wspólne dobro jest próbą wyjścia z cywilizacji nadmiaru i braku – twierdz bogatych i gett wykluczonych. Maksymalizacja zysku bez maksymalizacji dobra nie ma żadnego sensu ani pożytku dla ludzi.

4. Postmodernistyczna kultura jest depersonalistyczna, jednak tylko persona-

listyczny wymiar kultury z kulturą chronienia osób może być sposobem na zahamowanie zjawiska infantylizacji kultury i tym samym człowieka.

5. Nawiązanie relacji osobowych i troska o drugiego może zahamować zjawisko rozpadu więzi międzyludzkich, samotności i utraty poczucia bezpieczeństwa oraz może wpłynąć na poprawienie się pogarszającej się kondycji duchowej ponowoczesnego człowieka.

6. Postępującą cywilizację śmierci, gdzie człowiek usurpuje sobie prawo do ingerencji w proces poczęcia, rozwoju i terminacji życia ludzkiego, praktycznie w każdym jego momencie, można zastąpić cywilizacją miłości. Miłość to umiłowanie życia, chronienie go od poczęcia aż do naturalnej śmierci, to myślenie dobrze o drugim i staranie się o jego dobro.

Każdy człowiek jest osobą natury rzązumnej, istnieje w wolności, jest celem samym w sobie, nie jest przedmiotem, narzędziem i środkiem, nie posiada ceny, ale niezbywalną godność osobistą. „Osoba ludzka nie tylko jest najbardziej cudownym przedmiotem świata, przedmiotem, który poznawalibyśmy od zewnątrz jak inne; jest ona jedną rzeczywistością, którą równocześnie poznajemy i tworzymy od wewnątrz”¹⁰⁶.

Człowiek człowiekowi może być człowiekiem i potrzebuje drugiego nie tylko w potrzebie i ubóstwie, lecz także ze względu na obfitość komunikowania siebie, co daje mu świadomość wspólnego losu w radościach i smutkach.

¹⁰⁶ Por. E. Mounier, *Qu'est-ce le personnalisme*, Paris 1946, s. 10.

Zakończenie

Analizując przebadaną literaturę, dochodzimy do wniosku, że gloryfikowany współcześnie szybki rozwój cywilizacyjny i postęp technologiczno-informatyczny nie idą w parze z rozwojem duchowym człowieka i stopniem poczucia dobrego i szczęśliwego życia, które bardzo często mylone jest z chwilowym, złudnym zadowoleniem.

Kim staje się ponowoczesny człowiek i jakie będzie społeczeństwo, tego nie wiemy. Żyje on w świecie coraz bardziej skomplikowanym, gdzie coraz rzadziej dotrzymuje się obietnic i zobowiązań. Wiedzie życie w stanie *interregnum*, bez królewna – „stare umiera, a nowe nie może się narodzić”¹⁰⁷. Nikt za nic nie odpowiada, nie ma nic trwałego, człowiek nie wie, dokąd zmierza. Jedyną pewnością jest niepewność. Co można zrobić w tym stanie z wywalczonym prawem do absolutnej wolności? Człowiek zaczyna bać się tej wywalczonej, upragnionej wolności i marzyć o bezpieczeństwie, współpracy i życiu we wspólnotach osób, gdzie celem jest wspólne dobro i troska wszystkich o wszystkich.

Człowiek jako osoba jest wartością autoteliczną. Człowiek nie jest rzeczą, przedmiotem. Zawsze jest osobą i podmiotem. „Byciem osoby jest życie człowieka”¹⁰⁸. Nie można też być osobą ludzką bardziej lub

mniej. Jest to wartość absolutna i nie da jej się niczym innym zrekompensować ani zastąpić. Wartość ontyczna osoby stoi na straży podmiotowego traktowania człowieka i jest osadzona w samej istocie człowieczeństwa, w istocie jego osobowego bycia. Instrumentalne, przedmiotowe ujęcie człowieka narusza wartość osoby i skutkuje tym, że za takim traktowaniem pojawia się moralne зло¹⁰⁹. Autentyczność człowieka-osoby jest wiernością osobowemu powołaniu, jest wolnością osoby, jej osobową doskonałością.

Współczesnego człowieka na pewno będzie zaskakiwaćo coraz szybsze tempo zmian w kierunkach trudnych do przewidzenia. Biorąc pod uwagę to, że człowiek cały czas się rozwija i doskonali oraz że używa jak dotąd tylko małej części potencjału swojego umysłu, to nie przykłasujemy tu liczny postmodernistycznym autorom wieszczącym wiele różnych koniów – filozofii, sztuki, historii, religii, człowieka czy cywilizacji¹¹⁰. Mimo pewnych zastojów i zahamowań możliwości są jeszcze bardzo duże, a droga daleka.

Przedstawiony tu problem ma charakter rozwojowy i nie rościmy sobie pretensji do ostatecznych rozstrzygnięć. Powyżej poczynione rozważania nie wyczerpują też tematu.

¹⁰⁷ Por. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, London 1971, s.276.

¹⁰⁸ Por. R. Spaeman, *Osoby. O różnicach między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 305.

¹⁰⁹ Por. D. von Hildebrandt, *Ethik*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, s. 137-138.

¹¹⁰ F. Fukujama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski; Poznań 1996, s. 308 (tłumaczenie części książki: *The End of History and the Last Man*, 1992); tenże: *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997 (tłumaczenie części książki *The End of History and the Last Man*, 1992); tenże: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004; M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty” 5 (1976) nr 4-5.

The Vision of Postmodern Man and Thomistic Theory of the Person

Keywords: post-modernism, hopelessness, postmodern man, human vision, personal approach, Thomistic approach, persons protection

The Article tries to extract from the available literature a postmodern vision of man, understand him and his efforts to search for identity in an ever-changing world. It is first and foremost the manifestation of that specific antidote for the disease post-modernism convenience or, in the words of Giovanni Reale, ills and “evil afflicting modern man”, that we’ll find in the Thomistic theory of the person. The work includes an introduction, four parts and a conclusion.

The first part, *Human vision in postmodernism* opens with an introduction to postmodernism. Different and a single phenomenon, as an expression of the glorification of individuality and the freedom of individuals.

In the second part, *Negative phenomena afflicting human postmodern*, we show details about the adverse human phenomena of the world around us. It shows the source and the main issues, such as nihilism, scientism, human identity crisis, the infantile culture and human civilization, excess and lack of civilization and the problem of deteriorating human spiritual condition postmodern. The main emphasis on problems related to material, utilitarianism and fragmentation resulting in loneliness, loss of security, loss, anxiety and meaninglessness of life aimlessly, losing any value, negat-

ing the difference between good and bad, and true and false. As well as the exclusion of the poor and broken interpersonal relationships in families and social groups, the enslavement of man by the infantile culture, lack of confidence and identity, anti-humanism and spirituality skipping. Emphasiz the impact of these phenomena on the health and condition of the human spirit as well as the helplessness of the human person in society risks breaking relationships within families and social groups, anti-humanism and spirituality.

In the third part, *The vision of man as a person* is shown Thomistic definitions of the person and the problems associated with the Thomistic vision of man as a person, such as the existence, subjectivity, autonomy and dignity of the person, the personal relations, community of people, a person as a creator of culture and the culture of protecting people.

Fourth part, *The man recognized as the person in the face of postmodern vision of man*, analyz contents from the second and third part, and confront them with the Thomistic theory of the person. All this is to show that the Thomistic shot of a man as a person can be helpful in reducing the negative effects of post-modernism and postmodern.

Zagadnienie pośmiertnej identyczności ciała Chrystusa i pośmiertnego nazywania części Jego ciała w *Quaestiones quodlibetales* św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, hylemorfizm, śmierć, ludzkie ciało, Chrystus

I. Wstęp

Zajmiemy się w niniejszym artykule dwoma fragmentami *Quaestiones quodlibetales* św. Tomasza z Akwinu, dotyczącymi statusu Chrystusa po Jego śmierci. Owe fragmenty są o tyle istotne i charakterystyczne, że odnoszą się bezpośrednio do sytuacji Jezusa, pośrednio zaś do sytuacji każdego człowieka po śmierci. Pierwszy fragment to artykuł pierwszy kwestii pierwszej drugiego *Quodlibetu*, odpowiadający na pytanie „Czy

Chrystus w czasie trzech dni [swej] śmierci był numerycznie tym samym człowiekiem?”, drugi fragment to artykuł drugi kwestii drugiej trzeciego *Quodlibetu*, odpowiadający na pytanie „Czy oko Chrystusa po [Jego] śmierci było nazywane «okiem» wieloznacznie czy jednoznacznie?” W tym wprowadzeniu postaramy się przedstawić problemową zawartość owych artykułów.

2. Tło omawianych zagadnień

Odniesienie do tekstów paralelnych. Oba analizowane przez nas artykuły są częściowo paralelne względem zagad-

nień poruszanych przez Tomasza w innych jego dziełach. Zagadnień tych nie będziemy tu dla zwięzłości omawiać;

przywołamy jedynie miejsca w tekstach Akwinaty, w których są one analizowane. Dwie główne ich grupy to (1) pytania dotyczące natury ludzkiej jako takiej, związane przede wszystkim z tematem relacji duszy i ciała; (2) pytania dotyczące statusu Chrystusa jako Boga-człowieka¹.

Zagadnienie relacji duszy i ciała. Temat (1) – człowieka jako jedności hylemorficznej – porusza Tomasz w *Summa theologiae*. Szczególnie ważne są w tym kontekście kwestie 75 i 76 partii tekstu znanej jako „Traktat o człowieku”, będącej częścią pierwszej części tegoż dzieła. Kolejne kwestie (zwłaszcza od 77 do 89) ukazują sposób funkcjonowania orego *compositum*, którym jest człowiek. Akwinata omawia ten temat również w księdze drugiej *Summa contra gentiles*. Zagadnienia szczególnie ważne w kontekście naszych badań pojawiają się w rozdziałach 56–72. Nieco mniej istotne w tym aspekcie pytania pojawiają się również w rozdziałach 46–55 oraz 57–90.

Temat ów omawia Tomasz również

w najwcześniejszym z trzech swych wielkich dzieł, tj. w komentarzu do *Sentençji* (por. II, d. 8, q. 5, a. 1–2), oraz w komentarzu do *De anima* (por. szczególnie II, c. 1–3).

Zagadnienie statusu Chrystusa jako Boga-Człowieka. Temat (2) Akwinata również porusza we wszystkich swych trzech wielkich syntezach teologiczno-filozoficznych. W *Summa theologiae* kwestie 1–6 w części trzeciej dotyczą samego Wcielenia Słowa Bożego. Kwestie 7–26 te same części odnoszą się do „funkcjonowania” Chrystusa jako Boga-człowieka (do Jego łaski, wiedzy, defektów ciała, jedności bytu, woli, działania, podporządkowania Chrystusa Ojcu i innych zagadnień). Kolejne kwestie, 31–34, dotyczą poczęcia Chrystusa, a kwestia 35 – Jego narodzin. Natomiast kwestia 50 jest dla nas istotna o tyle, że traktuje o śmierci Chrystusa, stanowiąc bezpośrednie tło dla zagadnień poruszanych w dwóch omawianych tu fragmentach *Quaestiones quodlibetales*.

3. Quodlibet II, kwestia I, artykuł I: „Czy Chrystus w czasie trzech dni [swej] śmierci był numerycznie tym samym człowiekiem”

Obiekta I. Tomasz przytacza dwie obiekcje, mające świadczyć na rzecz numerycznej identyczności Chrystusa przed

śmiercią i po śmierci. Obie oparte są na fragmencie Ewangelii według św. Mateusza (12, 40), w którym Chrystus

¹ Omówienia zagadnień z grupy (1) dostarczają m.in.: R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002; E. Stump, *Forms and Bodies: The Soul*, w: tenże, *Aquinas*, London 2003; M. A. Krąpiec OP, *Ja – człowiek*, Lublin 2005. Zagadnienia z grupy (2) są analizowane m.in. w: R. Cross, *The Metaphysics of Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002; spojrzenia z punktu widzenia bliższego teologii dostarcza np. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. III: *Chrystus: Bóg-Człowiek*, Lublin 1959.

zapowiada swoją śmierć i to, co po niej nastąpi, mówiąc: „Jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi”. Pierwsza obiekcja opiera się na twierdzeniu, że Syn Człowieczy, który przebywał trzy dni i trzy noce w łonie ziemi, musiał być tym samym Synem Człowieczym, który wcześniej żył i działał na ziemi, ponieważ gdyby tak nie było, to Chrystus byłby dwoma synami. Jednym byłby Syn Człowieczy przed śmiercią, a drugim – Syn Człowieczy po śmierci. To zaś jest jawnym absurdem. A skoro tak jest, to wydaje się, że Chrystus był tym samym człowiekiem zarówno przed, jak i po śmierci.

Odpowiedź na obiekcję I. Odpowiadając na ten zarzut, Tomasz stwierdza, że nazwy „człowiek” i „Syn” (w domyśle: „Syn Człowieczy”) mają, jakbyśmy dziś powiedzieli, różne desygnowaty. Nazwa „człowiek” odnosi się bowiem do natury; nazwa „Syn” odnosi się zaś do hipostazy. Z tego właśnie powodu, mówi Akwinata, Chrystusa można zarówno przed, jak i po Jego śmierci nazywać (jednoznacznie) „Synem Człowieczym”, ponieważ ta nazwa odnosi się do hipostazy Słowa Bożego, która nie została oddzielona ani od ciała, ani od duszy Chrystusa w czasie Jego śmierci. Nazwa „człowiek” odnosi się zaś do natury, dlatego nie można jej używać jednoznacznie w odniesieniu do Chrystusa przed i po śmierci. Śmierć oznaczała bowiem rozkład owej natury. Odpowiedź Tomasza wskazuje więc na konieczność oddzielenia sposobów, na które stosuje się nazwy „człowiek” i „Syn Człowieczy” w odniesieniu do Chrystusa. Tymczasem cała

pozorna siła odpieranego zarzutu polegała właśnie na tym, że owe zastosowania zostały w nim utożsamione.

Obiekcja II. Również druga obiekcja z rozważanego przez nas kwodilibetu odnosi się do cytowanego wcześniej fragmentu Ewangelii Mateuszowej. Zarysowuje się w tej obiekcji analogię pomiędzy sytuacją Jonasza w brzuchu wielkiej ryby a sytuacją Chrystusa w łonie ziemi. Mianowicie, skoro Jonasz był, przebywając w brzuchu wielkiej ryby, tym samym człowiekiem, którym był wcześniej, to tak samo powinno dziać się w przypadku Chrystusa: przebywając w łonie ziemi, powinien On być tym samym człowiekiem, którym był wcześniej, tj. przed śmiercią.

Odpowiedź na obiekcję II. Odpowiadając na ten zarzut, Akwinata przekonuje, że podobieństwo zachodzące pomiędzy statusem Jonasza a statusem Chrystusa nie jest absolutne, a jedynie aspektowe, odnosząc się jedynie do zajmowanego miejsca (*solum quantum ad occupationem* – wydaje się, że tłumaczenie owego fragmentu należy uzupełnić właśnie przez dodanie, iż chodzi o *zajmowanie miejsca*; i tak właśnie uczyniłem w moim przekładzie). Jest to dość oczywiste: Jonasz bowiem, powiada Tomasz, był przecież nadal żywy, przebywając we wnętrzu wielkiej ryby; Chrystus tymczasem, przebywając w łonie ziemi, był martwy. Owo uszczegółowienie zachodzącej paraleli ma pokazać, iż również w kwestii numerycznej identyczności nie można jej stosować do wykazania, iż Chrystus był tym samym człowiekiem przed śmiercią i po śmierci. W przeciwnieństwie bowiem do Jonasza, w przypadku którego zmianie uległo jedynie jego prze-

strzenne położenie, przy śmierci Jezusa zmienił się Jego status ontologiczny: Jego dusza została oddzielona od ciała.

Sed contra. Przeciw wymienionym przez siebie dwóm obiekcjom Akwinate przywołuje argument mówiący, że człowieczeństwo (*humanitas*) Chrystusa konstytuowane było przez złożenie formy (duszy) i materii. Skoro więc dusza Chrystusa była po Jego śmierci oddzielona od ciała (a przyjęcie tego wydaje się Tomaszowi absolutnie konieczne), to Jego człowieczeństwo w momencie owego oddzielenia przestało istnieć (*desiit esse humanitas*). Do numerycznej identyczności Jezusa jako człowieka konieczne zaś jest, sugeruje Akwinata, trwanie owego człowieczeństwa. „Tym samym człowiekiem” można zatem nazywać jedynie kogoś zachowującego tożsamość i ciągłość jako hylemorficzna jedność: to samo ciało formowane przez tę samą duszę. Niemożliwe jest więc, by Chrystus był tym samym człowiekiem po śmierci co przed śmiercią; co więcej, argument ten jednoznacznie sugeruje (choć w tym miejscu nie wyraża się tego *explicite*), że Chrystus po swej śmierci w ogóle nie był człowiekiem – ponieważ pozbawiony był człowieczeństwa. Argumentacja ta odnosi się, co oczywiste, do pośmiertnego statusu każdego z ludzi, którzy właściwie ludźmi być przestają w momencie śmierci, czyli oddzielenia formy-duszy od kształtowanej przez nią materii, co jest kresem istnienia człowieczeństwa. Na tym polega „niekompletność” każdego człowieka, zchodząca wedle przyjmowanej przez To-

masza chrześcijańskiej eschatologii, pomiędzy jego śmiercią a zmartwychwstaniem ciała: dusza pozostaje niedopełniona, oczekując na „odzyskanie” ciała, które kształtowała. Jedynie bowiem dusza wraz z ciałem stanowią pełnię ludzkiej natury².

Corpus. Tomasz rozpoczyna udzielanie odpowiedzi od dość problematycznego stwierdzenia; powiada mianowicie, iż „w Chrystusie zjednoczone były trzy substancje: ciało, dusza i bóstwo” (*In Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima et divinitas*). Oczywiście jest, że nie należy brać tego zdania w „mocnym” ontologicznie sensie. Substancje bowiem w metafizyce Akwinaty to bądź czyste formy obdarzone istnieniem bądź obdarzone istnieniem formy zjednoczone z kształtowaną przez nie materią. Przyjęcie, że „w Chrystusie zjednoczone były trzy substancje”, zagrażałoby Jego jedności; tak samo zagrażałoby jedności każdego człowieka, który byłby w takim przypadku jakimś złożeniem dwóch substancji: duszy i ciała. Trzeba tu odwołać się do szerszego kontekstu chrystologicznych poglądów Akwinaty³. Powiada on, że w Chrystusie dwie natury – ludzka i boska – zjednoczone są w (jednej) Osobie Słowa Bożego (czyli drugiej Osobie Trójcy Świętej). Spośród wymienionych przez Akwinatę w wypowiedzi stanowiącej tu nasz punkt wyjścia trzech „elementów” współkonstytuujących Chrystusa jako substancję dusza i ciało znajdują się po stronie natury ludzkiej, a bóstwo – po stronie natury boskiej.

² Por. np. *Summa contra gentiles*, IV, c. 79-81.

³ Por. *S. tb.*, III, q. 2-6. Por. również np. W. Granat, dz. cyt., s. 116.

Tomasz, przyjmując jako pewne, że śmierć Chrystusa była śmiercią prawdziwą, wyciąga z tego wniosek, że Jego dusza została oddzielona od ciała (inaczej nie byłaby to śmierć prawdziwa). Drugim natomiast pewniakiem przyjmowanym przez Akwinatę jest to, że bóstwo Chrystusa nie zostało odeń przy śmierci oddzielone: pozostało złączone nie tylko z Jego duszą, lecz również z Jego ciałem. Ta teza pozwala Tomaszowi uzasadnić, dlaczego w *Credo* powiada się, że Jezus „został pogrzebany” (co dotyczy Jego ciała) i „zstąpił do piekieł” (co dotyczy Jego duszy).

W związku z tym Akwinata rozróżnia dwa sposoby, na jakie można mówić o Chrystusie w czasie trzech dni Jego śmierci. Drugi z wymienionych sposobów podzieli jeszcze na dwa kolejne.

Na sposób (1) mówi się o Chrystusie, mając na myśli hipostazę – czyli osobę (*quantum ad hypostasim vel personam*). W tym rozumieniu Chrystus zachowuje swoją identyczność przed i po śmierci: jest wprost (*simpliciter*) numerycznie (*numero*) tym samym (*idem*), ponieważ, jak mówi Tomasz, hipostaza-Osoba Słowa nie została w momencie śmierci odłączona ani od duszy, ani od ciała Chrystusa.

Na sposób (2) mówi się o Chrystusie, mając na myśli ludzką naturę (*quantum*

ad naturam humanam). Tomasz dzieli jeszcze ów sposób wypowiadania się na dwa kolejne:

(2a) wypowiadanie się przez odniesienie do całej natury ludzkiej, czyli do człowieczeństwa (*quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur*) – w tym rozumieniu Chrystus nie zachował swojej identyczności po śmierci, ponieważ po niej nie tylko nie był już tym samym człowiekiem, lecz w ogóle nie był już człowiekiem. Jego natura – człowieczeństwo – uległa bowiem zniszczeniu wraz z oddzieleniem duszy od ciała;

(2b) wypowiadanie się przez odniesienie do części natury ludzkiej (*quantum ad partem humanae naturae*) – w tym rozumieniu dusza Chrystusa zachowała swoją numeryczną identyczność. Po śmierci Jezusa nie zaszła w niej bowiem żadna zmiana substancialna (*non est transmutata secundum substantiam*). Natomiast ciało Chrystusa zachowało swoją identyczność co do materii, lecz utraciło ją co do formy; formą bowiem była dlań dusza, która została od ciała odłączona w momencie śmierci. Dotycząca ciała identyczność jest więc bardzo słaba; odnosi się ona jedynie do materii i można mieć wątpliwość, czy chodzi tu rzeczywiście o identyczność rozumianą dosłownie.

4. *Quodlibet III, kwestia 2, artykuł 2: „Czy oko Chrystusa po [Jego] śmierci było nazywane okiem wieloznacznie czy jednoznacznie”*

Pytanie w drugim z analizowanych przez nas fragmentów dotyczy nazywania. Tomasz pyta bowiem, czy część ciała Chrystusa – Jego oko – można po

śmierci Chrystusa nazywać „okiem” jednoznacznie (*univoce*) czy jedynie wieloznacznie (*aequivoce*). Tak sformułowane zagadnienie nie ma dokładnego odpo-

wiednika w żadnym z innych tekstów Akwinaty.

Jasnym jest z całego kontekstu analizowanego przez nas fragmentu, jak i z wielu innych miejsc w pismach Tomasza, co uznaje on za konieczny warunek tego, byśmy mogli nazywać obiekt X w czasowych punktach A i B (pomiędzy którymi nastąpił pewien upływ czasu) z użyciem tej samej nazwy w sposób jednoznaczny: ów obiekt X musi w punktach A i B być tym samym obiektem, co równa się stwierdzeniu, iż musi mieć tę samą formę substancialną. Zmiana substancialna wyklucza bowiem zdaniem Akwinaty możliwość nazywania czegoś jednoznacznie: nie mamy bowiem wtedy do czynienia z jednym i tym samym obiektem, lecz z dwoma (substancialnie) różnymi obiektami: jednym w punkcie A i innym w punkcie B.

Obiekcja I. Tomasz przywołuje dwa zarzuty mające świadczyć przeciw tezie, iż oko Chrystusa było po Jego śmierci nazywane „okiem” jedynie wieloznacznie. Pierwszy z nich opiera się na twierdzeniu, iż to hipostaza Słowa Bożego czyni substancją (resp. urzeczywistnia)⁴ zarówno ciało Chrystusa jako całość, jak i jego części (*corpus enim Christi et quaelibet partium eius substantificantur per hypostasim Dei verbi*). Jeżeli przyjmiemy to twierdzenie, jak chciałby domniemany oponent Akwinaty, to możemy powiedzieć następnie, iż w takim razie ta hipostaza utrzymała po śmierci Chrystusa Jego ciało wraz z wszystkimi częściami w zjednoczeniu. W związku z tym ciało Chrystusa byłoby po Jego śmierci nazywane „ciałem” jednoznacznie. Hi-

postaza Słowa Bożego pełni w tym rozumieniu właściwie funkcję formy gatunkowej.

Odpowiedź na obiekcję I. To właśnie wykazuje Akwinata w odpowiedzi na pierwszy zarzut, stwierdzając, że nazwy „substancja” można używać na dwa sposoby (*substantia dicitur dupliciter*): (1) do odniesienia się do hipostazy (*sumitur pro hypostasi*) – w tym znaczeniu, powiada Tomasz, hipostaza owa była z ciałem zjednoczona nadal po śmierci. Ciało było więc pewną jednością, mianowicie jednością co do hipostazy bądź podmiotu. (2) Do odniesienia się do istoty bądź natury (*accipitur [...] pro essentia vel natura*). W tym drugim znaczeniu ciało człowieka jest urzeczywistniane nie przez hipostazę Słowa Bożego, lecz przez duszę, która jest jego formą. Hipostaza Słowa Bożego nie jest więc formą ciała. Twierdzenie przeciwne (tj. twierdzenie, że Słowo Boże jest zjednoczone z ciałem jako jego forma) Akwinata uznaje za zbliżone do herezji Ariusza i Apolinarego. Jego zdaniem sądzili oni, że „Słowo jest w Chrystusie miejscowością dla duszy (*Arii et Apolinariis [...] posuerunt verbum esse in Christo loco animae*).

Postarajmy się krótko przybliżyć sobie istotę obu tych herezji w interesującym nas tu aspekcie. W ariańskiej chrystologii usiłowano Słowu Bożemu przypisać rolę, którą u wszystkich ludzi poza Chrystusem pełni dusza, tj. rolę zasadły życiowej – formy substancialnej. Taka teza spełniała w owej herezji ważną, a charakterystyczną funkcję: można było bowiem dzięki niej przypisywać sła-

⁴ Por. punkt 5 niniejszego wprowadzenia.

bości, którym wedle Ewangelii podlegał Jezus (takie jak to, że był głodny, bał się śmierci czy płakał nad grobem Łazarza) właśnie Słówu Bożemu. To zaś miało dowodzić Jego niższości względem Boga Ojca, którego istotnym atrybutem jest niezmienność. Ariańska chrystologia albo więc w ogóle nie przyznawała Chrystusowi duszy, albo przynajmniej odmawiała mu duszy rozumnej.

Przedstawicielem podobnego nurtu w chrystologii był Apolinary z Laodycei, który sądził, iż konieczne jest przyjęcie, że natura ludzka Chrystusa była niekompletna, to znaczy: nie posiadała duszy rozumnej. Inaczej bowiem niemożliwe byłoby, aby boskość Chrystusa w pełni się w Nim przejawiała⁵.

Tomasz przedstawia również inny wniosek, który zdaje się płynąć z przyjęcia tezy, że hipostaza Słowa Bożego jest formą ciała: zjednoczenie Boga i człowieka w Chrystusie będzie polegało na tym, że o ile przed nim istnieją dwie natury: boska i ludzka, o tyle po nim pozostaje już tylko jedna natura. To równa się zaś herezji Eutychesa, zwanej monofizytyzmem.

Obiekcja II. Drugi z zarzutów, który przywołuje Akwinata, jest stosunkowo słaby: stwierdza się w nim mianowicie, iż wypowiedzi Arystotelesa, stwierdzającego w dziele *O duszy*⁶, iż oko człowieka martwego nazywane jest „okiem” jedynie wieloznacznie, dotyczą tylko kogoś będącego jedynie człowiekiem (*non noverunt nisi de homine puro*)⁷. Chry-

stus natomiast nie jest jedynie człowiekiem, a zatem te wypowiedzi sugerują ów zarzut, nie dotyczą go. Zarzut ów jest o tyle słaby, że nie wyjaśnia się w nim w żaden sposób, dlaczego owe wypowiedzi Arystotelesa miałyby dotyczyć wyłącznie kogoś będącego jedynie człowiekiem, a Chrystus byłby jakoś „wyjęty” spod ich zakresu.

Odpowiedź na obiekcję II. To zresztą sugeruje odpowiedź Akwinaty, który stwierdza, że choć Chrystus nie był jedynie człowiekiem, to jednak był człowiekiem prawdziwym – i prawdziwa była również Jego śmierć. Wypowiedź Arystotelesa, powiada Tomasz, dotyczy więc Jezusa nie dlatego, iż jest jedynie człowiekiem (to bowiem byłoby nieprawdą), lecz dlatego, że jest człowiekiem prawdziwym.

Sed contra. W odniesieniu do dwóch przytaczanych przez siebie zarzutów Akwinata przywołuje dwie tezy. (1) Chrystus, tak jak każdy inny człowiek, jest nazywany „człowiekiem” jednoznacznie. (2) Jego śmierć, podobnie jak śmierć każdego innego człowieka, była śmiercią prawdziwą. Owe dwie tezy stanowią punkt wyjścia do rozumowania stwierdzającego, że skoro „oko jakiegokolwiek martwego człowieka jest nazywane okiem wieloznacznie, to wydaje się, że również oko Chrystusa po [Jego] śmierci było [nazywane] okiem wieloznacznie”.

Corpus. Wyrażając swoje własne zdanie w tym temacie, Tomasz rozpoczyna od stwierdzenia, jaki jest warunek

⁵ Por. np. J. Danielou, *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1986.

⁶ Por. *De anima*, 412b10-24.

⁷ W kwestii tłumaczenia sformułowania zwrotu *hominus purus* por. punkt 5 niniejszego wprowadzenia.

nazywania jednoznacznego i wieloznacznego. Nieco parafrując jego wypowiedź, moglibyśmy rzec, iż A i B (zauważmy jeżeli A i B są dwiema odrębnymi rzecząmi istniejącymi w tym samym czasie, jak i jeżeli A i B są tą samą rzeczą, braną w dwóch różnych momentach) można nazywać jednoznacznie „X”, jeżeli A i B mają „tą samą ostateczną zasadę” (*ratio definitiva eadem*). Natomiast jeżeli A i B mają różne ostateczne zasady, można je nazywać „X” jedynie wieloznacznie. Rozumowanie Akwinaty prowadzi czytelnika dalej: ostateczną zasadą danego gatunku jest jego forma gatunkowa. Aplikując to stwierdzenie do interesującego go w tym miejscu zagadnienia, Tomasz powiada, iż skoro formą gatunkową człowieka jest dusza rozumna (jest więc ona jego ostateczną zasadą), to po jej usunięciu nie będzie można nazywać jednoznacznie „człowiekiem” bytu, który był tak nazywany przed jej usunięciem. Do tego twierdzenia dołącza Akwinata kolejne: wniosek stosujący się do całości czegoś stosuje się również do części tegoż. Dlatego skoro wydajemy taki sąd o nazywaniu całego człowieka, to musimy wydać podobny również o nazywaniu jego części. Albowiem, powiada Tomasz: „jak dusza ma się do całego ciała, tak część duszy ma się do części ciała – tak, jak wzrok do oka [...]. Stąd po oddzieleniu duszy od ciała nie mówi się o człowieku inaczej, jak tylko wieloznacznie, tak też nie mówi się o oku inaczej, jak tylko wieloznacznie”. Się owego wniosku Akwinata stara się dodatkowo wzmacnić, dołączając stwierdzenie, że obowiązuje

on niezależnie od tego, „czy przyjmie się istnienie innej formy substancialnej w ciele przed duszą rozumną, jak chciliby niektórzy, czy też nie, co zdaje się bliższe prawdy”. Tomasz chce więc pokazać (aczkolwiek czyni to jedynie bardzo skrótnie), że owa teza działa nawet w kontekście poglądu o wielości form substancialnych w człowieku (przyjmowanego np. przez Avicebrona czy św. Bonawenturę), który to pogląd przeciwny jest zapatrywaniom samego Akwinaty.

W jeden tylko sposób, powiada Tomasz, można by „uratować” pogląd mówiący, że odłączona od ciała dusza pozostaje jego zasadą gatunkową, mianowicie: przez przyjęcie, że dusza nie jest z ciałem zjednoczona jako jego forma. Ten pogląd Akwinata odrzucił już jednak wcześniej⁸. W tym miejscu dodaje, że „z tego wynikałoby, że substancja ani nie powstaje przez połączenie duszy [z ciałem], ani nie podlega rozkładowi przez oddzielenie [duszy od ciała]”. Co ważne, z takiej tezy wynikają dla Tomasza heretyckie wnioski co do statusu ciała Chrystusa. Powołując się na Jana Damasceńskiego, Akwinata stwierdza bowiem, że nazwa „rozkład” (*corruptio*) oznacza dwie rzeczy. Podział ten będzie o tyle ważny, że jedynie zjawiska z pierwszej grupy dotyczyć będą Chrystusa. *Corruptio* oznacza więc: (1) „takie ludzkie doświadczenia, jak: głód, pragnienie, przebiecie gwoździami, śmierć, czyli oddzielenie duszy od ciała i temu podobne”; (2) „rozkład pełnego ciała na to, z czego jest ono złożone, tj. na żywioły, zniszczenie i rozpad”. Jak

⁸ Por. np. *S. th.*, I, q.75, a. 1; *Summa contra gentiles*, II, c. 49-71.

już zaznaczyliśmy, tylko pierwsza grupa wymienionych zjawisk dotyczy Chrystusa. W aspekcie śmierci dotyczy Go więc oddzielenie duszy od ciała, nie dotyczy zaś rozkład Jego ciała na konstytuujące je elementy (żywioły). Ciało Chrystusa nie podlegało więc po Jego śmierci rozkładowi. Widzimy więc, że odrzucenie poglądu, że dusza łączy się z ciałem jako jego forma, równałoby się w tym kontekście odrzuceniu twierdzenia, iż po śmierci Chrystusa Jego substancja podlegała rozkładowi przez jej oddzielenie od ciała – co jest poglądem heretyckim, wykraczającym przeciw podstawowej prawdzie wiary, mówiącej o tym, że (to samo) ciało Chrystusa spoczywało przed Jego zmartwychwstaniem trzy dni w grobie. Akwinata przywołuje tu jako przykład poglądy Juliana⁹ i Galena¹⁰. Aplikuje on tu zatem swój system metafizyczny do obrony pewnej prawdy wiary chrześcijańskiej. Stanowi ona nie-wątpliwie w jego myсли podstawową przesłankę (czy wręcz aksjomat), a jego

zabiegi skupiają się na jej obronie czy też dowiedzeniu jej racjonalności i możliwości przyjęcia jej i uzasadnienia w ramach całości jego światopoglądu metafizycznego. Z pewnością metafizyka pełni tu rolę służebną wobec teologii. Jednym z głównych celów Akwinaty wydaje się zaś pokazanie, iż ustalenia obu tych dziedzin wiedzy pozostają ze sobą w harmonijnej zgodzie i powiązaniu.

Ze wszystkich wykorzystanych argumentów Tomasz wyprowadza więc odpowiedź na postawione w rozważanym artykule pytanie, stwierdzając: „Jak zatem Chrystusa w czasie trzech dni swej śmierci, polegającej na odłączeniu duszy od ciała, które jest prawdziwym rozkładem, nie nazywano człowiekiem jednoznacznie, lecz człowiekiem martwym, tak też Jego oko w czasie trzech dni [Jego] śmierci nie było nazywane okiem jednoznacznie, lecz wieloznacznie, jako oko martwe. To samo jest prawdą w odniesieniu do innych części ciała Chrystusa”.¹¹

5. Uwagi tłumacza

Warto na koniec tego wprowadzenia poczynić pewne uwagi dotyczące samego tłumaczenia. Kilka fragmentów wymaga bowiem osobnego komentarza, który wyjaśni taki, a nie inny sposób ich przekładu. Czystym przypadkiem wszystkie owe wyjaśnienia odnosić się

będą jedynie do drugiego z przetłumaczonych artykułów.

Po pierwsze, pozwoliłem sobie na uzupełnienie w wielu miejscach tłumaczenia zdań typu *Oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus* polskim odpowiednikiem łacińskiego *vocatur*

⁹ Chodzi tu o Juliana z Eklanum, żyjącego na przełomie V i VI wieku biskupa, będącego zwolennikiem pelagianizmu. Polemikę z nim prowadził św. Augustyn (por. tegoż *Contra Julianum*).

¹⁰ Mowa o sławnym greckim lekarzu i filozofie, Galenie z Pergamonu, żyjącym na przełomie II i III wieku po Chrystusie.

¹¹ *Quaestiones quodlibetales*, III, 2, co.

(bądź jemu pokrewnych), zakładając, że w ten sposób nadal oddaję intencję autora, jednocześnie rozjaśniając nieco rozumienie tekstu przez polskiego czytelnika. Sformułowania *aequivoce* czy *univoce* odnoszą się przecież nie do czego innego jak właśnie do nazywania. Wydało mi się więc wskazanym, aby zamiast zdania typu „Oko Chrystusa po Jego śmierci było okiem wieloznacznie” umieścić w tłumaczeniu zdanie typu „Oko Chrystusa po Jego śmierci było [nazywane] okiem wieloznacznie – zwłaszcza że w niektórych zdaniach owo *vocatur* czy *dicatur* nie zostaje opuszczone. Sądziłem bowiem, że opuszczenie słowa *vocatur* bądź jemu pokrewnego jest jedynie sposobem skrócenia wypowiedzi w taki sposób, że jej sens pozostaje dla czytelnika jasnym. Jednocześnie uznałem jednak, że – dla uniknięcia niejasności i niezrozumiałosci – warto ową elipsę uzupełnić w tłumaczeniu na język polski. Wszystkie takie dodatki względem oryginału umieściłem w nawiasach kwadratowych.

Po drugie, na wzmiankę zasługuje sposób oddania terminu *hominus purus*. Tłumaczę go bowiem jako „jedynie człowieka”, dodając w razie potrzeby inne słowa; dla przykładu: zdanie *Quod etsi*

Christus non sit purus homo [...] przełożyłem jako „Chociaż Chrystus nie jest jedynie człowiekiem”. Uznałem bowiem, że niezrozumiałe będzie oddanie go w sposób najbardziej dosłowny, tj. jako „czystego człowieka”; natomiast propozycja jednego z czytelników wstępnej wersji mojego tłumaczenia, by oddawać ów termin jako „naturalnego człowieka”, wydała mi się zbyt daleko odchodzić od oryginału, wywołując skojarzenia niezamierzone przez autora.

Po trzecie wreszcie, wspomnieć należy o sposobie tłumaczenia sformułowania *substantificatur*. Samo owo sformułowanie pojawia się w tekstach Akwinaty bardzo rzadko; użyte w liczbie pojedynczej występuje, oprócz III kwołdlibetu, jeszcze kilkakrotnie w komentarzu do *Sentenji*, w *De veritate*, *De unione verbi incarnati* oraz komentarzu do *De causis*; w liczbie mnogiej pojawia się również kilka razy w komentarzu do *De divinis nominibus*. Mając do wyboru właściwie dwie możliwości tłumaczenia owego sformułowania, tj. albo jako (1) „jest urzeczywistniany”, albo jako (2) „jest czyniony substancją”, zdecydowałem się w mym tłumaczeniu wybrać możliwość (2), która jest przekładem bardziej dosłownym niż (1).

The Issue of the Posthumous Identity Christ's Body and Posthumous naming of parts of His Body in *Quaestiones* *quodlibetales* St. Thomas Aquinas

Key words: Thomas Aquinas, hylemorphism, death, human body, Christ

The aim of this paper is to present and discuss the content of two parts of two different *quaestiones quodlibetales* of Thomas Aquinas. What they have in common is that they both treat the status of Christ (and in particular: of his body) after his death. Although they concern explicitly only the status of Christ, they can also be referred to the status of every human being *post mortem*. This article shows how Aquinas applies theses derived from his general metaphysical system to defend few statements that he considers necessary to adopt if one

wishes to remain within the borders of christian orthodoxy. These statements are: that the death of Christ was a real one; that his divinity was not separated from him during his death; from this second statement a third one is derived: if this is the case, then the body of Christ during his death was the same one as his body before his death. By the way of some extrapolation, we can see what importance these theses and the way of justifying them bear on the more general question of a posthumous condition of human beings, especially their bodies.



Tomasz z Akwinu

Komentarz „O pamięci i przypomnaniu”

Przekład i opracowanie Michał Zembrzuski

**OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 13**

Warszawa 2012

Jest to przekład kluczowego dla tego tematu tekstu św. Tomasza z Akwinu: jego komentarza do Arystotelesowskiego traktatu *O pamięci i przypomnaniu*, który Michał Zembrzuski poprzedził obszernym opracowaniem samego tematu. Można powiedzieć, że napisał swoistą summę o pamięci. Znajdziemy w niej bowiem bardzo fachowe, źródłowo udokumentowane, wskazanie na platońskie, arystotelesowskie i arabskie źródła Tomaszowej koncepcji pamięci i przypominania. Sama ta koncepcja jest najpierw omówiona przez pryzmat wypowiedzi Akwinaty w poszczególnych tekstach, by na podstawie tego materiału zrekonstruować całą obszerną teorię filozoficzną. Na jej tle dopiero prezentacja zawartości treściowej komentarza do traktatu Arystotelesa jest w pełni czytelna i zrozumiała, podobnie jak sam komentarz, obfitujący w filozoficzne odwołania, cytaty i aluzje.

Wydawnictwo UKSW - www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Recenzja

Michał Głowała, *Pojedyczność. Spór o zasadę indywidualizacji w scholastyce*, Wrocław 2012, Oficyna Naukowa PFF, ss. 197

Wydana w Oficynie Naukowej PFF książka pt. *Pojedyczność. Spór o zasadę indywidualizacji w scholastyce*, której autorem jest Michał Głowała z Uniwersytetu Wrocławskiego, jest jedną z nielicznych publikacji w języku polskim, która dotyczy tematu indywidualizacji w filozofii średniowiecznej. W 2003 nakładem Towarzystwa Naukowego KUL ukazała się monografia Martyny Koszkało pt. *Indywidualizum i jednostkowienie: analiza wybranych tekstów Jana Dunsa Szkota* (Lublin 2003), jednak o ile praca Koszkało poświęcona jest wyłącznie koncepcji jednostkowienia Szkota, sytuuje ją na tle innych poglądów filozoficznych tego filozofa, o tyle w publikacji Głowały szkotystyczna teoria *haecceitas* stanowi zale-

dwie jeden z rozdziałów, zaś jej Autor skupia się jedynie na problematyce jednostkowienia i pojedyczności. Tomistyczną wersję problemu podjął z kolei Mikołaj Krasnodębski w książce z 2004 roku, zatytułowanej *Dusza i ciało*¹. Zanalizowany jest w niej tytułowy temat zjednoczenia duszy i ciała (oraz zagadnienie *commensuratio*). Autor formułuje tezę o istnieniu (*esse*) i formie (intelekcie) jako elementach odpowiadających za uszczegółowienie, Za Mieczysławem Gogaczem bowiem odróżnia jednostkowienie od szczegółowienia.

Choć niezwykle ważna dla tej problematyki praca pt. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages* Jorge J. E. Gracii² nie doczekała się

¹ M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.

² Philosophia Verlag, München, Vien 1984. J. J. E. Gracia jest także redaktorem monografii zbiorowej poświęconej problemowi jednostkowienia: *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter Reformation (1150–1650)*, SUNY Press, Albany, NY 1994.

jeszcze przekładu na język polski, to publikacja Główali z powodzeniem może uzupełnić ten brak. Ponadto wykorzystany przez autora *Pojedyczności* materiał historyczny, będący podstawą rozważań i analiz, wykracza poza czasowe ramy ustanowione przez Gracię, ponieważ o ile publikacja hiszpańskiego badacza zatrzymuje się na rozważaniach Piotra Abelarda oraz Jana Salisbury'ego, o tyle Główala sięga do filozofii hiszpańskich scholastyków XVI wieku oraz filozofii G.W. Leibniza (który tu występuje w charakterze zwolennika tezy nominalistycznej).

Wstęp książki *Pojedyczność* jest filozoficznym wprowadzeniem w temat rozważań i składa się z pięciu części. W pierwszej Autor stawia ogólne pytanie o zasadę inywidualacji; w drugiej, prezentuje „samo pojęcie indywidualum wraz z pojęciami pokrewnymi”, w trzeciej przedstawia racje „stanowiące o doniosłości kwestii inywidualacji”, w czwartej wprowadza w historyczne losy dyskusji na temat inywidualacji, zaś w ostatniej – omawia sposób przedstawienia dyskusji w książce (s. 8).

Struktura publikacji opiera się na wskazanych przez Autora siedmiu podstawowych odpowiedziach na pytanie o zasadę inywidualacji. Odpowiedzi te składają się na siedem rozdziałów książki: rozdział pierwszy dotyczy zagadnienia całej bytowości, *tota entitas*. Autor rekonstruuje w nim podstawowe tezy stanowiska nominalistycznego, które opiera się na zasadzie *ens et unum converuntur*, oraz sposoby jego uzasadniania.

Rozdział drugi omawia szkotystyczną zasadę *haecceitas*, pojedynczość w słabszym sensie (dotyczącej natur) oraz

w mocnym sensie (dotyczącej „to oto”). Główala wskazuje na awicennańskie inspiracje koncepcji Szkota, a także szkotystyczną wykładnię Awicenny. Rozdział ten skupia się przede wszystkim na zagadnieniu pojedynczości „natur”.

W rozdziale trzecim Autor przedstawia przyczynę formalną czegoś pojedynczego, tj. koncepcję, zgodnie z którą forma jest zasadą jednostkowienia bytów.

Rozdział czwarty z kolei prezentuje problematykę podmiotów jako zasady pojedynczości ich przypadłości. Główala prezentuje w nim stanowisko, zgodnie z którym podmiot jest przyczyną jednostkowienia tkwiących w nim przypadłości. Rekonstruuje, między innymi, stanowisko tomistyczne o pojedynczości przypadłości, omawia różne sensy tkwienia przypadłości w podmiocie. Rozdział ten zawiera dodatkowo interesującą dygresję omawiającą indywidualizację cnót ludzkich.

Przedmiotem rozdziału piątego jest zagadnienie materii jako zasady jednostkowienia. Główala przedstawia tu stanowisko Akwinaty o nierozerwalnym związku materii z pojedynczością oraz pogląd, zgodnie z którym materia jest „pierwszym podmiotem” (s. 115). Na uwagę zasługuje podrozdział dotyczący jednostkowienia form tkwiących w materii (V.4.) oraz prezentacja argumentacji na rzecz materii jako zasady jednostkowienia (V.3.2.).

Rozdział szósty omawia ilość i rozciągłość. Główala przedstawia w nim stanowisko, że *materia signata* (materia oznaczona ilościowo) jest zasadą jednostkowienia. Zaczyna od omówienia głównej tezy Akwinaty o „związku atrybutów geometrycznych z pojedynczością

substancji” (s. 127), a następnie analizuje samą koncepcję *materia signata* (s. 141). Rozdział ten kończy się rozważaniami poświęconymi zagadnieniu pojedynczości duszy ludzkich – dusza jest pojedyncza z powodu przyporządkowania i złagodzenia z tym oto ciałem (*commensuratio animae ad hoc corpus*) (s. 151).

Ostatni, siódmy rozdział przedstawia istnienie jako zasadę jednostkowienia. Problematyka w nim zawarta obejmuje zagadnienia: aktualności, odrębności, jedności *per accidens*, jedności *per se* itd.

Omówioną szkicowo całość rozważań zawartych w siedmiu rozdziałach poprzedza wstęp, w którym Autor deklaruje, że jego sympatie znajdują się po stronie tomistycznego rozwiązania, a co za tym idzie – będzie starał się z jednej strony wskazać trudności związane z innymi propozycjami (szkotystycznym i nominalistycznym) rozwiązania problemu indywidualizacji, a z drugiej strony, argumentować na rzecz stanowiska Tomasz z Akwinu. Autor obiecuje przeprowadzić wywód całej publikacji w oparciu o analizę samych argumentów, badania ich konkluzywności oraz prawdziwości, a także na podstawie porównania scholastycznych teorii ze współczesnymi teoriemi. Podział problematyki jest wyznaczony racjami systematycznymi (nie zaś chronologicznymi lub historycznymi); celem rozważań jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, co w samej rzeczy jest zasadą pojedynczości (s. 29).

Zasadę indywidualizacji Michał Głowała zdefiniował jako czynnik, za sprawą

którego coś jest indywidualum (jest pojedyncze) (s. 9). Jednocześnie wskazuje dwie trudności związane z proponowaną definicją. Po pierwsze, jeżeli coś niepodzielnego jest takie za sprawą niepodzielności – pisze Autor, powołując się na Jana Dunsa Szkota – to można zapytać, za sprawą czego czemuś przysługuje niepodzielność. Po drugie, Głowała pyta, czy coś jest F i G za sprawą tego samego? Na przykład, czy człowiek jest cierpliwy za sprawą tego samego, za sprawą czego jest także stanowczy? (s. 10). Zdaniem Autora pytania takie mogą rzucić światło na kwestie tożsamości.

Z samą zasadą indywidualizacji wiąże się pojęcie „czegoś pojedynczego”, ponieważ skoro zasada ta odpowiada za bycie pojedynczym „dachówek na dachu, liści w ogrodzie, zdań i myśli, słów” itd. (s. 7), to sama musi być pojedyncza. Dlatego zasada indywidualizacji jest takim czynnikiem, który jest pojedynczy sam przez siebie, któremu mianowicie pojedynczość przysługuje w sposób pierwotny, *per se ipsum individuatur* (s. 129). Założenie o konieczności bycia „pojedynczym”, tj. czymś, co nie może ulec zwielokrotnieniu jest podstawą tomistycznego argumentu na rzecz materii jako zasady indywidualizacji³. Bycie czymś pojedynczym musi spełniać dwa warunki: po pierwsze, „odznaczać się specjalnym typem jedności” (s. 16) oraz „być czymś nieegzemplifikowalnym” (s. 17). Drugiego warunku nie spełniają rodzaje, ponieważ są egzemplifikowane (rodzaj „czerwień”

³ „Ponieważ bycie zrealizowanym w czymś innym wiąże się z możliwością zwielokrotnienia, to, co w ogóle nie może być zrealizowane w czymś, można wiązać z pojedynczością; materia jest jednak czymś takim, co nie może być zrealizowane w czymś innym; dlatego też odpowiada za pojedynczość formy substancialnej, która jest w niej zrealizowana” (s. 111).

egzemplifikuje się na pojedyncze, konkretne „egzemplifikacje” czerwieni). W kontekście rozważań tomistycznych nieezemplifikowalność Głowala definiuje jako *incommunibilitas* (s. 112).

Ustaliwszy na wstępie definicje zasady indywidualizacji oraz pojedynczości, Głowala przystępuje do rozważań o *totum entitas*, pierwsi zasadzie jednostkowienia sformułowanej w ramach tradycji nominalizmu (oprócz nominalistów przytacza również dzieła Suarez i Leibniza). Wyznacznikiem nominalizmu w sprawie indywidualizacji jest stwierdzenie, że „nie zachodzi żadna rzeczywista różnica między tym, co jest pojedyncze, a tym, przez co jest pojedyncze” (s. 31). Uzasadnienia tej tezy nominaliści dokonują poprzez odwołanie się do zasady *ens et unum convertuntur* oraz do założenia, że pojedynczość przysługuje rzeczy bezpośrednio (s. 33). Argumentacja Głowali przeciwko tezie nominalistycznej polega na wykazaniu, że pojedynczość rzeczy jest różna od niej samej, ponieważ rozmaite rzeczy są pojedyncze na różny sposób. Na przykład, pojedynczość Dzwonu Zygmunta jest czymś innym od pojedynczości metalu, z którego składa się Dzwon (s. 40–41).

Wyróżnikiem szkotyzmu jest z kolei wyodrębnienie mocnej i słabej pojedynczości. Słabsza pojedynczość przysługuje konkretnej naturze każdej rzeczy, na przykład człowiekństwu Sokratesa, ponieważ jego człowiekństwo nie może być człowieczeństwem Platona, nie

może istnieć w żadnym innym bycie. Z kolei pojedynczość w mocnym sensie jest „tym oto” (*haec*) (s. 50).

Dodatkowy argument za szkotystyczną tezą pojedynczości zrealizowanych natur można odnaleźć również w paragrafie II.5. zatytułowanym „Czy rzeczy mogą się różnić tym, co je łączy?” We fragmencie tym Głowala rekonstruuje stanowisko Jana Dunsa Szkota, według którego Sokrates nie może różnić się swym człowieczeństwem od Platona, ponieważ człowieczeństwo jest tym, co ich łączy, nie zaś podstawą zwielokrotnienia Platona i Sokratesa (s. 66). Dlatego – jak przyjmuje referowany przez Głowalę Szkot – człowieczeństwo Sokratesa i Platona musi być różne i odrębne ze względu na coś innego (s. 67).

Rozważania nad pojedynczością natury⁴ pozwalają Głowali na bardziej precyzyjne wyrażenie różnicy między stanowiskami, którą Autor omawia na przykładzie. Stwierdzenie „bycie czerwienią kadmową jest czymś pojedynczym” nominaliści rozumieją jako „każda pojedyncza plama czerwieni jest czymś pojedynczym”, zaś szkoty jako stwierdzenie, zgodnie z którym „natura czerwieni kadmowej w ogóle jest pojedyncza” (s. 54).

Warto również zwrócić uwagę, że Głowala znacząco wzbogaca dotychczasowe badania nad zasadą indywidualizacji w ramach tomizmu, ponieważ obok zasady materii oraz *materia signata*, omawia także zasadę ilości, rozciągłości, ist-

⁴ W analizach zasady indywidualizacji w filozofii Jana Dunsa Szkota oraz późniejszych szkotystów Michał Głowala wykorzystuje koncepcję Awicenny, którego „antyplatońskie nastawienie” wyraża się w rozerwaniu tożsamości „bycia naturą” i „bycia pojedynczym”. Zdaniem Awicenny – jak pisze Autor – „bycie domostwem nie jest ani w liczbie jeden, ani w żadnej liczbie i nie ma żadnego sprecyzowanego sposobu istnienia” (s. 56).

nienia⁵ oraz ujęcie podmiotu (*substratum*) jako zasady. Główną tezę tomistyczną można – zdaniem Główali – sprowadzić do stwierdzenia, że dla różnych typów bytów (substancji i przypadłości) należy przyjąć różne zasady indywidualizacji (s. 82). W pierwszej kolejności Autor wyróżnia taki sens tezy tomistycznej, w której pojedynczość natury (predykatu ogólnego) pochodzi od pojedynczości substancji (s. 93). Analizując zasadę podmiotu od razu wypunktowując podstawową trudność: jeżeli to podmiot jest zasadą jednostkowienia swoich przypadłości, a zatem pojedynczość przypadłości jest wtórna wobec pojedynczości podmiotu, to co zrobić, gdy jest wiele pojedynczych przypadłości tej samej substancji, jak na przykład wiele bieli kwadratów na szachownicy? (s. 84)

Czym zatem różnią się między sobą białe kwadraty na szachownicy? Mogą się one różnić (jednostkowić) albo za sprawą swojego położenia (są różne, ponieważ posiadają różne położenia), albo mogą różnić się za sprawą tego, że w samej konkretnej realizacji natury bycia białym kwadratem na szachownicy leży bycie pojedynczym i zwielokrotnionym (s. 138). Akwinata – jak argumentuje Główala – jest zwolennikiem pierwszej tezy, uważa mianowicie, że to położenie czyni białe kwadraty jednostkowymi (s. 139).

Autor zwraca także uwagę, że odrębność i pojedynczość nie charakteryzują wyłącznie substancji. Akwinata wyróżnia zarówno taką odrębność, która jest pierwotna wobec odrębności substancji

oraz taką odrębność, która jest wobec substancji wtórna. Na przykład odrębność przypadłości (białych kwadratów na szachownicy) jest wtórna w stosunku odrębności ich podmiotu (samej szachownicy). Odrębność dwóch szachownic jest wtórna wobec odrębności dwóch kawałków drewna, z których zostały wykonane (s. 140).

Zwieńczeniem rozważań zasady indywidualizacji w tomizmie jest ciekawa dygresja poświęcona pojedynczości duszy ludzkich po śmierci. Główną tezę Główali jest stwierdzenie, że forma (w przeciwieństwie do materii) jest tego typu, że zachowując istnienie, zachowuje też tożsamość, a co za tym idzie również pojedynczość. Materia z kolei może zachować tożsamość nie zachowując tego samego istnienia (Autor podaje przykład butelki z wodą; po jej wylaniu, woda jest tą samą wodą, która była w butelce, jednak zmienia tożsamość). Skoro zatem forma (dusza) może zmienić tożsamość (po odłączeniu się od ciała) nie zmieniając istnienia, to nie traci swojej pojedynczości (s. 152–153).

Czytelnik, któremu uda się do końca podążać za bardzo często zawiłymi rozważaniami Główali, z pewnością doceni lekturę znajdującego się na końcu książki zakończenia, w którym Autor klarownie podsumowuje wyniki swoich analiz oraz zestawia wnioski forsowanego przez siebie ujęcia tomistycznego. W miejsce (szkotystycznej i nominalistycznej) tezy, która postuluje dla wszystkich rodzajów bytu tę samą zasadę indywidualizacji, proponuje stanowisko

⁵ Zdaniem Główali, dla wielu tomistów to właśnie istnienie jest pierwotnie zasadą jednostkowienia u Tomasza z Akwinu, prócz materii i ilości (s. 155–156).

tomistyczne, wedle którego dla różnych rodzajów i typów bytów można mówić o różnych rodzajach zasad jednostkowienia (s. 174). Można zatem mówić: o pojedynczości natur (predykatów ogólnych) oraz konkretnych realizacjach tych natur; o różnym charakterze związku natury do jej konkretnej realizacji⁶; o transcendentalnym odniesieniu natury do swojego podmiotu (które Główala wyraża za pomocą konstrukcji z dopełniaczem, np. dana realizacja cierpliwości jest czyjąś cierpliwością); o naturach zrealizowanych i ich pośredniej pojedynczości.

Oprócz użytkowego zakończenia publikacja posiada szereg innych zalet. Podstawową zaletą książki jest jej systematyczny charakter. Struktura książki opiera się na kryterium systematycznym, nie zaś historycznym czy chronologicznym. Rozdziały publikacji omawiające kolejne zasady indywidualizacji służą lepszemu zorientowaniu się czytelnika w samym problemie jednostkowienia. Na

uwagę zasługuje jasny i skrupulatny wywód Autora, w którym analizy filozoficzne uzupełnia się często analizami języka potocznego⁷. Argumentację filozoficzną autor konstruuje w sposób przekonujący i konkluzywny. Następnie, dużym plusem są podane we wstępie precyzyjne definicje zasady indywidualizacji i pojedynczości. Mając je w pamięci czytelnik sprawniej podąża za wywodami Autora i gruntowniej zaznajamia się z prezentowanym spektrum treści i problemów.

Strona redakcyjna nie budzi wątpliwości, choć podczas lektury czytelnik może natrafić na niewielkie błędy literowe i stylistyczne⁸. Błędy te jednak w żaden sposób nie wpływają na odbiór treści publikacji. Na uwagę również zasługują znajdujące się na końcu publikacji indeksy: pojęć polskich, pojęć łacińskich oraz nazwisk. Pozwalają one czytelnikowi na łatwe zorientowanie się w treści książki.

⁶ Różnym realizacjom tej samej natury przysługuje pojedynczość na różny sposób: konstrukcja budowlana może być zrealizowana w kamieniu, w cegle, ale też w umyśle architekta. W każdym z tych trzech przypadków pojedynczość będzie inaczej wyglądała, s. 160

⁷ Na przykład, zastanawiając się czym jest pojedynczość i indywidualum Michał Główala pisze o „pojedynczym i podwójnym opakowaniu”, o „silnej indywidualności” (s. 18).

⁸ Patrz strony: 13, 24, 46, 59, 63, 80, 90, 114 i 127.

Izabella Andrzejuk, Anna Ambroziak,
Agnieszka Paprocka-Waszkiewicz,
Izabela Kozłowska, Marcin Wodziński,
Artur Andrzejuk

Tomizm w Fundacji Dobrej Edukacji „Maximilianum”

W dniu 30 września 2012 roku rozpoczęła swą działalność Fundacja Dobrej Edukacji „Maximilianum”, której celem jest troska o rzetelną edukację dzieci i młodzieży. Podczas inauguracji działalności okolicznościowy wykład zatytułowany: *Osobowy wymiar edukacji* wygłosił prof. Artur Andrzejuk.

Prelegent na początku swojego wystąpienia zwrócił uwagę, że na rozumienie terminu „edukacja” (łac. *educatio*) składa się zarówno kształcenie, jak i wychowanie, co dałoby się streszczyć w łacińskim terminie *formatio*. Następnie prof. Andrzejuk zaznaczył, że jednym z fundamentów łacińskiej kultury jest rozumienie wyjątkowości człowieka, która to wyjątkowość zaznacza się w ujmowaniu człowieka jako osoby. Przypomniał, że autorem określenia człowieka jako osoby był Boecjusz, natomiast ujęcie to poprawił i uzupełnił św. Tomasz z Akwinu, akcentując w człowieku rolę jego aktu istnienia. Ostatecznie elementami wyznaczającymi człowieka jako osobę

stały się: jednostkowość, rozumność, wolność oraz nawiązywane relacji osobowych (miłości, wiary i nadziei).

Prelegent w dalszej części swojego wystąpienia scharakteryzował te poszczególne elementy pod kątem konsekwencji, jakie ze sobą niosą dla edukacji:

a) Jednostkowość – Prof. Andrzejuk zaznaczył, że zarówno kształcenie, jak i wychowanie odbywa się zawsze w relacji nauczyciel (jednostkowy) i uczeń (jednostkowy) – w jednostkowej relacji, bez względu na to, jak duża jest grupa uczniów i jak liczne grono nauczycielskie. Nie uczymy więc ani nie wychowujemy klasy, grupy, ale zawsze jednostkowego ucznia, studenta. W konsekwencji nie kształci i wychowuje szkoła, uczelnia, lecz zawsze jednostkowy nauczyciel, wykładowca. Pierwszym błędem edukacji jest właśnie takie zbiorowe potraktowanie przedmiotu oddziaływań edukacyjnych. Gubi się w nim podmiotowość tych, których uczymy i wychowujemy, co jest przez nich wyraźnie odczuwane.

Z kolei instytucjonalne potraktowanie oddziaływań edukacyjnych zdejmuje odpowiedzialność za działania z nauczycielami i wychowawców, gubi także ich podmiotowość w tym procesie, czyniąc z wychowania niejako tresurę, a z nauczania – „transfer wiedzy”. Prelegent, charakteryzując pedagogiczne konsekwencje tej cechy osoby, zauważał, iż odnosi się wrażenie, że w takim błędny kierunku idą „reformy” edukacji i szkolnictwa wyższego w naszym kraju.

b) Rozumność – Zarówno kształcenie, jak i wychowanie odwołują się przede wszystkim do rozumności człowieka. Wynika z tego, że postępowanie i cała postawa moralna człowieka powinna pochodzić z jego racjonalnych przekonań. Wtedy jest najmocniej ugruntowana i najbardziej trwała. Tymczasem dziś, nawet w nauczaniu kościelnym, apeluje się przede wszystkim do przeżyć, uczuć i emocji, czyli tego, co mamy wspólne ze zwierzętami. Sprawia to, że przede wszystkim wychowanie staje się w istocie swej tresurą (istotą tresury jest bowiem oddziaływanie na uczucia), nawet jeśli jest to tresura „miękką”, operującą przede wszystkim nagrodami, a nie karami.

c) Wolność – Szczególnie ona jest trudna do zaakceptowania w edukacji, gdzie przecież nauczyciel jest tym, który wie lepiej, a uczeń i wychowanek tym, który dopiero się uczy. Sprawia to wielką pokusę zastosowania przemocy jako drogi „na skróty” do właściwego celu. Bardzo często wybiera się taką drogę, która jednak do niczego nie prowadzi, dlatego, że wolność jest naturalną cechą osoby i jej pogwałcenie wywołuje reakcję w postaci np. buntu. Dlatego wolność

sprawia największą trudność w działaniach edukacyjnych i wychowawczych, sprowadzającą się do tego, jak przekonać uczniów i wychowanków, aby właściwie wybierali swoje cele. Te oddziaływanie, skierowane zasadniczo do rozumności, muszą się liczyć także z emocjonalnością, jej rozwojem i rozwojem samej rozumności. Wynika z tego, że nauczyciel (wychowawca) musi być dla uczniów (wychowanków) autorytetem, któremu się ufa.

d) Relacje osobowe – Ta cecha osoby zdaniem prelegenta jest kluczem do odpowiedzi na pytanie, jak odbywa się edukacja afirmująca podmiotowość, rozumność i wolność osoby. Jeśli edukacja odbywa się w środowisku miłości, przyjaźni, życzliwości, wtedy łatwiej o zaufanie i posłuszeństwo. Zaufanie bowiem jest korzystaniem z autorytetu, który niepewność spraw i rozwiązań rostrzyga nie na mocy argumentacji, lecz właśnie zaufania osobie, której jesteśmy pewni, która jest dla nas oparciem, opoką. Posłuszeństwo jest z kolei spełnianiem życzeń osób kochanych, przyjaciół. Jako takie jest łatwe i radosne, bo człowiek z naturalną radością służy temu, co kocha. Nie bez powodu od głębskiej starożytności mówi się i pisze o szkole jako wspólnocie i o uczniach jako przyjaciołach. Dziś ten wymiar edukacji jest całkowicie zapoznany, ale jednocześnie przyznaje się, że uczniowie najlepiej rozwijają się w szkolnych kołach zainteresowań, gdy nauczyciel potrafi wokół siebie skupić uczniów, zainteresować ich czymś, podobnie jest na innych etapach kształcenia.

Następnie prelegent krótko scharakteryzował inne koncepcje człowieka,

które także niosą ze sobą określone konsekwencje dla edukacji. I tak socjologiczna koncepcja człowieka powoduje, że edukację rozumiemy jako przystosowanie człowieka do grupy społecznej (jej podstawę stanowi prawo); z kolei ekonomiczna koncepcja człowieka powoduje, że jego edukację rozumiemy jako przygotowanie do zawodu (i to na wszystkich szczeblach); i wreszcie kon-

cepcja biologiczno-społeczna człowieka łączy dwa wcześniej wymienione ujęcia i skutkuje w edukacji panteizującym eko-logizmem.

Prelegent, kończąc swoje wystąpienie, zaznaczył, iż koncepcją najbardziej służącą człowiekowi, jego rozwojowi, a zatem najbardziej przydatną dla jego edukacji, jest koncepcja tomistyczna.

I. Sprawozdanie z wykładu prof. Artura Andrzejkusa na konferencji naukowej pt. „Czy trzeba posyłać dziecko do szkoły?” (23 listopada 2013)

W dniu 23 listopada 2013 roku na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW odbyła się konferencja naukowa pt. „Czy trzeba posyłać dziecko do szkoły?” Uczestnicy mieli okazję wysuchać referatów wygłoszonych przez: prof. dr. hab. Artura Andrzejkusa, dr. Andrzeja Mazana, dr. Stanisława Krajskiego, a także mgr Agatę Rybczyk, mgr Urszulę Zdanowską i mgr Patrycję Cichą.

Prof. Artur Andrzejuk przedstawił referat zatytułowany *Istota edukacji katolickiej*, w którym zarysował problem w ujęciu autorów katolickich, czerpiących z myśli św. Tomasza z Akwinu oraz związanych z szeroko rozumianym problemem wykształcenia i wychowania: Jacka Woronieckiego, Wojciecha Bednarskiego i Mieczysława Gogacza.

II. Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Szkoła w rękach reformatorów” (17 maja 2014)

O stanie polskiej edukacji, zagrożeniach, jakie coraz szerzej i częściej pojawiają się w naszych szkołach, a także o wpływie teorii propagowanych przez Marcina Lutra, Jana Jakuba Rousseau czy Jerzego W. F. Hegla na współczesną edukację mówili uczestnicy konferencji „Szkoła w rękach reformatorów”.

W trakcie konferencji prelegenci skupili się na trzech zasadniczych zagadnieniach. Sięgnęto do historii, aby zobaczyć, skąd się wzięły założenia współczesnej szkoły. Drugim poruszonym zagadnieniem był model kształcenia, który powinien wykazywać się trwałością i tradycją. Tymczasem – jak

wskazali prelegenci – nieustannie jest on reformowany i zmieniany. Ponadto w trakcie konferencji mówiono o szkole w kontekście kryzysu ekonomicznego i kryzysu służby zdrowia. Wspólnie zastanawiano się, dlaczego nie istnieje już szkoła w rozumieniu społecznym jako gwarant jakości, dlaczego nie można spokojnie posłać dziecka do szkoły bez pytania o program i o to, jaka to jest szkoła.

Konferencję rozpoczął prof. dr hab. Artur Andrzejuk, który poruszył zagadnienie *Realizm tomistyczny a postmodernizm współczesnej kultury*. Prelegent przedstawił tzw. *vademecum* realisty. Wyjaśnił, że czymś, co możemy przeciwstawić kulturze postmodernistycznej, jest realizm św. Tomasza. Prof. Andrzejuk przedstawił definicję realizmu tomistycznego oraz pozostającą w kontrze do tegoż realizmu definicję postmodernizmu.

Przypomniał, że prof. Mieczysław Gogacz twierdzi, że rzeczywistość to dwie grupy przedmiotów: byty jednostkowe i wiążące te byty relacje. Odróżnia on przy tym byty od wytworów. Byty jednostkowe to Bóg, człowiek, zwierzę, cząstki materialne. Zasady realizmu sformułowane zostały już przez Arystotelesa. Stwierdził on, że rzeczywistość to byty jednostkowe, które istnieją niezależnie od naszego poznania. Poznanie polega na odbieraniu informacji od bytów, nabywanie informacji, które istnieją niezależnie od mojego poznania – wyjaśnił prof. Artur Andrzejuk. Wskazał, że postmodernizm zrodził pluralizm, który głosi, że w każdej dziedzinie jest wiele prawd równorzędnych. Filozoficzne źródła tych poglądów to

przede wszystkim materializm. Podstawowym kryterium jest tutaj użyteczność i to właśnie wchodzi w edukację, co wi doczne jest na każdym kroku. – Podstawowe skutki w kulturze ponowoczesności czy inaczej postmodernizmu: a) zjawisko utwarzania życia – medializacja życia; b) powstanie popkultury – wprowadzono mechanizm, że kultura musi nieustannie obniżać swój poziom.

W czasie swojego wystąpienia prelegent przedstawił kilka sposobów uchronienia przed tym nurtem. Jak zaznaczył, lepiej zależeć od faktów, niż zależeć od myśli. – Postmodernizm to apoteoza narracji z dużym ładunkiem woli niszczenia, jej terminologia często opiera się na słowach: dekonstrukcja, dekompozycja. Trzeba dokonać powrotu do rzeczy – wskazał prelegent.

Reforma Lutra i zanik wychowania – to tytuł wykładu wygłoszonego przez ks. prof. dr. hab. Tadeusza Guza, filozofa prawa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Trzecim mówcą był dr Jakub Wójcik, emerytowany wykładowca przedmiotów filozoficznych w Instytucie Studiów nad Rodziną ATK/UKSW oraz wieloletni nauczyciel matematyki w szkołach średnich. W swoim wykładzie, zatytułowanym *Wpływ Hegla i jego uczniów na szkołę*, uznał, że trzy wątki poglądów Hegla miały szczególnie silne oddziaływanie na edukację. Są to: progresywizm, dialektyka i odwrócenie „drabiny bytów”. Dr Wójcik omówił następnie płynące z nich zagrożenia dla kształcenia i wychowywania. W kolejnym wykładzie dyrektor merytoryczny Fundacji Dobrej Edukacji „Maximilium” dr Andrzej Mazan poruszył te-

mat: *Rousseau – teoria deformacji dziecka*. Drugą część konferencji otworzył wykład *Mit szkolnej sojalizacji*, który wygłosił dr hab. Marek Budajczak, ponad-

to występowali w tej części Elżbieta Chojnacka, ks. Marek Kiliszek i Agata Rybczyk.

III. Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Co wychowujemy: sumienie czy ego?” (22 listopada 2014)

W pierwszej części konferencji „Co wychowujemy: sumienie czy ego?” głos zabrał prof. dr hab. Artur Andrzejuk, który wygłosił wykład pt. *Od „Traktatu o duszy” do psychologii*. Kolejną prelegentką była prof. UKSW dr hab. Wanda Zagórska. Profesor mówiła o „redukcjonistycznym charakterze psychologii”. Kolejnymi prelegentami tej części konferencji byli prof. dr hab. Piotr Jaroszyński oraz dr Michał Zembrzuski.

Dr Michał Zembrzuski w wykładzie *Działanie łaski na władze duszy w ujęciu św. Tomasza* wyjaśnił, że człowiek współczesny nie potrafi nazwać czegoś dobrem, umie jedynie powiedzieć, że jest mu dobrze lub źle. Tymczasem Tomasz z Akwinu podkreślał, że dary Ducha

Świętego przysposabiają człowieka, by ulegać natchnieniu Bożemu. W pismach św. Tomasza edukowanie to przeprowadzanie z możliwości do aktu w takim celu, by uzyskać sprawności i cnoty. Te cnoty nie niszczą, ale doskonalą naturę – mówią dr Zembrzuski.

W trakcie konferencji wiele miejsca poświęcono zagadnieniu potrzeby trwania w łasce uświadamiającej. Łaska uświadczająca daje nam realny udział w świętości Boga – przekonywał w swoim referacie o. prof. Jacek Salij OP. Rolę Matki Bożej, jako współpośredniczki łask omówił o. prof. Grzegorz Bartosik OFMConv. Ponadto występowali dr Andrzej Mazan i ks. Łukasz Kadziński.

IV. Konferencja naukowa o życiu i nauczaniu św. Tomasza z Akwinu pt. „Idźcie do Tomasza!” (18 kwietnia 2015)

Pierwszym merytorycznym punktem konferencji była prezentacja pt. *Życie św. Tomasza – komiks z XVII wieku*, opracowana przez studentów UKSW pod kierunkiem dr Michała Zembrzuskiego na podstawie biografii Akwinaty autorstwa Ottona Van Veen, wydanej w Antwerpii w 1610 roku. Litografie ilustrowały przed-

stawiane cnoty Świętego i jego biografię.

Kolejny w programie konferencji wykład prof. Artura Andrzejuka pt. *Filozofia rzeczywistości* zarysował obszar filozoficznego dziedzictwa największego intelektu Średniowiecza. Prelegent wykazał aktualność tomistycznego realizmu. W treści prelekcji znalazły się rów-

nież zagadnienia takie jak: egzystencjalna metafizyka bytu, Bóg – Samoistne Istnienie, drogi świętotomaszowe, istota Boga, człowiek: osoba i duchowo-cielesna jedność.

Kolejna prelegentka, Karolina Ćwik, przedstawiła temat *Wizja szczęścia u św. Tomasza z Akwinu*. W swoim referacie zaprezentowała odróżnienie szczęścia pełnego i niepełnego, nadprzyrodzonego i przyrodzonego, wiecznego i doczesnego. Szczęście jest dobrem człowieka, realnym celem jego zabiegów, osiągalnym i ostatecznym. Stanowi czynność intelektu – najdoskonalszej władzy człowieka – i polega na radowaniu się prawdą. W wystąpieniu zaprezentowano warunki szczęśliwości, tj. prawość woli, opanowanie ciała, towarzystwo przyjaciół, brak przywiązania do spraw materialnych i cielesnych, niegonienie za czcią, sławą i władzą.

Wykład dr. Michała Zembrzuskiego *Człowiek jako osoba* objął zagadnienia dyskursu antropologicznego, akcentującego atrybuty, przypadłości, a nie istnienie i istotę; semantyki, która rozgrywa osobę w wieloznacznosci, podobnie zresztą jak termin substancja. Prelegent przedstawił postawę Tomasza wobec problemu osoby: człowiek pozostaje niezrozumiały poza ujęciem go jako osoba. Wychodząc od kwestii definicyjnych, dr Zembrzuski zarysował również problem subsystemacji, rozumowania i jednostkowego istnienia. Osoba istnieje sama w sobie, a nie w innym bycie (subsystuje). We wnioskach zwrócił uwagę na doskonałość i kompletność w istnieniu oraz konkretność osoby, jej racjonalność (natura rozumna, intelektualna) i poznanie dyskursywne oraz władzę nad własnymi działaniami. Człowiek jest bytem kompletnym (zupełnym), po-

siadającym godność bycia i podmiotowość prawną. Godność wiąże się z istnieniem, subsystemcją.

Następnym punktem konferencji było wystąpienie dr. Dawida Lipskiego poświęcone zagadnieniu *Człowiek a wspólnota*. Autor omówił w nim kolektywne i indywidualistyczne podejścia: totalitaryzm platoński i jego krytyka aristotelewska; problem teorii wspólnej natury społecznej człowieka oraz przekonanie, że nie ma życia poza społeczeństwem; elitarystyzm i egalitaryzm; stanowiska za relatywizacją państwa i prawa. Pojęcie *bonum honestum*, natury dobra wspólnego i jednostkowego oraz praktyczne zagadnienie zdolności poświęcenia jednostki na rzecz wspólnoty znalazły zwieńczenie w rozważaniach tez: wspólnota duchowa góruje nad doczesnością oraz mamy prawo do odmowy stosowania złego prawa.

Problematyka społecznego wymiaru ludzkiej natury, mowy, zdolności sprawiedliwego osądu znalazły się w wystąpieniu dr Izabelli Andrzejuk, zatytułowanym *Przyjaźń z Bogiem i ludźmi*. Zwieńczeniem jej głosu była analiza problemu *caritas* jako przyjaźni z Bogiem, która usprawnia i oczyszczca ludzką zdolność kochania oraz łączy z ludźmi i Bogiem. Jej celem jest Boża dobroć, współdziałanie Ducha Świętego i woli człowieka. Miłośćą *caritas* kochamy Boga, bliźnich i siebie, a pokój, dobroczynność, miłosierdzie, jałmużna ze względu na relację przyjaźni z Bogiem, ze względu na *caritas* – to wszystko działania woli. Pokój zaś oznacza uporządkowanie własnego pożądania.

Dr hab. Maria Małgorzata Boużyk mówiła zebranym *Jak wychować człowieka?* Przedstawiony przez siebie postulat

wychowania do wartości (wartości moralne) rozwinęła, opierając się o dorobek tomisty o. prof. Jacka Woronieckiego. Dla niego myśl św. Tomasza była zapleczem intelektualnym do rozwiązywania kwestii praktycznych. Prelegentka poruszyła kwestię aktualności modeli wychowawczych i oceny współczesnej sytuacji kulturowej. W tym kontekście przedstawiła tezy tomizmu istotne według o. Woronieckiego:

- zdolność poznania obiektywnego porządku moralnego i religijnego,
- wolność (przygodna, racjonalna rozwijająca się),
- religijność,
- świętość wobec triady wartości klasycznych (prawda, dobro, piękno).

Środowisko wychowawcze ujęła według klucza: rodzina, Kościół, szkoła, grupa rówieśnicza.

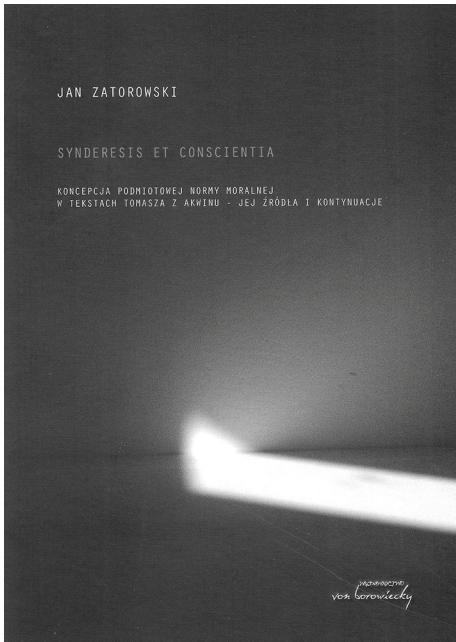
Wychowanie charakteru i kształcenie umysłu w myśli o. Woronieckiego przypada rodzinie, drugie – szkole. Szkoła ma ćwiczyć i rozwijać wszystkie władze umysłowe (Tomaszowe władze duchowe), ważne są przedmioty niepraktyczne. Najbardziej ogólnokształcącym przedmiotem jest nauka języka ojczystego, gdyż ćwiczy w myśleniu i wyrażaniu się, kształtuje charakter. Potrzebna jest świadoma i systematyczna praca ku wyćwiczeniu władz umysłowych człowieka, czego konsekwencję stanowi stan kultury narodowej. Akcja wychowawcza według Woronieckiego nie ma sensu bez wychowania. Głównym czynnikiem w wychowaniu jest moralna wartość samego wychowawcy. Wystąpienie objęło również zagadnienia tożsamości człowieka, moralności przyrodzonej i teologii moralnej oraz ujęcia religii na tle wiedzy, moralności i twór-

czości w życiu społecznym. Moralność przyrodzona jest czymś koniecznym, lecz niewystarczającym, ze względu na:

- cel i przeznaczenie życia,
- rozdział między sferą zmysłową a umysłową (zło moralne),
- relację człowieka do Boga,
- relacje międzyludzkie.

Wychowanie do religijności jest wychowaniem do wartości, nie należy zamknąć wychowanków na perspektywę wieczną. Moralność stanowi weryfikację wiary religijnej. Moralność jest również podporą religii. W wychowaniu religijnym: religia daje siłę obowiązywaniu moralności. Prelegentka opowiedziała się za wychowaniem otwartym na religię i wychowaniem do religijności.

Dr Andrzej Mazan przedstawił referat pt. *Zapomniana rola ascezy*. Inicjującą tezę było stwierdzenie, że asceza wspólnocieśnie została wypchnięta z pedagogiki, ale także z wychowania religijnego. Problem określony przez dr. Mazana jako dynamizm zmysłowy, umysłowy i duchowy, posłużył do dalszych analiz o wychowaniu człowieka stworzonego i wychowaniu człowieka odkupionego. Należy wychować intelekt, wolę i uczucia. Fundamentalne sprawności to: pojętność, wiedza i mądrość. Prelegent pytał: Jaką wiedzę trzeba posiadać? Która wiedza jest doskonaląca? Po czym odpowiedział refleksją o mądrości jako powiązaniu prawdy z dobrem. Finalnie to asceza jako umiarkowanie sprawia, że człowiek ma władzę na instynktami, ma władzę nad przyjemnością. Asceza od strony człowieka polega na tym, żeby przygotować wszystko, aby Bóg mógł działać w nim. Poddać się obecności Boga w człowieku.



Jan Zatorowski

Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstuach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje

Warszawa 2013

Struktura książki jest następująca: we *Wprowadzeniu do teorii sumienia* mamy przedstawioną syntetycznie Tomaszową wizję sumienia, którą autor rozprawy uważa za najpełniejszą jego teorię i która stanowi punkt odniesienia dla pozostałych omawianych koncepcji i prekoncepcji. Następnie omawia szczegółowo owe prekoncepcje w antycznej filozofii greckiej, sytuując ich początek w nauczaniu Sokratesa, rozwijanym przez Platona i Arystotelesa. Te klasyczne greckie ujęcia są kontynuowane w filozofii hellenistycznej i rzymskiej. Do chrześcijaństwa problematykę sumienia wprowadza św. Augustyn. Poglądy św. Tomasza z Akwinu opracował Artur Andrzejuk. Ostatnim rozdziałem książki jest obraz tomistycznej koncepcji sumienia, jaka wyłania się z pism współczesnych tomistów. *Zakończenie* książki skupia się na problematyce *wkładu filozofii starożytnej w rozwój teorii sumienia i jej kontynuacji w tomizmie*. Książkę zamyka bibliografia, zestawiona przez Michała Zembrzuskiego.

Filozoficzne i teologiczne aspekty religii

Recenzja

Ks. Piotr Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss. 247.

Wśród nowych publikacji podejmujących problematykę religii rozumianej jako relacja osobowa pomiędzy Bogiem i człowiekiem na uwagę zasługuje książka księdza profesora Piotra Moskala. Autor znany jest z innych publikacji nawiązujących do tej problematyki, jednakże omawiana tu pozycja stanowi – jak się wydaje – pewne podsumowanie jego dotychczasowych badań. Piotr Moskal w swojej książce stara się pokazać najważniejsze zagadnienia związane z religią, rozumieniem jej istoty i wszystkich wynikających z tego konsekwencji. Całość, składająca się z czterech części, faktycznie jest (zgodnie z tytułem pozycji) „traktatem o religii”. Książkę otwiera rozdział omawiający zarówno istotę, jak i genezę religii (Część I: „Istota i geneza religii”). W osobnej części znalazła się kwestia poznawania na płaszczyźnie religii. Tu Autor podejmuje zagadnienia związane z doświadczeniem religijnym, stosunkiem ludzkiego rozumu do Bożego Objawienia oraz poznaniem przez

miłość (określonym jako poznanie afektywne).

Autor, zwracając uwagę na bardzo różne sposoby określania tego, czym jest religia, rozwija określenie religii chrześcijańskiej na fundamentach tomistycznych. Religia oznacza bowiem kontakt człowieka z osobowym Bogiem, jego więź z Nim. Tak rozumiany Bóg jest Kimś, z Kim można nawiązać relację, rozmawiać z Nim (modlitwa), oddawać należną cześć (pietyzm i religijność), kochać (zbawienie jako zjednoczenie z Bogiem przez miłość). Ov Bóg pozostaje też w innych relacjach z człowiekiem – jest jego Stworzycielem, jest też celem człowieka, dającym szczęście wieczne i pełne. Wszystkie wymienione wątki znajdziemy także w stosownych fragmentach *Summa theologiae*. Prof. Moskal uzupełnia jednak te określenia swoiste „dynamicznym” ujęciem istoty religii. Pisze bowiem, że religia katolicka „jest określonym sposobem życia ludzkiego” (zob. s. 21). Ma to oznaczać, że relacje

Bóg–człowiek są dynamiczne, że życie ludzkie jest naznaczone ciągłym ruchem do Boga rozumianego jako cel doczesnej wędrówki człowieka. Innym (również tomistycznym) akcentem jest wyraźne wskazanie, że w tej podróży człowiek wykorzystuje wszystkie środki, którymi dysponuje, posługując się całym swoim wyposażeniem (zarówno sfery cielesno-zmysłowej, jak i duchowej). Tak więc to cały człowiek kieruje się do Boga, angażując się w przyjaźń z Nim. Żadna sfera człowieka nie jest „gorsza” w tej przyjaźni.

Z kolei druga część książki („Poznanie w religii”) stanowi wątek teoriopoznawczy w zagadnieniu relacji człowieka z Bogiem. Kolejność taka wydaje się być bliska ujęciom fenomenologizującym, gdzie pierwszeństwo daje się teorii poznania przed metafizyką (strukturą bytu). Pozostaje zatem wciąż otwarte pytanie, od czego należy zaczynać: od omówienia struktury realnych bytów, czy od ujęć poznawczych rzeczywistości?¹ W podrozdziale poświęconym afektywnemu poznaniu Boga, P. Moskal, korzystając z ujęcia Tomasza, że niekiedy skierujemy się poznawczo do Boga, pobudzeni najpierw miłością do Niego,

wyprowadza wnioski o szczególnym znaczeniu takiego typu „poznania” w relacjach człowieka z Bogiem, które są skutkiem naturalnej inklinacji człowieka ku Bogu. Wydaje się również, że afektywne poznanie Boga będzie szczególnie przydatne w przypadku aktu wiary, polegającego na przyjęciu prawdy, której rozum nie jest w stanie pojąć. Tu bowiem pierwszorzędną rolę odgrywa czynność woli skłaniającej rozum do takiej postawy ze względu na autorytet Boga. Czy jednak nie jest tak, że owa naturalna inklinacja człowieka ku Bogu związana jest z tym, że, po pierwsze, Bóg jest Stwórcą istnienia ludzkiego, po drugie, że człowiek pragnie szczęścia nieprzemijającego, zdolnego zaspokoić wszystkie jego pragnienia? Z tego też względu kierujemy się do Boga jako celu, a za sprawą specyficznego związku Stwórcy ze stworzeniem mamy także „mgliste poznanie Boga”, które nie jest Jego poznaniem w pełnym tego słowa znaczeniu. Jak się wydaje, wystarczy te kwestie wyjaśnić strukturę człowieka i Boga. Także religia jako relacja powinna być rozpatrywana właśnie w perspektywie podmiotu i kresu, powiązanych tą

¹ Problem kolejności nauk filozoficznych, a zwłaszcza metafizyki i filozofii poznania stanowił przedmiot dyskusji filozofów i wynikał z odmiennego rozumienia przedmiotu tej ostatniej. Przykładem mogą tu posłużyć różniące się stanowiska Antoniego B. Stępnia i Mieczysława Gogacza oraz A. B. Stępnia i Mieczysława Krąpcę. Ślady tych różnic widać w treści wywiadów przygotowanych przez dr Bożenę Listkowską ze Stępnem i Gogaczem. Wspomniani filozofowie mówią tam o odmiennych punktach wyjścia w metafizyce, o przedmiocie i metodach zarówno metafizyki, jak i teorii poznania oraz o wzajemnych relacjach tych dwóch dziedzin. Zob. wywiad z prof. A. B. Stępnem: http://www.katedra.uksw.edu.pl/001wydarzenia/2008/abs_h_c/wywiad.htm, i z prof. M. Gogaczem: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/wywiady/wywiad_listkowska.pdf. Z kolei polemika Stępnia z Krąpcem znajduje się w: *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, oprac. A. Gut, Lublin 1999.

² Zdaje się, że polskie tłumaczenie nie do końca oddaje to, co chciał przekazać św. Tomasz z Akwinu, który używa określenia: „...cognoscere [...] sub quadam confusione [...].” Zob. S. th., I, q. 2, a.1, ad. 1.

relacją, a zatem w perspektywie bytowej struktury Boga i człowieka, co autor zdaje się dostrzegać, zwracając uwagę na „trójczłonowość” aktu wiary (s. 62). Perspektywa teoriopoznawcza – jakkolwiek wzbogacająca i ciekawa – nie da nam pełnego wyjaśnienia tych zagadnień.

Poza tym uznanie pierwszeństwa woli przed intelektem w poznaniu afektywnym doprowadza nas do sytuacji, w której kierujemy się do czegoś, czego nawet w stopniu minimalnym i mglistym nie poznajemy, co dla Tomasza byłoby absurdem. Owszem, przyjmuje on taką sytuację, że możemy kogoś bardziej kochać aniżeli znać i ma to zastosowanie w przypadku Boga. Żeby jednak w woli zrodził się *affectus*, musi być owo „mgliste poznanie” Boga, że jest choćby celem zdolnym zaspakoić nasze pragnienia. Na temat wzajemnych zależności między intelektem i wolą w życiu kontemplacyjnym Tomasz jednak stwierdza, że życie kontemplacyjne zasadza się przede wszystkim na działaniu intelektu, który wywołuje w woli *affectus* (pobudza wolę do reakcji w postaci *affectus*), a to z kolei sprzyja natężeniu miłości do Boga³. Jeśli przyjąć Tomaszową interpretację, to kolejność reagowania byłaby jednak odwrotna do tej, którą P. Moskal proponuje w książce.

Zachęcający do polemiki fragment książki stanowi pierwszy rozdział drugiej części, poświęcony doświadczeniu religijnemu. W nim bowiem autor głosi, że niemożliwe jest „bezpośrednie poznanie Boga realnie istniejącego” (s.45-46). Warto jednak zwrócić uwagę, iż św. Tomasz, z którego nauki i ujęć korzysta

(m.in.) na kartach swojej książki P. Moskal, omawia na stronach *Summa theologiae* oraz w komentarzu do *II Listu św. Pawła do Koryntian* takie zjawisko jak *raptus* i określa, że jest to bezpośrednie poznanie istoty Boga przez ludzki intelekt, gdzie inicjatorem poznania jest sam Bóg, który pozwala doznać się intelektowi człowieka. Oczywiście dla Tomasza jest to sytuacja całkowicie wyjątkowa i niekoniecznie przesądzająca o poziomie życia religijnego kogoś doświadczającego *raptus*. Warto też w ramach uzupełnienia dodać, że problem bezpośredniego poznania Boga przez człowieka podejmuje w swoich tekstach również Mieczysław Gogacz. Zwraca on uwagę, iż bywają sytuacje, w których Bóg daje się doświadczyć intelektowi możliwościemu człowieka jako istnienie, i nazywa to doświadczeniem mistycznym. Problematyczne doświadczenia mistycznego poświęcił Gogacz dwie książki i wiele artykułów, których niestety nie ma w bibliografii książki P. Moskala. Wydaje się, że jest to strata, gdyż zagadnienia związane z poznawalnością Boga i rozumieniem istoty religii zyskałyby dzięki wymienionym tekstom poszerzenie o ciekawe konteksty. Równie ciekawa mogłaby być polemika autora *Traktatu o religii* z poglądami św. Tomasza czy M. Gogacza.

Obszerną część całej książki stanowi uzasadnienie religii katolickiej (Część III: „Apologia religii katolickiej”). W znacznej mierze obejmuje ona uzasadnienia natury filozoficznej z zakresu teodycei. Swoje miejsce znajdują tu nie tylko znane nam „drogi” św. Tomasza z Akwinu, ale i roz-

³ Zob. tamże, II-II, q. 199, a.1, co.

ważania na temat relacji Boga do stworzenia, rozumienie Boga jako celu, wyjaśnienie racjonalności aktu wiary. Wszystkie te rozważania wymagają znajomości i przynajmniej zasygnalizowania ich kontekstów w postaci chociażby elementów filozofii człowieka, co autor czyni całkiem rzecznie. W tej samej części jest zarazem miejsce na dopełnienie tej filozoficznej perspektywy nauczaniem Kościoła i wskazanie na inne racje uzasadniające niejako sensowność religii katolickiej.

Ostatnia część książki poświęcona została problematyce prawdziwości religii (Część IV: „Aksjologia religii – diagnostyka religii – nawrócenie”). Autor zwraca tam uwagę, iż rozpoznanie prawdziwości religii jest w swej istocie czynnością „diagnostyczną”, a nie „poznawczą” (zob. s. 219). Takie ujęcie pozostawia pole wolnego wyboru dla tych, którzy uznają religię inną niż katolicką za prawdziwą, bo przecież takie uznanie (diagnoza) ma w sobie elementy subiektywizmu. P. Moskal zauważa zarazem, że diagnoza tego typu nie jest arbitralną decyzją *ad hoc*, lecz raczej poprzedza ją jakiś namysł człowieka, rozpoznanie. Czy chcemy, czy nie, wybór jakieś religii jako tej prawdziwej odbywa się po wcześniejszym poznaniu. Niejednokrotnie też – jak słusznie zaznacza P. Moskal – człowiek sam sobie pragnie odpowiedzieć na pytanie o podstawy wyboru religii. Z te-

go też powodu przydatna jest wiedza, która ułatwia postawienie prawdziwej diagnozy, a taką wiedzą jest przede wszystkim filozofia.

Swoistym dopełnieniem tej części książki jest podrózdział poświęcony tematowi nawrócenia. Autor wykazuje się w nim nie tylko znajomością życiorysów znanych konwertytów (m.in. André Frossarda, Vittorio Messoriego, Johna H. Newmana), lecz także podejmuje próbę choćby podstawowej charakterystyki nawrócenia jako pewnego zjawiska. Zwraca przy tym uwagę na różnorodność przebiegu nawróceń poszczególnych osób, co zarazem utrudnia klasyfikację tego zagadnienia.

Mimo braku wspomnianych w recenzji zagadnień książka P. Moskala stanowi prawdziwą „Sumę o religii”, która interesującą omawia wszystkie aspekty tej specyficznej relacji między Bogiem i człowiekiem. Stanowić też może cenową pozycję dla tych, którzy zajmują się tymi zagadnieniami zarówno naukowo, jak i dla tych, którzy chcą pogłębić przyjaźń z Bogiem i dowiedzieć się o niej czegoś więcej. Dzięki prostemu językowi, którym posługuje się autor, książka skierowana jest zatem do szerokiego grona odbiorców.

Wszystkie te wymienione zalety powinny skłaniać do zapoznania się z tą pozycją.

Tomasz z Akwinu

Tomasz z Akwinu, *O geocentryzmie.* Tekst łaciński i polski

Tłum: Marcin Karas

Wstęp tłumacza

Wybrane i przetłumaczone tutaj fragmenty z obszernego komentarza Akwinaty do traktatu Arystotelesa *O niebie* koncentrują się na wyłożeniu opinii Arystotelesa w ważnej dla historii nauk przyrodniczych kwestii uzasadnienia geocentryzmu na gruncie zasad fizyki Arystotelesa. Św. Tomasz nie tylko komentuje tekst greckiego uczonego (co ma znaczenie dla recepcji arystotelizmu), ale wz bogaca go ponadto o nowe elementy (np. o poglądy późniejszego o kilkaset lat Klaudiusza Ptolemeusza), które miały znaczenie w późniejszych dyskusjach kosmologicznych.

W historii nauki średniowiecznej dorobek Akwinaty ma bardzo istotne znaczenie, bo przyswaja w pełni świata zachodniemu jedynemu istniejący ówcześnie kompletny system fizyki i astronomii wraz z jego metodologią i aparaturą na-

ukową (geometria Euklidesa). Po okresie dominacji ujęć neoplatońskich (do XII wieku) dokonał się w nauce zwrot ku dojrzałszej i lepiej uzasadnionej wizji Arystotelesa. Zgodnie z klasycznym już dziś ujęciem Thomasa Kuhna, ary stotelizm, na miarę istniejących w starożytności i średniowieczu możliwości badawczych i teoretycznych, spełniał kryteria naukowości i dopiero jego gruntowna recepcja umożliwiła późniejszą krytykę i przejście przez nową rewolucję naukową do heliocentrycznego paradgmatu nowożytnej fizyki.

Dorobek Akwinaty nie ograniczał się do metafizyki. Badając całe dziedzictwo Stagiryty, św. Tomasz podjął refleksję nad kosmologią Arystotelesa, zasadniczo przyswoił ją Zachodowi (za wyjątkiem doktryny o wieczności świata), a więc pośrednio ułatwił późniejsze wy-

kroczenie poza geocentryzm. W historii kosmologii komentarz św. Tomasza stanowi zatem ważny etap. Już 250 lat później, wychowany na dojrzałym i krytycznym arystotelizmie XV wieku, opierając się na dalszych badaniach astronomów, mógł z początkiem XVI stulecia dojść do swego wielkiego odkrycia Mikołaj Kopernik. Nie wiemy, czy polski astronom znał kosmologię św. Tomasza, ale z całą pewnością studiował w środowisku wybitnych znawców arystotelizmu, którzy z kolei wiele zawdzięczali Akwinacie (pośrednio przez atmosferę naukową i bezpośrednio – przez traktaty jego autorstwa).

Tekst św. Tomasza może być interesujący dla historyków filozofii, badaczy

dziejów nauki i dla znawców astronomii, ponieważ zawiera wiele refleksji metodologicznych. W swych innych pismach Akwinata poddawał niektóre wnioski astronomiczne Arystotelesa krytyce, a znając również kosmologię Ptolemeusza – dopuszczał nowe teorie budowy kosmosu. Na razie brakowało jednak uczonym wystarczająco wnikliwej refleksji nad modelem geocentrycznym, aby odkryć jego słabości. Dowody empiryczne na rzecz heliocentryzmu (aberacja światła, paralaksy gwiazd) pojawiły się dopiero kilkaset lat później, również sam Kopernik musiał analizować nietrywialne szczegóły istniejącego ogólnego modelu kosmosu, aby poddać go krytyce i odrzucić.

*Sancti Thomae de Aquino, In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio, Roma 1886, Proemium; lib. 2, l. 20; 26
Liber 2. Lectio 20.*

*Św. Tomasz z Akwinu, Komentarz do traktatu Arystotelesa O niebie, fragment o geocentryzmie (lib. 2, l. 20; 26)
Liber 2. Lectio 20.*

Ze wstępów św. Tomasza do całego komentarza.

W pierwszej księdze *Fizyki* Arystoteles powiada, że o poznaniu czegokolwiek możemy mówić dopiero wtedy, gdy poznamy jego pierwsze przyczyny oraz pierwsze zasady, a następnie przejdziemy z tym poznaniem aż do pierwiastków. Na tej podstawie jasno pokazuje, że wszelkie nauki polegają na uporządkowanym postępowaniu od pierwszych przyczyn i zasad aż do przyczyn najbliższych, które są pierwiastkami tworzącymi istotę rzeczy. Taka metoda naukowa jest nader rozumna, bo rozwój nauk polega na działaniu rozumnym, do rozumu

Proemium. Sicut philosophus dicit in I Physic., tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa. Ex quo manifeste philosophus ostendit in scientiis esse processum ordinatum, prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituentia essentiam rei. Et hoc est rationabile: nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare; unde in omni opere rationis ordo aliquis inventur, secundum quem proceditur ab uno

in aliud. Et hoc patet tam in ratione practica, cuius consideratio est circa ea quae nos facimus, quam in ratione speculativa, cuius consideratio est circa ea quae sunt aliunde facta. (...)

mu zaś należy porządkowanie. Zatem w każdym rozumnym działaniu występuje pewien porządek, stosownie do którego przechodzi się od jednego problemu do następnego. Podobnie dzieje się w przypadku rozumnego działania praktycznego, gdy rozważamy to, co robimy, jak i w działaniu rozumu spekulatywnego, gdy rozważamy to, co już zostało ustalone gdzie indziej. [...]

1. Postquam philosophus determinavit de corpore caelesti, quod movetur circulariter, hic determinat de terra, circa quam caelum movetur. Non autem intendit hic determinare de terra secundum quod est unum quatuor elementorum; sed secundum quod est centrum caelis motus, sicut de ea tractant astrologi. Primo ergo dicit de quo est intentio; secundo prosequitur propositum, ibi: de positione quidem et cetera. Dicit ergo primo quod, cum dictum sit de caelo, relinquitur dicere de terra. De qua tria dicit se determinaturum: primo de situ eius, ubi scilicet sit posita; secundo de quiete eius, utrum scilicet sit de numero eorum quae quiescunt, vel quae moventur; tertio de figura eius, utrum scilicet sit sphaericae figurae, vel cuiuscumque alterius.

Księga druga, wykład 20.

1. Gdy Filozof ukończył już rozważania na temat ciał niebieskich, które poruszają się ruchem okrężnym¹, teraz podejmuję rozważania na temat Ziemi, wokół której porusza się niebo. Nie zamierza jednak w tym miejscu rozważać ziemi jako jednego z czterech pierwiastków, ale ma na myśli Ziemię jako ośrodek ruchów ciał niebieskich, tak jak to robią astronomowie. Po pierwsze, mówi zatem, jaki ma zamiar, a następnie podejmuje zapowiedziane rozważania, gdy powiada: „na temat zaś położenia” itd.² Najpierw mówi więc, że po przedstawieniu nieba, trzeba rozważyć Ziemię. Do rozważenia przyjmuje zaś trzy zagadnienia: po pierwsze, kwestię położenia Ziemi, a więc miejsce, gdzie jest położona, po drugie, kwestię spoczynku Ziemi, czy mianowicie należy do ciał, które spoczywają, czy też do tych, które się poruszają, a po trzecie kwestię kształtu Ziemi,

¹ W kosmologii antycznej i średniowiecznej były to gwiazdy i planety (gwiazdy błądzące).

² Przytaczany rozdział ukazuje metodykę pracy komentatorskiej Alkinaty, który dzieli komentowany traktat na niewielkie fragmenty, identyfikuje je za pomocą pierwszych słów, a następnie wnioskliwie, sylogistycznie rekonstruuje przeprowadzone przez Arystotelesa rozważania, badając ich logikę. W recepcji czystego arystotelizmu było to pierwszorzędne zadanie o charakterze historyczno-analitycznym. W tym celu św. Tomasz korzystał z nowych, lepszych przekładów i starał się dokładnie ustalić ich treść. Dla dalszego rozwoju nauk i późniejszego wykroczenia poza fizykę Arystotelesa strategia taka miała istotne znaczenie: najpierw poznanie, a potem ocena.

2. Deinde cum dicit: de positione quidem etc., exequitur propositum. Et primo prosequitur praedicta tria secundum opinionem aliorum; secundo secundum veritatem, ibi: nos autem dicamus et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit falsas opiniones quorundam circa terram; secundo assignat falsas rationes aliorum circa veram positionem de quiete terrae, ibi: haesitare (vel dubitare) quidem igitur et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opiniones aliorum circa situm terrae; secundo circa quietem et motum, ibi: similiter autem et de mansione etc.; tertio quantum ad figuram, ibi: similiter autem et de figura et cetera. Circa primum tria facit: primo ponit opiniones aliorum circa situm terrae; secundo ponit rationes eorum, ibi: non ad apparentia etc.; tertio solvit, ibi: tanquam medium et cetera. (...)

czy mianowicie Ziemia jest kulista, czy też może ma jakiś inny kształt.

2. Gdy następnie Filozof powiada „na temat zaś położenia” itd., wówczas podejmuje swoje rozważania. Najpierw omawia trzy powyższe zagadnienia w ujęciu innych autorów, później stosownie do tego, jak jest naprawdę, gdy mówi: „my zaś powiemy” itd. W pierwszej sprawie robi dwie rzeczy: najpierw omawia błędne mniemania na temat Ziemi, a potem przywołuje błędne zdania innych autorów na temat prawdziwej opinii o spoczynku Ziemi, gdy mówi: „wahać się zaś lub wątpić” itd. I znów w pierwszej sprawie robi trzy rzeczy: najpierw przywołuje poglądy innych na temat położenia Ziemi, po drugie, na temat jej ruchu bądź spoczynku, gdy mówi „podobnie zaś na temat położenia” itd., a po trzecie, na temat jej kształtu, gdy mówi „podobnie odnośnie kształtu” itd. W tej pierwszej kwestii robi trzy rzeczy: po pierwsze, przytacza poglądy innych na temat położenia Ziemi, po drugie, przywołuje ich argumenty, gdy mówi „nie dotyczy obrazu” itd., a po trzecie, wyjaśnia problem, gdy powiada: „niejako w środku” itd. [...]

Liber 2. Lectio 26

1. Postquam philosophus prosecutus est aliorum opiniones de terra, hic determinat de ea secundum veritatem. Et primo determinat de loco et quiete terrae; secundo de figura ipsius, ibi: figuram autem habere sphaericam et cetera. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem per rationes naturales; secundo

Księga druga, wykład 26³

1. Gdy Filozof rozważył już poglądy innych na temat Ziemi, teraz rozważa sprawę, jak się ma naprawdę. Po pierwsze, rozważa sprawę położenia i spoczynku Ziemi, a po drugie, problem jej kształtu, gdy mówi „mieć kształt kulisty” itd. W pierwszej kwestii robi dwie rzeczy: najpierw rozważa prawdziwy

³ Podane fragmenty komentarza Akwinaty dotyczą rozdziału XIV z drugiej księgi traktatu Arystotelesa. Por. Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, wyd. 1, Warszawa 1980, s. 96-101.

per signa astrologica, ibi: testificantur autem his et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quod impossibile est terram moveri; secundo ex praemissis assignat veram rationem quietis terrae, ibi: adhuc autem palam et cetera. Circa primum tria facit. Primo dicit de quo est intentio, scilicet quod primo dicendum est utrum terra habeat motum vel quiescat. Ex motu enim debemus accedere ad alia quae sunt circa terram consideranda; et ideo hoc primo ponit, ut assumat hoc tanquam principium ad sequentia. Secundo, ibi: quemadmodum enim diximus etc., assignat necessitatem predictae inquisitionis. Sicut enim supra dictum est, quidam, scilicet Pythagorici, posuerunt eam moveri circa medium mundi, ac si esset una stellarum; alii vero, sicut in Timaeo scribitur, ponentes terram esse in medio, dicunt eam revolvi circa medium Poli, idest circa axem dividentem caelum per medium.

2. Tertio, ibi: quod autem est impossibile etc., ostendit quod impossibile est terram sic moveri, quatuor rationibus. In

stan rzeczy za pomocą argumentów naturalnych, a po drugie, za pomocą danych astronomicznych, gdy mówi „na rzecz tego świadczy” itd.⁴ Po pierwsze, robi znów dwie rzeczy: wykazuje najpierw, że nie jest możliwe, aby Ziemia się poruszała, a po drugie, na podstawie wcześniejszych rozważań wykazuje prawdziwe przyczyny spoczynku Ziemi, gdy mówi „stąd zaś jasno widać” itd. W tej pierwszej kwestii robi trzy rzeczy: mówi najpierw, jaki jest zamysł tych rozważań, a mianowicie, że po pierwsze, trzeba rozważyć, czy Ziemia porusza się, czy też spoczywa. Od problemu ruchu powinniśmy bowiem przejść do innych spraw, które należy rozważyć w odniesieniu do Ziemi. Przyjmuje więc najpierw problem ruchu i traktuje go jako zasadę dla dalszych rozważań. Po drugie, gdy mówi „jak już powiedzieliśmy” itd., wyjaśnia, dlaczego taki sposób argumentacji jest uzasadniony. Jak już bowiem zostało wyżej powiedziane, niektórzy, a mianowicie pitagorejczycy, przyjmowali, że Ziemia porusza się dookoła środka świata i w ten sposób jest jedną z gwiazd⁵. Inni natomiast, tak jak to jest napisane w Timajosie, przyjmowali, że Ziemia jest położona w środku wszechświata, ale porusza się pomiędzy biegunami nieba, to znaczy dookoła osi dzielącej niebo na pół⁶.

2. Po trzecie, gdy powiada, „że zaś nie jest możliwe” itd., pokazuje za pomocą czterech argumentów, iż nie jest możli-

⁴ Rozwój astronomii w starożytności nie pozwalał jeszcze udowodnić ruchu Ziemi. Model pitagorejski, w którym Ziemia się porusza, był czysto spekulatywny.

⁵ Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne stanowiska wobec tezy: Ziemia jest jedną z planet*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między aristotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 233–270.

⁶ Por. Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 49.

quarum prima accipit hoc pro principio, quod si terra movetur circulariter, sive existens in medio mundi sive extra medium mundi, necesse est quod talis motus sit ei violentus. Manifestum est enim quod motus circularis non est proprius et naturalis motus terrae: quia si esset ei hic motus naturalis, oporteret quod quaelibet particula eius haberet hunc motum, quia idem est motus naturalis totius et partis, ut supra dictum est; hoc autem videmus esse falsum, nam omnes partes terrae moventur motu recto versus medium mundi. Si vero motus terrae circularis sit violentus et praeter naturam, non potest esse sempiternus: quia, sicut in praecedenti habitum est, nullum violentum est sempiternum. Sed si terra movetur circulariter, necesse est quod talis motus sit sempiternus, supposito quod mundus sit aeternus, secundum eius opinionem: quia secundum hoc oportet quod ordo mundi sit sempiternus, motus autem vel quies partium principalium mundi pertinet ad ordinem ipsius. Sic ergo sequitur quod terra non movetur circulariter.

3. Secundam rationem ponit ibi: adhuc omnia etc.; quae talis est. Omnia

we, aby Ziemia poruszała się w taki sposób. Pierwszy argument opiera się na założeniu, że aby Ziemia mogła się poruszać ruchem okrężnym, czy to w środku wszechświata, czy też poza środkiem wszechświata, ruch taki musiałby być ruchem wymuszonym⁷. Oczywiście jest bowiem, że ruch po okręgu nie jest ruchem właściwym i naturalnym dla Ziemi. Gdyby bowiem był dla Ziemi ruchem naturalnym, to każda porcja ziemi musiałaby posiadać taki ruch, bo taki sam jest ruch naturalny dla całości, jak i dla części, jak to już zostało wyżej powiedziane⁸. Okazuje się jednak, że takiego ruchu nie stwierdzamy, bo wszystkie porcje ziemi poruszają się ruchem prostolinijszym w kierunku środka wszechświata. Gdyby zaś okrężny ruch Ziemi był ruchem wymuszonym i odbywał się wbrew naturze, to nie mógłby być ruchem wiecznym. Wykazaliśmy przecież wcześniej, że nic, co jest wymuszone, nie trwa w przyrodzie wiecznie⁹. Gdyby Ziemia poruszała się ruchem okrężnym, to tego rodzaju ruch musiałby być wiecznym, bo przecież Filozof założył, że świat jest wieczny¹⁰. W myśl tej teorii porządek świata musi być wieczny, a ruch bądź spoczynek istotnych części wszechświata należy do porządku całego wszechświata. Wynika stąd, że Ziemia nie porusza się ruchem okrężnym.

3. Filozof wprowadza następnie drugi argument, gdy powiada: „zatem

⁷ Arystoteles odwołuje się do swej koncepcji ruchu i do teorii miejsc naturalnych.

⁸ Grecki uczony stosuje metodologiczną zasadę jednorodności wszechświata i praw fizyki.

⁹ Antyczne przekonanie o wieczności świata prowadziło do nader mocnych wniosków metafizycznych na temat jego struktury i praw nim rządzących.

¹⁰ Akwinata nie przyjmuje greckiego przekonania o wieczności świata. Por. św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, opr. A. Pokulniewicz, Warszawa 2003.

corpora quae circulariter moventur, videntur esse haesitantia, idest non semper uniformem situm habentia, ex eo quod quodlibet eorum movetur pluribus motibus et non uno solo, excepta prima sphaera, quae movetur uno motu: et haec, secundum ipsum, est sphaera stellarum fixarum. Si ergo terra habet motum circularem, sive in medio existens sive extra medium, oportet quod moveatur pluribus motibus, scilicet motu primae sphaerae circa polos aequinoctialis, et aliquo alio motu proprio circa polos zodiaci. Quod non potest esse: quia si hoc esset, contingere fieri mutationes et versiones stellarum fixarum per respectum ad terram, quae propter proprium motum suum deficeret, et non rediret ad idem punctum simul cum stella fixa, vel ipsa tota terra vel aliqua pars eius signata, sicut accidit de planetis; et ita seque- retur quod stellae fixae non semper vi- derentur oriri et occidere secundum eandem partem terrae. Quod non acci- dit, sed semper oriuntur et occidunt se- cundum eadem loca designata. Non er- go terra circulariter movetur.

wszystko” itd. Rozumowanie to brzmi następująco: wszystkie ciała, które poruszają się po okręgu, mają ruch nieregularny, to znaczy, że nie zawsze zajmują względem siebie te same położenia, ponieważ każde z nich porusza się ruchem złożonym z kilku ruchów, a nie tylko jednym ruchem¹¹. Wyjątek stanowi jedynie pierwsza sfera nieba, która porusza się tylko jednym ruchem¹². We- dług Filozofa jest to sfera gwiazd sta- ły. Gdyby zatem Ziemia poruszała się ruchem okreżnym, czy to w środku wszechświata, czy też poza tym śred- kiem, to musiałaby się poruszać wielo- ma ruchami. Jeden z tych ruchów odby- wałby się względem pierwszej sfery, dookoła osi łączącej bieguna punktów równonocy, a inny byłby ruchem wła- snym Ziemi, dookoła osi łączącej biegu- ny zodiaku. Tak się jednak nie dzieje. Gdyby bowiem tak było, to dokonywa- łyby się zmiany w położeniach gwiazd stałych w stosunku do Ziemi¹³. Ziemia oddalałaby się i nie wracałaby do tego samego położenia wobec gwiazdy, na skutek własnego ruchu, a dotyczyłoby to albo całej Ziemi, albo jej części, tak jak to się dzieje z planetami. Wynikałoby stąd, że gwiazdy nie wschodziłyby i nie zachodziłyby nad tymi samymi regiona- mi Ziemi w jednakowy sposób. Tak się jednak nie dzieje, ale gwiazdy zawsze wschodzą i zachodzą w tych samych

¹¹ Chodzi o planety, czyli gwiazdy błędzące. Por. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1963.

¹² Przed odkryciem precesji przez Hipparcha w nauce starożytnej przyjmowano, że sfera gwiazd stałych posiada tylko jedną składową ruchu. Akwinata znał teorię precesji, ale w komentarzu do Aristotelesa nie musiał jej wprowadzać.

¹³ Wobec niemożności zaobserwowania paralaks gwiazd z racji na ich niezwykle małe wymiary, aż do XIX wieku brakowało tego widocznego dowodu na rzecz tezy o rocznym ruchu Ziemi dookoła Słońca.

miejscach. Ziemia nie porusza się więc ruchem okrężnym.

4. Tertiam rationem ponit ibi: adhuc autem latio etc., quae quidem procedit ex motu partium terrae et totius. Unde circa hoc tria facit: primo proponit qualis sit motus naturalis terrae et partium eius; secundo circa hoc movet quandam dubitationem, ibi: hoc enim utique etc.; tertio concludit quod intendit. Dicit ergo primo quod motus partium terrae, secundum suam naturam, est ad medium mundi totius; et similiter, si tota terra esset extra medium mundi, moveretur ad medium mundi secundum suam naturam, quia idem est motus naturalis totius et partis.

5. Deinde cum dicit: hoc enim utique etc., movet circa hoc quandam dubitationem. Et primo proponit ipsam: et dicit quod si ponatur quod terra sit in medio mundi vel centro, hoc modo quod idem sit centrum totius mundi et ipsius terrae, potest dubitari ad quod horum moveantur secundum naturam corpora gravia, et specialiter partes terrae; utrum videlicet ad medium ea ratione qua est medium mundi, vel ea ratione qua est medium terrae. Secundo ibi: necessere itaque etc., solvit dubitationem, dicens necessarium esse quod corpora gravia moveantur ad medium, ea ratione qua est medium totius mundi. Motus enim gravium contrariatur motui levium; sed corpora levia, et specialiter ignis, moventur ad extremum caelestis corporis; ergo corpora gravia, et specialiter terra, moventur ad medium mundi. Sed quia accedit quod idem sit medium terrae et medium mundi, consequens est quod

4. Trzeci argument Filozof podaje, gdy mówi „zatem zaś ruch” itd. Argument ten bierze się z porównania ruchu części i całości Ziemi. W tej sprawie Filozof dzieli rozważania na trzy części. Najpierw rozważa naturalny ruch Ziemi i jej części, po drugie, podejmuje pewną wątpliwość, gdy mówi „stąd zatem” itd., a po trzecie, wyciąga zamierzony wniosek. Po pierwsze, mówi więc, że ruch naturalny różnych porcji żywiołu ziemi zmierza do środka świata. Podobnie więc, gdyby cała Ziemia znajdowała się poza środkiem świata, to z natury zmierzałaby do środka, bo ruch naturalny całości jest taki sam jak ruch naturalny części.

5. Następnie gdy mówi „stąd zatem” itd., wtedy porusza pewną wątpliwość. Najpierw formułuje tę wątpliwość i powiada, że gdyby przyjąć, że Ziemia znajduje się w środku albo w centrum wszechświata, w taki sposób, że środek całego kosmosu i Ziemi byłby tym samym, to wówczas można się zastanawiać, do którego z tych dwóch centrów zmierzałaby z natury ciała ciężkie, a zwłaszcza różne porcje żywiołu ziemi: czy mianowicie zmierzały do środka, bo jest on środkiem wszechświata, czy raczej do środka, bo jest on środkiem Ziemi? Po drugie, gdy mówi, że „tak więc koniecznie” itd., wówczas rozwiązuje tę wątpliwość, odpowiadając, że konieczne jest, aby ciała ciężkie zmierzały do środka, bo jest on środkiem całego wszechświata. Ruch ciał ciężkich jest przecież przeciwny do ruchu ciał lekkich, a ciała lekkie (ażdaszcz zaś ogień) poruszają się w kierunku granicy

partes terrae moveantur ad medium terrae, non per se sed per accidens, prout scilicet idem est subiecto medium terrae et medium mundi; sicut si cognosco Coriscum, per accidens cognosco venientem, quia Coriscus est veniens.

sfer niebieskich¹⁴. Zatem ciała ciężkie (a zwłaszcza żywioł ziemii) zmierzają w kierunku środka świata. Jeżeli się zdara, że środek Ziemi i środek świata są tym samym miejscem, to wynika stąd, że różne porcje żywiołu ziemi poruszają się w kierunku do środka Ziemi, ale nie dzieje się to z istoty rzeczy, a jedynie przypadłościowo – ponieważ środek Ziemi i środek wszechświata są tym samym co do rzeczywistości. W podobny sposób jeżeli widzę Koriskosa, to w sposób przypadłościowy widzę kogoś idącego, bo Koriskos właśnie idzie.

6. Tertio ibi: quoniam autem fertur etc., probat quod supposuerat, scilicet quod corpora gravia et partes terrae moventur ad medium. Et dicit huius signum esse, quod corpora gravia feruntur naturaliter versus terram non iuxta invicem, idest non secundum aequae distantes lineas, quae nunquam concurrunt, sed ad similes angulos, idest ad rectos angulos respectu superficie vel lineae contingentis superficiem terrae; et hoc ex quacumque parte corpus grave movetur usque ad terram. Et huius signum est quod, si columna in quacumque parte terrae non statuatur secundum rectos angulos, sed inclinationem habens, cadet versus illam partem ex qua facit angulum acutum. Est autem probatum in III Euclidis quod, si aliqua linea contingat circulum, et protrahatur alia linea recta perpendiculariter super lineam contingentem in loco contactus, necesse est lineam illam, si

6. Po trzecie, gdy powiada, „co zaś jest poruszane” itd., dowodzi tego, co założył, a mianowicie, że ciała ciężkie i części żywiołów ziemi poruszają do środka świata. Zdaniem Filozofa świadectwem na rzecz tego poglądu jest fakt, że ciała ciężkie nie poruszają się w sposób naturalny w kierunku Ziemi równolegle do siebie, to znaczy nie spadają po torach równoległych, które nigdy się nie przecinają ze sobą, ale pod podobnymi kątami, to znaczy pod kątami prostymi w stosunku do powierzchni Ziemi, albo w stosunku do prostej stycznej z powierzchnią Ziemi. W ten sposób ciało ciężkie z każdej strony porusza się aż do samej Ziemi. Inny dowód na rzecz przytoczonego poglądu polega na tym, że gdy w dowolnym miejscu na Ziemi znajduje się kolumna, która nie stoi prostopalide do powierzchni Ziemi, ale jest nachylona, wówczas upada w tę stronę,

¹⁴ Według Arystotelesa ciężkość i lekkość to dwie realne, przeciwnie cechy żywiołów. Tylko ogień i ziemia są zasadniczo (*simpliciter*) lekkie i ciężkie, natomiast powietrze i woda są lekkie i ciężkie tylko relatywnie (*medio modo*). Por.: „ignis est simpliciter levis, terra autem simpliciter gravis, aer autem et aqua medio modo se habent inter utrumque: nam aer ad ignem quidem est gravis, ad aquam autem et terram est levis; aqua autem ad terram quidem est levis, ad ignem autem et aerem est gravis”, św. Tomasz, *In De caelo*, lib. 3, l. 7, n. 6.

protrahatur, transire centrum circuli. Et sic patet quod omnia corpora gravia moventur versus centrum terrae; ita quod, si non esset aliquid impediens, ex diversis partibus mota concurrerent in centro terrae; propter hoc quod quodlibet eorum moveretur secundum lineam rectam perpendiculariter cadentem super lineam contingentem, et in loco contactus. Et sic oportet quod omnia corpora gravia ferantur ad unum medium totius mundi et terrae.

z której tworzy z Ziemią kąt ostry. Wykazano zaś w III księdze Euklidesa, że jeżeli jakaś prosta jest styczna do okręgu, a następnie przeprowadzimy inną prostą pod kątem prostym do tej pierwszej prostej, w miejscu, w którym styka się ona z okręgiem, wówczas ta przeprowadzona prosta prostopadła z koniecznością przetnie środek okręgu¹⁵. W ten sposób staje się jasne, że wszystkie ciała ciężkie poruszają się w kierunku środka Ziemi tak, że jeżeli nic im nie stanie na przeszkodzie, wówczas ciała zmierzające ku Ziemi ze wszystkich stron spotkają się w środku Ziemi. Każde z tych ciał zmierza bowiem po prostej prostopadłej do prostej stycznej z powierzchnią Ziemi, poprowadzonej z miejsca, z którego spadają na Ziemię. Wszystkie ciała ciężkie muszą zatem zmierać do jednego miejsca, które znajduje się w środku całego wszechświata i w środku Ziemi.

7. Deinde cum dicit: manifestum igitur etc., concludit propositum. Et infert duas conclusiones. Quarum prima est quod terra sit in medio mundi. Quod quidem concluditur sic ex praemissis. Omnia corpora gravia moventur per se ad medium mundi; omnia etiam moventur ad medium terrae, ut probatum est; ergo medium terrae est medium mundi. Et ita terra est in medio mundi. Secunda conclusio est quod terra sit immobilis. Quod quidem concluditur ex praemissis sic. Nihil movetur in loco ad quem naturaliter movetur, quia ibi naturaliter quiescit; sed terra naturaliter movetur ad medium mundi; ergo non movetur in medio. Non est autem nisi

7. Gdy następnie Filozof powiada: „jest więc jasne” itd., wówczas kończy swoje rozumowanie. Wyprowadza zatem dwa wnioski. Pierwszy głosi, że Ziemia znajduje się w środku świata. Wniosek ten wynika z podanych wyżej przesłanek w następujący sposób: wszystkie ciała ciężkie poruszają się z natury w kierunku środka świata. Ponadto wszystkie takie ciała poruszają się zazwyczaj w kierunku środka Ziemi, jak to zostało wykazane. Wynika stąd, że środek Ziemi jest środkiem świata. W ten sposób Ziemia znajduje się w środku wszechświata. Drugi wniosek głosi, że Ziemia jest nieruchoma. Wniosek ten wynika z przesłanek w następujący spo-

¹⁵ Por. Euclides, *Elementa*, lib. III, prop. XIX (ed. J. Camerer, C. Hauber, t. I, Berolini 1824, s. 333; fig. 240).

in medio mundi, ut probatum est; ergo terra nullo modo movetur.

8. Quartam rationem ponit ibi: et quia vi proiecta et cetera. Videmus enim quod, si lapis superpositus alicui tabulae, proiiciatur sursum in directum, et iterum cadat secundum eandem rectitudinem, secundum quam sursum motus est; si tabula non moveatur, cadet lapis in eundem locum ubi prius erat; si autem tabula moveatur, cadet lapis in aliud locum, tanto magis distantem, quanto magis lapis fuerit in altum proiectus; quia secundum hoc erit maius tempus inter principium projectionis et terminum casus. Videmus autem quod gravia proiecta sursum secundum regulam, idest secundum rectam lineam, iterum revertuntur in eundem locum terrae unde fuerunt proiecta. Et ne aliquis dicat quod accidit propter tarditatem motus terrae, quod imperceptibilis est distantia utriusque loci; subiungit quod hoc idem accidit, si infinites, una vice post aliam, aliquis proiiciat lapidem sursum; ita scilicet quod magnitudo temporis faciat distantiam locorum esse perceptibilem. Et ita patet quod terra non movetur. Deinde epilogando concludit manifestum esse ex praemis-

sób: nic nie może się poruszać w miejscu, do którego zmierza w sposób naturalny, gdy w tym właśnie miejscu w sposób naturalny spoczywa. Skoro zaś żywioł ziemi porusza się ku środkowi świata, to nie porusza się zatem w tym środku. Wykazano ponadto, że Ziemia właśnie znajduje się w środku świata, a więc w żaden sposób się nie porusza¹⁶.

8. Czwarty argument Filozof wprowadza, gdy powiada „ponieważ siłą rzucone” itd. Widzimy bowiem, że jeżeli położymy kamień na desce i podrzucimy go prosto do góry, wówczas spadnie z powrotem pod tym samym kątem, pod jakim został podrzucony. Jeżeli deska się nie porusza, wówczas kamień upadnie na to samo miejsce na desce, na którym wcześniej leżał, a jeżeli deska będzie się poruszać, to kamień upadnie na inne miejsce, o tyle odległe od pierwszego, o ile wyżej kamień został podrzucony. Upłynie bowiem dłuższy czas od początku, gdy został podrzucony, do końca lotu, gdy upadnie. Widzimy więc, że ciała ciężkie podrzucone wprost do góry, to znaczy wzdułż linii prostej, wracają na to samo miejsce na Ziemi, z którego zostały podrzucone. Aby zaś nikt nie opowiadał, że dzieje się tak z powodu bardzo wolnego ruchu Ziemi, który sprawia, że nie sposób dostrzec zmiany miejsca pod leczącym ciałem, Filozof dodaje, że stało się tak samo nawet, gdyby ktoś podrzucał kamień do góry wielokrotnie, nie skończenie wiele razy. Długość tego czasu pozwoliłaby bowiem uczynić miejscowościową zmianę miejsc na Ziemi pod leczącym kamieniem¹⁷. W ten sposób sta-

¹⁶ Arystoteles generalizuje lokalne obserwacje prowadzone z Ziemi do rangi zdań metafizycznych. Stąd rozwój fizyki wymagał szerszego spojrzenia.

¹⁷ Pomimo empirycznych prób zmierzenia wielkości niezwykle małych uczeni antyczni nie stwierdzili ruchu Ziemi, bo zabrakło im precyzyjnych przyrządów – pozostawały eksperymenty myślowe.

sis quod terra neque movetur, neque habet situm extra medium mundi.

9. Deinde cum dicit: adhuc autem palam etc., assignat causam quietis terrae. Et dicit quod ex praemissis manifestum est quae sit causa quietis eius. Sicut enim dictum est, terra naturaliter nata est ferri ex omni parte ad medium, sicut sensibiliter appetet (et similiter ad sensum appetet quod ignis naturaliter movetur a medio mundi ad extremum). Unde sequitur quod nulla particula terrae, vel parva vel magna, potest moveri a medio, nisi per violentiam: sicut enim in primo habitum est, unius corporis est unus motus naturalis, et simplex motus simplicis corporis, non autem possunt esse uni corpori simplici duo motus contrarii naturales; motus autem a medio contrarius est motui ad medium. Et sic, si ita est quod quaecumque pars terrae non possit ferri a medio nisi per violentiam, manifestum est quod multo impossibilius est quod tota terra moveatur a medio. Posset autem aliquis obviare, dicens quod tota terra non movetur ad medium. Sed ipse hoc excludit, dicens quod illuc nata est ferri tota terra, quo nata est ferri pars terrae: et ita, si pars terrae moveatur ad medium naturaliter, et tota terra illuc movebitur naturaliter. Et ita impossibile est quod moveatur a medio: unde necessarium est quod quiescat in medio.

je się jasne, że Ziemia się nie porusza¹⁸. Na koniec Filozof dodaje jeszcze, że na tej podstawie staje się oczywiste, iż nie tylko Ziemia się nie porusza, ale ponadto, że jej miejsce nie różni się od środka świata.

9. Gdy następnie Filozof powiada „stąd zaś jasno widać” itd., wówczas powiada przyczynę spoczynku Ziemi. Powiada więc, że na podstawie podanych przesłanek przyczyna spoczynku Ziemi jest jasna. Zostało bowiem powiedziane wyżej, że żywioł ziemi z natury zrodził się, aby zmierzać ze wszystkich stron do środka świata¹⁹, co łatwo poznać zmysłowo (podobnie widzimy, że ogień w sposób naturalny porusza się od środka świata w stronę jego kresu²⁰). Wynika stąd, że żadna cząstka żywiołu ziemi, czy to mała, czy też duża, nie może się poruszać w kierunku od środka świata, chyba że byłby to ruch wymuszony. W pierwszej księdze traktatu *O niebie* zostało przecież wykazane, że każdy rodzaj ciał posiada jeden ruch naturalny, a proste ciała (żywioły) posiadają proste ruchy²¹. Jedno ciało proste, złożone z jednego żywiołu, nie może w sposób naturalny posiadać dwóch wzajemnie przeciwnych ruchów, a przecież ruch od środka jest przeciwny ruchowi do środka. Skoro zatem dowolna cząstka żywiołu ziemi może się poruszać w kierunku od środka świata tylko ruchem wymuszonym, to oczywiście tym bardziej niemożliwe jest, aby cała Ziemia poruszała się w kierunku od środka świata. Kto móglby jednak postawić wątpliwość, że

¹⁸ Poprawne wyjaśnienie tych eksperymentów daje dopiero fizyka Newtona.

¹⁹ Arystoteles zakłada, że każdy byt ma jakiś cel naturalny.

²⁰ Zdaniem Stagiryty ogień zmierza w górę, do granicy świata podksiężycowego i gromadzi się jako naturalnie położony najwyższy żywioł, blisko nieba.

²¹ Por. Arystoteles, *O niebie*, dz. cyt., ks I, rozdz. 2, s. 5-8

przecież cała Ziemia też się nie porusza do środka świata. Argument ten został wykluczony przez Filozofa, bo jego zdaniem cała Ziemia zrodziła się do takiego samego ruchu jak część Ziemi. W ten sposób, skoro część Ziemi porusza się w sposób naturalny do środka świata, to tak samo cała Ziemia z natury tak samo by się poruszała. A ponieważ nie jest możliwe, aby poruszała się od środka, to koniecznie spoczywa w środku²².

10. Deinde cum dicit: testificantur autem his etc., confirmat quae dicta sunt de situ et quiete terrae, per dicta astrologorum. Et dicit quod his quae dicta sunt, scilicet quod terra sit in medio et quod quiescat, attestantur ea quae dicta sunt a mathematicis circa astrologiam: ea enim quae sensibiliter apparent circa translationem configurationum, quae determinantur secundum astrorum situm et ordinem, hoc modo salvare possunt, si terra sit in medio quiescens, et non aliter. Ut enim Ptolomeus dicit, si terra non esset in medio, oporteret eam altero trium modorum esse dispositam. Quorum unus est quod axis mundi extra terram esset, et tamen terra distaret aequaliter ab utroque polorum. Secundus modus est quod terra esset in axe, et magis appropinquaret ad unum polorum quam ad alium. Tertius modus est quod neque esset terra in axe, neque aequaliter distaret ab utroque polorum. Si autem terra esset sita primo modo, ut scilicet terra esset extra axem aequaliter distans ab utroque polo; si quidem esset supra axem vel infra, oporteret quod horizon habitantium in sphaera recta divi-

10. Gdy Filozof powiada następnie „na rzecz tego świadczą” itd., wówczas za pomocą wiedzy astronomicznej potwierdza to, co zostało powiedziane o położeniu i spoczynku Ziemi. Filozof powiada zatem, że to, co zostało powiedziane, a mianowicie, że Ziemia znajduje się w środku świata i że spoczywa w tym miejscu, jest potwierdzone przez matematyków zajmujących się badaniami astronomicznymi. Zjawiska, które poszczególnym na niebie, dotyczące zmian w położeniach i porządku ciał niebieskich, dają się bowiem ująć w ramach teorii, która głosi, że Ziemia spoczywa w środku wszechświata, a inna teoria nie jest uzasadniona. Ptolemeusz powiada zaś, że gdyby Ziemia nie spoczywała w środku kosmosu, to trzeba by wziąć pod uwagę trzy możliwości²³. Po pierwsze, że oś świata przechodzi poza Ziemią, a Ziemia jest równo oddalona od obu biegunów nieba. Po drugie, że Ziemia tkwi w osi świata, ale znajduje się bliżej jednego niż drugiego bieguna nieba. Po trzecie zaś, że ani nie znajduje się ona na osi świata, ani nie tkwi w równej odległości od obu biegunów nieba.

²² W rozważaniach Arystotelesa często pojawiają się argumenty „nie wprost”, zwłaszcza gdy chodzi o wykluczenie ze świata naturalnego jakiejkolwiek nieskończoności.

²³ W tym fragmencie Akwinata wykracza poza tekst Arystotelesa.

deret aequinoctiale et omnes circulos aequidistantes in partes inaequales, et ita nunquam in sphaera recta fieret aequinoctium. In sphaera vero obliqua vel nunquam fieret aequinoctium, vel non fieret in medio duorum solstitiorum: quia horizon nunquam posset dividere maximum circulorum aequidistantium in duo media, sed forte aliquem aliorum. Si vero terra declinaret ab axe ad partem Orientalem vel Occidentalem, sequeretur primo quidem quod stellae non viderentur aequales in ortu et occasu, propter inaequalem distantiam. Iterum secundo sequeretur quod non esset aequale spatium temporis ab ortu solis usque ad maximam exaltationem eius, quando maxime appropinquat capitibus nostris, spatio temporis quod est usque ad occassum. Si vero terra esset disposita secundo modo, scilicet quod terra esset in axe, sed appropinquaret magis ad unum polorum quam ad alium, sequerentur duo inconvenientia. Primo quidem quia in sola recta sphaera horizon divideret caelum in duo media: in sphaera vero obliqua semper esset minor pars caeli ex parte Poli apparentis, maior autem ex parte Poli occultati. Et ita sequeretur quod horizon obliquae sphaerae non divideret zodiacum in duo media: cuius contrarium appetet ex hoc quod semper sex signa videmus super terram. Secundo quia, si terra non esset directe posita sub aequinoctiali, sequeretur quod umbrae corporum erectorum in aequinoctiis Orientales, non fierent in directo Occidentalibus: cuius contrarium ubique appetet. Et ex hoc patet quod neque tertius modus esse potest, ut scilicet terra

Gdyby Ziemia zajmowała miejsce opisane na pierwszy sposób, a mianowicie znajdowałaby się poza osią świata, ale w równej odległości od obu biegunów nieba, wówczas niezależnie od tego, czy tkwiłaby powyżej czy też poniżej osi świata, horyzont dla ludzi mieszkających na górnej półkuli musiałby dzielić równik niebieski i wszystkie inne równe kręgi na niebie na nierówne części i nigdy nie dochodziłoby do równonocy. Na przeciwniej natomiast sferze, albo nie byłoby równonocy, albo nie przypadałaby w połowie pomiędzy dwoma przesileniami, gdyż horyzont nie dawałaby się nigdy podzielić dwiema jednakowymi wielkimi kołami na dwie połowy, ale jedno z nich byłoby większe.

Gdyby natomiast Ziemia oddalała się od osi świata na wschód lub na zachód, to, po pierwsze, wynikałoby stąd, że widoczność gwiazd nie byłaby jednakowa przy ich wschodzie i zachodzie, z powodu zmiennych odległości. Ponadto, po drugie, wynikałoby, że czas od wschodu Słońca do południa (gdy jest ono najbliższej naszych głów)²⁴ nie byłby równy czasowi od południa do zachodu Słońca. Gdyby bowiem Ziemia była położona na drugi z podanych sposobów, a mianowicie, gdyby Ziemia była położona na osi świata, ale bliżej jednego bieguna nieba niż drugiego, wówczas wynikałyby stąd dwie niedogodności. Po pierwsze, tylko na górnej półkuli horyzont dzieliłby niebo na dwie połowy, a na dolnej półkuli zawsze widać byłoby tylko mniejszą część nieba od strony widocznego bieguna, a większą część nieba od strony bieguna zakrytego Ziemią. Wy-

²⁴ W południe Słońce jest najwyższej na niebie.

neque sit in axe, neque distet aequaliter ab utroque polo: quia ad hanc positionem sequuntur omnia praedicta inconvenientia. Qualitercumque etiam terra non esset in medio mundi, confunderetur omnis ordo qui consideratur circa augmentum et diminutionem dierum et noctium. Similiter etiam perturbarentur regulae eclipsium: non enim semper eclipses lunae fierent in directa oppositione solis et lunae, si terra non esset in medio.

nikałoby stąd, że horyzont dolnej sfery nie dzieliły zodiaku na dwie połowy. Tymczasem w istocie zawsze widzimy nad Ziemią sześć znaków zodiaku. Po drugie, gdyby Ziemia nie tkwiła równo pod równikiem niebieskim, wówczas cienie rzucane przez stojące ciała na wschód nie byłyby równe rzucanym na zachód. Tymczasem zawsze są równe²⁵.

Na tej podstawie jest jasne, że również trzecia możliwość musi być wykluczona, a mianowicie, że Ziemia ani nie tkwi w osi świata, ani nie jest równo oddalona od obu biegunów nieba. Z takiego bowiem założenia wynikają wszystkie powyższe niedogodności. W jakikolwiek więc sposób przyjmiemy, że Ziemia nie znajduje się w środku świata, to rujujemy cały porządek, który rozważany jest w astronomii w odniesieniu do wzrostu i zmniejszania się długości dni i nocy w ciągu roku. W podobny sposób uległyby zaburzeniu zasady występowania zaćmień Słońca i Księżyca. Nie zawsze bowiem zaćmienie Księżyca przypadałoby podczas opozycji Słońca i Księżyca, gdyby Ziemia nie była w środku wszechświata.

11. Skoro Ziemia zawsze tkwi w środku wszechświata, zatem nie porusza się ona wcale z jednego miejsca na inne. W przeciwnym wypadku wynikałoby stąd, że niezależnie od rodzaju tego ruchu, jego prędkość byłaby dla nas bardziej widoczna niż jakikolwiek inny ruch, czy to chmur, czy zwierząt²⁶. Gdy bo-

11. Quod autem terra non moveatur transiens de loco ad locum, contingit ex hoc quod terra semper est in medio. Et iterum sequeretur, quocumque motu moveretur, quod propter velocitatem sui motus occultarentur a nobis omnes alii motus, vel nubium vel animalium: non enim videtur moveri quod tardius mo-

²⁵ Błądkiem greckich uczonych było rozważanie kosmosu wyłącznie z perspektywy obserwatora znajdującego się na Ziemi. Dopiero Kopernik zmienił perspektywę i uczynił z Ziemi jedną z wielu planet.

²⁶ Ziemia stanowi całość wraz z atmosferą i dlatego, że jesteśmy z nią związani grawitacyjnie, nie odczuwamy ruchu Ziemi dookoła osi i jej ruchu rocznego dookoła Słońca. Zmiany w ruchu tzw. wahadła Foucaulta i efekt Coriolisa pozwala niejako odczuć ruch Ziemi, ale zostały odkryte dopiero w XIX wieku.

vetur iuxta corpus velocius motum. Sic igitur epilogando concludit philosophus quod de loco et motu et quiete terrae, quomodo se habeant, tanta dicta sint.

wiem coś się szybko porusza, wówczas nie widzimy tego, co porusza się wolniej. W ten zatem krótki sposób Filozof kończy swoje rozważania na temat miejsca, ruchu i spoczynku Ziemi²⁷.

²⁷ Po obszerniejsze analizy poglądów Akwinaty i kontekst historyczny odsyłamy np. do naszej monografii: M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007.

Sprawozdanie z wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza i sympozjum pt. „Tomizm konsekwentny”

Ósme sympozjum zatytuowane „Tomizm konsekwentny”, połączone z wręczeniem nagród im. Profesora Mieczysława Gogacza, odbyło się w dniu 29 listopada 2014 roku w auli budynku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW przy ulicy Wóycickiego 1/3 w Warszawie. Jak co roku spotkanie zgromadziło wielu przyjaciół i uczniów profesora, a także sporą grupę studentów.

Na początku prof. Artur Andrzejuk przywitał Prof. Mieczysława Gogacza, składając mu życzenia z okazji 88. rocznicy urodzin. Przywitał także laureatów Nagrody i gości sympozjum, a szczególnie Gościa Honorowego, ks. prof. dr hab. Andrzeja Maryniarczyka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Przywitał obecnych uczniów Prof. M. Gogacza, a szczególnie dr. Janusza Kapustę oraz dr. Marka Prokopa. Następnie przywitał Kapitułę Nagrody Profesora Mieczysława Gogacza: dra Pawła Bromskiego, rektora Wyższej Szkoły Amerykanistyki i Stosunków Między-

narodowych, płk. dra Jerzego Niepsuja, dr Izabellę Andrzejuk i sekretarza kapituły – dra Michała Zembrzuskiego, który prowadził pozostałe części sympozjum. Prof. A. Andrzejuk wymienił nieobecnych na uroczystości patronów honorowych Nagrody – ks. bpa Wiesława A. Meringa, oraz prezesa Fundacji „Veritas”, Wojciecha Płazaka. Przywitał obecne na uroczystości władze Wydziału, Panią Dziekan Wydziału Filozofii, prof. Annę Latawiec oraz Panią prof. Annę Lemańską. Na koniec powitani zostali wszyscy goście, sponsorzy Nagrody oraz uczestnicy Sympozjum. Prof. A. Andrzejuk przedstawił również plan całej uroczystości.

Następnie dr M. Zembrzuski poprowadził część Sympozjum związaną z wręczaniem tegorocznych nagród. Przypomniał najważniejsze zasady Regulaminu Nagrody i przedstawił tegorocznych laureatów. Nagrodę w postaci specjalnego dyplomu otrzymał obecny na spotkaniu dr Marek Prokop, zawsze wspierający

inicjatywę dorocznych sympozjów. Nagrody wręczali dr Paweł Bromski a także płk. dr Jerzy Niepsuj.

Potem odbyło się już samo sympozjum zatytułowane „Tomizm konsekwentny”, które prowadziła Pani dr Magdalena Płotka. Jako pierwszy referat wygłosił Gość Honorowy, ks. prof. Andrzej Maryniarczyk. Referat nosił tytuł: *Cóż po metafizyku w czasach trudnych?* Podkreślił on, że sytuacja metafizyki jest trudna, ale nie jest beznadziejna. W sposób niezwykle wyraźny zaznaczył, że rola metafizyki w filozofii polega na „przywróceniu filozofii filozofii”, gdyż w sytuacji, w której na pierwszym miejscu znalazły się przekonania i poglądy, a nie kwestia prawdy, tylko metafizyka jako czytanie rzeczywistości i jej rozumienie może przywrócić filozofii jej przedmiot zainteresowania.

Później tegoroczni laureaci Nagrody przedstawili następujące referaty:

1. mgr Natalia Kunat (KUL): *Specyfika języka metafizyki w ujęciu Stanisława Kamińskiego i Mieczysława Alberta Krąpcia;*

2. mgr Konrad Lampart (KUL): *Koncepcja duszy ludzkiej jako substancji niezupełnej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz współczesnych wybranych komentatorów (K. Kłosak, J. Pastuszka, M. A. Krąpiec);*

3. ks. mgr Korneliusz Pełka (UMK): *Bałwochwałstwo w świetle traktatu o religijności z „Summa theologiae” św. Tomasza z Akwinu.*

Natalia Kunat rozpoczęła swoje wystąpienie od krótkiego zarysowania dziejów badań nad językiem metafizyki. Zwróciła uwagę na różnice zachodzące między podejściem do języka filozofii w tradycji antycznej i średniowiecznej a podejściem charakterystycznym dla czasów nowożytnych i współczesnych. Podkreśliła, że tradycja klasyczna hołduje zadaniu ostatecznościowemu i racjonalnego ujęcia świata realnie istniejących rzeczy i osób, które może się dokonać za pomocą języka naturalnego, właściwego dla metafizyki, a także za pomocą metody wyjaśniania, polegającej na uniesprzecznianiu zdań o rzeczywistości. Następnie zaakcentowała relacje między językiem metafizyki i samym światem realnym, podkreślając jednocześnie funkcje języka w komunikowaniu treści poznania. Laureatka nagrody podkreśliła również to, że język metafizyki jest tak wyjątkowy, że nie możliwe jest porównanie go do innych typów wiedzy – tylko w jego ramach może pojawić się odpowiedź na pytanie o to, jaka jest racja istnienia rzeczy.

Jako kolejny prelegent wystąpił Konrad Lampart, który przedstawiając zagadnienie duszy, odróżnił Tomaszowe określenia od tomistycznych interpretacji. W swoim wystąpieniu zaakcentował jednak antropologiczno-metafizyczne konsekwencje najczęściej błędnego w filozofii rozumienia duszy. Właściwe rozumienie duszy ludzkiej jako substancji niepełnej gwarantuje rozwiązywanie problemów tzw. opóźnionej animacji, problem istnienia duszy ludzkiej po śmierci ciała, a także we właściwym świetle przedstawia redukcyjne ujęcia duszy u Kartezjusza czy Williama Jame-

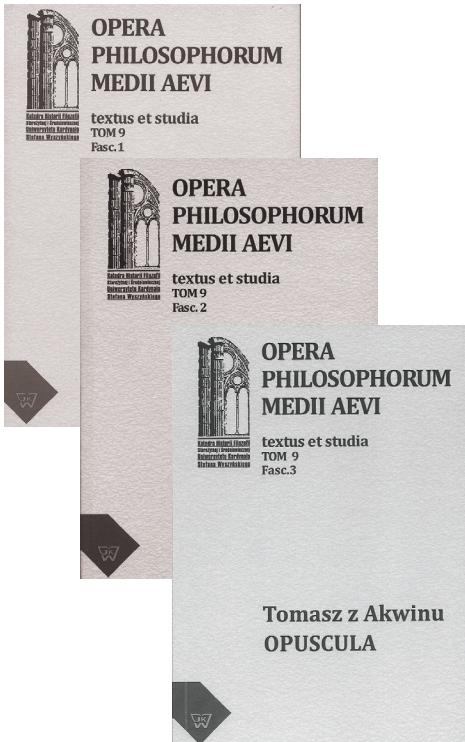
sa. Jak podkreślił Konrad Lampart, konieczne wydaje się w dobie upowszechniania różnych redukcjonistycznych ujęć człowieka przypomnienie realistycznej antropologii św. Tomasza, zgodnie z którą człowiek stanowi *compositum* ciała i duszy.

Na problematykę teologiczną w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę ks. Korneliusz Pełka. Dobitnie podkreślił aktualną w życiu każdego człowieka problematykę bałwochwałstwa – idolatrii. Jego zdaniem bałwochwałstwo w największym stopniu uwypukla oddzielenie człowieka od Boga (*separatio a Deo*), a więc poniekąd stanowi istotę grzechu. Bałwochwałstwo nie tylko jest wypaczeniem cnoty religijności, ale również funkcjonuje jako fałszywa pobożność. Prelegent następnie omówił przyczyny tego grzechu podawane przez Akwinatę, a następnie skupił uwagę na trzech elementach będących swoistą „drogą do nikąd” (kuszenie Boga, Jego uwodzenie, a także pogarda Bogiem,

będące sposobami realizacji zła w człowieku).

Po referatach prof. A. Andrzejuk zaprosił dwóch uczniów Profesora Gogacza do wyrażenia wspomnień o seminariach i wykładach prowadzonych przez niego. Najpierw wystąpił dr Marek Prokop, a po nim dr Janusz Kapusta.

Dr M. Zembrzuski podsumował Sympozjum, zaprezentował najnowsze publikacje, które ukazały się w ramach prac Katedry Historii Filozofii Starożytniej i Średniowiecznej. Wspomniał o trzecim tomie „Rocznika Tomistycznego”, o książce zatytułowanej *Filozofia i służba. Wokół myśli Tadeusza Klimskiego* poświęconej zmarłemu profesorowi Tadeuszowi Klimskiemu. Wspomniał również o książce zatytułowanej *Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie*, zredagowanej przez dr M. Płotkę, J. Pyłat i prof. A. Andrzejuka, a także o *Tomizmie polskim 1879–1918. Słowniku filozofów*, zredagowanym przez dr Bożenę Listkowską i prof. A. Andrzejuka.



Tomasz z Akwinu

Opuscula

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 9, FASC. 1, 2 i 3

Warszawa 2011

W trzech zeszytach IX tomu Opera Philosophorum starano się zestawić głównie filozoficzne opuscula św. Tomasza, reprezentujące różne dyscypliny filozoficzne.

W pierwszym zeszycie mamy metafizykę, reprezentowaną przez *De ente et essentia*, logikę z traktatu *O błędach*, hermeneutykę biblijną z kazań oraz wykładu *O artykułach wiary i sakramentach Kościoła* raz filozofię moralną z *Listu o wyrokach gwiazd*, kosmologię reprezentowaną przez opuscula *De mixtione elementorum* i *De motu cordis*, a nawet ekonomię i politykę, zawartą w *Liście do księżnej Brabancji lub hrabiny Flandrii* (słynnym *De regimine Judaeorum*). Zeszyt drugi zawiera także metafizykę, reprezentowaną przez fragmenty Kwidlibetów w przekładzie Pawła Banego oraz *Kwestię o prawdzie z Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda w tłumaczeniu Tomasza Pawlikowskiego; logikę z traktatu *O zdaniach modalnych*, przetłumaczonego przez Dawida Lipskiego i Michała Zembrzuskiego; etykę i teologię moralną z kwestii *De caritate (O miłości)* w przekładzie Jacka Ruszczyńskiego.

Trzeci stanowią przekłady *De principiis naturae* (A. Andrzejuk), *De unione verbum incarnatum* (L. Szyndler), *Expositio super Decretalem* (A. M. Filipowicz) oraz fragmenty Komentarza do *Sentencji* (M. Główala).

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (PUNO) oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. 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. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych a także na studiach podyplomowych Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPA-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką ponad dwudziestu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007).

Karolina Ćwik – mgr, magister teologii, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozoficznego rozumienia *Verbum Incarnatum* w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Laureatka Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. „Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”, która powstała pod kierunkiem ks. dra hab. T. Stępnia. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół metafizyki Akwinaty, relacji wiary i rozumu oraz etyki. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Wojciech Golonka – dr filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (2013 r.) na podstawie rozprawy doktorskiej poświęconej myśli Gilberta Chestertona. W latach 2010-2014 wykładał filozofię w wyższej szkole humanistycznej IUSPX w Paryżu. Uzyskał m.in. francuski dyplom DEUG w dziedzinie nauk

technicznych na paryskim uniwersytecie Pierre et Marie Curie (2003 r.). Interesuje się realizmem i tomizmem, publikuje po polsku i po francusku.

Marcin Karas – prof. dr hab., profesor nadzwyczajny w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Opublikował kilka monografii o filozofii średniowiecznej, historii najnowszej i historii idei. W książce profesorskiej badał porównawczo historiozofię Teilharda de Chardina. Zajmuje się badaniami nad filozofią polską w XIX wieku, historią średniowieczną, kosmologią i historią idei religijnych. Wydał także kilkadziesiąt przekładów różnych pism filozoficznych i teologicznych, gł. z języka łacińskiego.

Anna Kazimierczak-Kucharska – dr, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, ukończyła także studia magisterskie (etyka) i doktoranckie (historia filozofii) 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.

Dawid Lipski – dr, stopień doktora nauk humanistycznych uzyskał w 2014 r. na podstawie rozprawy *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 w czasopiśmie „Pro Fide, Rege et Lege”, oraz w „Roczniku Tomistycznym”. Nauczyciel etyki i filozofii.

Kamil Majcherek – student II roku studiów magisterskich w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje pracę magisterską poświęconą koncepcji celowości w filozofii przyrody Williama Ockhamma w kontekście innych średniowiecznych modeli celowości. Zajmuje się przekładami z języka łacińskiego, średniowieczną antropologią i etyką (szczególnie zagadnieniem eudajmonizmu) oraz filozofią przyrody (szczególnie zagadnieniem celowości świata natury). Interesuje się również chrześcijańską historiozofią i jej obecnością w filozofii polskiej.

Anna Mandrela – mgr., pracę magisterką pod tytułem „Antyrealizm semantyczny a problem prawdy” obroniła na Uniwersytecie Śląskim. Obecnie jest doktorantką na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje

się filozofią chrześcijańską, filozofią religii, historią idei, metafizyką oraz filozofią analityczną. W swojej pracy doktorskiej pragnie przedstawić dwa odmienne oblicza myśli chrześcijańskiej w wieku XX poprzez analizę filozofii bytu Reginalda Garrigou-Lagrange oraz ewolucjonizmu Teilharda de Chardin.

Mieszko Pawlak – mgr, absolwent politologii i filozofii na UJ, doktorant w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ. Interesuje się m.in. szeroko rozumianą historią myśli politycznej (zwłaszcza średniowiecznej), filozofią polityczną oraz filozofią prawa. Laureat Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. „Państwo i Kościół w myśli Marsyliusza z Padwy” napisaną pod kierunkiem prof. Marcina Karasa w Instytucie Filozofii UJ.

Tomasz Pawlikowski – dr hab. UKSW, absolwent ATK, doktor UW. Autor czterech książek o tematyce filozoficznej. Ostatnią była monografia *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013. Ponadto autor jednej książki historycznej, kilkudziesięciu artykułów naukowych, 127 haseł w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* i 32 w *Encyklopedii Filozofii Polskiej*, a także ponad 20 późniejszych publikacji (hasła w *Encyklopedii Katolickiej*, *Wielkiej Encyklopedii PWN*, recenzje), nadto wieloletni wykładowca akademicki.

Magdalena Płotka – dr, kierownik (p/o) Katedry Historii Filozofii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe skupiają się wokół średniowiecznej filozofii praktycznej, historii filozofii polskiej w XV i XVI wieku, paleografii łacińskiej oraz filozofii współczesnej. Jest autorką książki *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* (Warszawa, 2013) oraz szeregu artykułów naukowych (w „Rocznikach Filozoficznych”, „Edukacji filozoficznej”, „Filo-sofii”, „Roczniku Tomistycznym” i in.).

Marek Prokop – dr, historyk filozofii, bibliotekoznawca, arabista. Studiował historię filozofii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w latach 1969–1974, zakończone magisterium u prof. M. Gogacza. Doktoryzował się ze średniowiecznej filozofii arabskiej u prof. M.-T. d'Alverny na Uniwersytecie w Poitiers w 1978 roku. Po doktoracie kierował działem rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu (do 1991). Od 1995 r. jest pracownikiem naukowym Zakładu Biografistyki Polonijnej PUNO. W 2009 r. opublikował zbeletryzowaną opowieść o filozofii, zbudowaną na kanwie podróży do różnych krajów, kultur i środowisk, zatytułowaną *Podróże z Awicenną*.

Iwona Solecka-Karczewska – dr; na seminarium prof. A. Andrzejuka przygotowała rozprawę doktorską pt. *Realizacja postulatu zgodności rozumu i wiary w „Summa Theologiae” Tomasza z Akwinu obronioną 5 lutego 2015 roku*. Uzyskała ponadto magisterium z filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW (maj 2009) na podstawie pracy pt. *Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu na podstawie „Summa Theologiae”*, napisanej pod kierunkiem prof. A. Andrzejuka oraz ekonomii na Wydziale Turystyki i Rekreacji AWF w Poznaniu na podstawie pracy pt. *Organizacja i funkcjonowanie francuskich biur podróży*. W latach 1991 – 1992 była na stypendium w Instytucie Tłumaczy i Interpretatorów oraz Stosunków Międzynarodowych w Sztrasburgu, przyznanego w ramach programu Tempus. Od 1993 r. związana zawodowo z Telewizją Polską S.A. w Warszawie w Redakcji Oprawy i Promocji Programu I.

Antoni B. Stępień – prof. zw. dr hab. emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Głównym przedmiotem jego zainteresowań filozoficznych są trzy dyscypliny: teoria poznania, metafizyka i estetyka. W teorii poznania podejmował fenomenologiczną analizę deskrypcyjną, dyskusję ze sceptycyzmem oraz obronę możliwości wiedzy koniecznej dotyczącej świata. Jego teorię poznania należałoby określić mianem fundacyjalistycznej, maksymalistycznej i realistycznej. W metafizyce argumentuje za pochodnością świata od bytu absolutnego, osobowego, nieskończonego, wszechwiedzącego, wszechmocnego i nieskończenie dobrego; za odrębnością substancialną człowieka w stosunku do innych bytów, w tym za niematerialnością najważniejszych działań umysłu ludzkiego oraz za istnieniem wolnej woli. Tezy te skłaniają go do uznania, że sens życia ludzkiego wykracza poza istnienie w świecie materialnym w takiej formie, w jakiej go teraz znamy. W stosunku do swego stanowiska filozoficznego używa określenia: „tomizm egzystencjalny w niektórych sprawach fenomenologizujący”. W estetyce podlega wpływowi fenomenologii w wydaniu Ingardenia, a szczególnie – aksjologii fenomenologicznej. Jest autorem takich prac jak: *Wstęp do filozofii* (5 wydań); *Elementy filozofii*; *Wprowadzenie do metafizyki; O metodzie teorii poznania; Propedeutyka estetyki* (2 wydania); *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczna; Studia i szkice filozoficzne* (3 tomy).

Sebastian Taboł – dr, asystent w Katedrze Bohemistyki Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego. Pracę doktorską z językoznawstwa poświęcił tematyce glottodydaktyki języka polskiego. Swój

drugi doktorat (z pedagogiki) napisał o edukacji regionalnej w szkole średniej. Prowadzi badania nad językoznawstwem czeskim, współczesnym językiem czeskim, twórczością Frantiszka Drtiny, glottodydaktyką, czeską filozofią języka. Opublikował cztery prace zatytułowane: „Istota czytania” (2005), „Aspekt socjokulturowo-językowy w glottodydaktyce języka polskiego” (2012), „Cywilizacja. Refleksje humanisty” (2013) oraz „Edukacja regionalna w szkole średniej” (2014).

Urszula Wolska – dr, na seminarium prof. A. Andrzejuka przygotowała rozprawę doktorską pod tytułem *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, obronioną na UKSW w 2015 roku. Uzyskała ponadto magisterium z filozofii (UKSW) i ekonomii (UMK) oraz dyplom studiów organizacji produkcji filmowej i telewizyjnej (PWSTFiTV). Pracowała przy produkcjach filmowych w pionach produkcyjnym i reżyserskim, ostatnio głównie jako producent ekspert. Współpracowała między innymi przy takich produkcjach jak: „Lista Schindlera”, „Out of Reach” („Poza zasięgiem”), „Frankenstein”, „Die Jahrhundertlawine” („Lawina”) oraz „Ręce do góry”, „Klejnot swobodnego sumienia”, „Cień już niedaleko”, „Quo vadis”, „Przedwiośnie”. Interesuje się praktycznymi zastosowaniami (m.in. terapeutycznymi) filozofii.

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.

Michał Zembrzuski – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możliwościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Odpowiedź na krytyczne uwagi dra Marka Prokopa odnośnie do mego artykułu *St Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources*

Odpowiadając na krytyczne uwagi dra Prokopa, chciałem po pierwsze ustalić rzeczywistą tezę mojego artykułu i zasadnicze znaczenie mojej konkluzji. Wbrew temu, co napisał dr Prokop, i co zostało powielone w streszczeniu mojego artykułu na stronie 193 „Rocznika Tomistycznego” nr 2 (2013), teza artykułu nie brzmi: „źródłem filozofii Tomasza jest Arystoteles”, mimo że artykuł szeroko i słusznie porusza miejsce Arystotelesa w filozofii św. Tomasza. Dr Prokop buduje całą swoją krytykę na podstawie tej domniemanej tezy, ale skoro nie jest to teza stawiana przez mój artykuł, równie dobrze można by zakończyć dyskusję już w tym miejscu. Skoro jednak recenzent pomylił się w tak ważnej kwestii, przedstawię pokrótce autoryzowaną egzegezę mojego artykułu, tłumacząc na język polski zasadnicze fragmenty wstępu i konkluzji, zaznaczając kursywą znaczące dla mojej tezy stwierdzenia.

„Założymy, że jakiś historyk napisałby połowę swych dzieł na temat Cesarstwa Rzymskiego, połowę na temat średniowiecza. W swych dziełach na temat wieków średnichpisałby, ale mimochodem, o spuściznie i wpływach epoki rzymskiej na średniowiecze. Jeśli chcielibyśmy poznać, jaka była myśl tego badacza na temat imperium rzymskiego, zbędnym byłoby zadawanie sobie pytania: które dzieła tego badacza należą wpierw przeanalizować. Ten czysto hipotetyczny przykład wydaje się oczywisty. Jednakże jego stosowanie w praktyce oczywiste już nie jest, np. jeśli chodzi o badanie filozofii tomistycznej. Bowiem tego typu zamiana źródeł myśli filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu jest co najmniej tendencją, nawet wśród wyraźnych zwolenników odnowy tomistycznej”.

W konkluzji z kolei pisałem:
„[...] wydaje nam się, że owa tendencja do cenzurowania przez zapomnienie lub

pomijanie tomistycznych komentarzy pism perypatetyckich bierze się stąd, iż są to obszerne dzieła, czasem trudne, a ich tłumaczenia nie są tak rozpo-wszelchnione jak tłumaczenia „Sumy teologicznej”. Jest zresztą zrozumiałe, że ta ostatnia – dzieło znaczne i wspaniałe, absorbujące całą uwagę badaczy – przyćmiewa rozległość tomaszowej bibliografii. Tymczasem przedstawienie myśli filozoficznej Mistrza Tomasza w oparciu o jej oryginalne źródła jest kwestią sprawiedliwości. Pozwoli to również na prawdziwy dialog między filozofami, umieszczając dyskusję na wspólnym obszarze, pod warunkiem, że zgodzimy się choć trochę przestudiować wspomniane dzieła”.

Ostatnie zaś zdanie artykułu brzmi:

„Oby to przypomnienie historyczne i bibliograficzne przysłużyło się do odnowienia obrazu świętego Tomasza wśród badaczy i zainteresowanych”.

Precyzuje więc tezę mojego artykułu: literaturę źródłową do badań nad filozofią św. Tomasza z Akwinu są przede wszystkim pisma czysto filozoficzne Akwinaty, a zwłaszcza jego jedenaście komentarzy do pism Arystotelesa (lub pseudo Arystotelesa)¹.

Po zastanowieniu się, dlaczego dr Prokop nie uchwycił stawianej przeze mnie tezy, doszedłem do wniosku, że dodanie miejscowo okreseń „teksty źródłowe”, „źródła bibliograficzne” pozwoliłoby jeszcze bardziej uwypuklić moje twierdzenie i uniknąć równie błędnego odczytania mego artykułu. Przy czym zaznaczam, że w opracowaniach w języ-

ku francuskim użycie słowa *source* zwyczaj nie oznacza nic innego jak „tekst źródłowy”, stąd też pisany przeze mnie artykuł był jak najbardziej zrozumiały dla francuskojęzycznego czytelnika. Wyrażam przy tym zdziwienie, będąc recenzentem artykułów naukowych, że jeżeli zaszła taka poważna wątpliwość co do tezy artykułu, redakcja nie zechciała jej wyjaśnić, zwracając się bezpośrednio do autora.

Drugim błędem dra Prokopa, stającym punkt wyjścia dla jego dalszej krytyki, jest błędne podanie argumentów dla mojej rzekomej tezy. Dr Prokop pisze: „[autor] argumentuje swoje stanowisko w następujący sposób: a) Tomasz napisał 11 komentarzy do filozoficznych dzieł Arystotelesa, b) nazywał go Filozofem, c) systematycznie odwołuje się do Arystotelesa, nawet w swych pismach teologicznych, d) nauczanie perypatetyzmu dominuje w filozofii tomistycznej”.

Wszystkie te cztery punkty nawiążąją do 6 paragrafu mojego artykułu, których łącznie jest aż 15. Paragraf ten stawia merytoryczne pytania do trzeciego przedstawionego przeze mnie przykładu nieprzywiązywania wagi do pism czysto filozoficznych św. Tomasza. W tym wypadku chodziło o wypowiedź prof. Gogacza, kategorycznie odrzucającego asocjację arystotelizmu z tomizmem. Tak więc badaczom uważającym, że „błędem jest uprawianie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej” zadałem cztery merytoryczne pytania: dlaczego w takim razie „Akwinata skomentował jedena-

¹ Sprecyzowałem między innymi, że pisma teologiczne św. Tomasza z Akwinu mogą być użyteczne jeśli chodzi o poznanie jego filozofii, ale traktowanie ich jako podstawowe źródło poznania filozofii św. Tomasza dla osób niezaznajomionych z tomizmem jest metodologicznie nieuzasadnione.

ście (!) pism arystotelesowskich? [...] Dlaczego również Doktor Anielski systematycznie odwołuje się do pism arystotelesowskich w swoich pismach teologicznych? [...] Dlaczego także regularnie nazywa Arystotelesa najbardziej pochwalną w filozofii nazwą – Filozof? [...] zakładając, że nie można w sposób uprawniony mówić o filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, jak spojnie wytłumaczyć tak „nieumiarkowane” miejsce, jakie zajmuje nauczanie perypatetyckie w filozofii tomistycznej?”. Tymczasem dr Prokop zamiast oświecić mnie i czytelników, odpowiadając na powyższe pytania i wnosząc istotne elementy do poruszanej przeze mnie problematyki, przekształca te pytania w moje twierdzenia podpierające domniemaną tezę, po czym rozpoczyna ich krytykę. I cóż, że mój krytyk wykazuje przy tym obszerną erudycję, skoro dyskutuje z tematyką, której bądź w ogóle nie poruszam, bądź poruszam mimochodem.

Kolejnym dowodem błędnej interpretacji mojej pracy ze strony dr Prokopa jest twierdzenie, że według mnie odwrócenie się od dorobku filozoficznego św. Tomasza z Akwinu spowodowane jest przez Étienne'a Gilsona i prof. Gogacza: „według Autora sytuacja ta *spowodowana jest przez* É. Gilsona, współtwórcę wraz z J. Maritainem tomizmu egzystencjalnego, oraz *przez* M. Gogacza, twórcę tomizmu konsekwentnego”. W moim artykule ograniczam się jedynie do stwierdzenia, że tendencja ta widoczna jest m.in. u Gilsona czy też prof. Gogacza, których dorobek naukowy darzę należnym, choć nie ślepym szacunkiem. Istotę polemiki dra Marka Prokopa sta-

nowi więc domniemany artykuł dra Wojciecha Golonki, którego ten ostatni nigdy nie napisał. Poruszę jednak kilka dodatkowych wątków polemiki dra Prokopa, gdyż bądź pośrednio dotyczą mojego artykułu, bądź są po prostu błędne same w sobie.

1) Błędnie rozumiejąc moją tezę, dużą część swojej polemiki dr Prokop poświęca wywodowi różnic między filozofią św. Tomasza a myślą arystotelesowską. Dr Prokop skupia swoją uwagę na specyfice tomaszowego rozróżnienia aktu istnienia od istoty. Ani razu nie wspomina jednak czysto filozoficznego dziełka św. Tomasza *De ente et essentia*, które wymieniam natomiast ja. Dr Prokop również systematycznie pomija wszelkie moje aluzje do ww. różnic między tomizmem a arystotelizmem nawet wówczas, gdy dobitnie stwierdzam: „Oczywiście, czyste utożsamienie świętego Tomasza z Arystotelem pomijałoby zasadniczy wkład chrześcijaństwa do perypatetyzmu pod wpływem dogmatu o stworzeniu. W tej optyce rozróżnienie tomistyczne *Ens a se – ens ab alio*, poznawane za pomocą rozumu, ale faktycznie objawione, stało się podstawową prawdą każdej filozofii, która chce się szczerzyć mianem chrześcijańskiej”. W tym miejscu podaję w przypisie objaśnienie tego rozróżnienia przez dominikanina Norberta Del Prado, który jasno i wyraźnie, choć w języku łacińskim, preczuje oryginalność kwestii odróżnienia istoty od istnienia u św. Tomasza z Akwinu. Po czym kontynuuję: „Utożsamiać Tomasza z Arystotelem było więc przesadą – ich rozdzielenie również. Oznaczałoby to zapomnienie faktu, że *podstawową część* Tomaszowych

prac filozoficznych stanowią komentarze do pism Stagiryty".

2) Czytając polemikę dra Prokopa, doszedłem do wniosku, że istotnie neguje on historyczny fakt, że „*podstawową część* Tomaszowych prac filozoficznych stanowią komentarze do pism Stagiryty”. Sęk w tym, że w błędym mniemaniu dra Prokopa, przyznanie filozoficznej wartości tym pismom oznaczałoby twierdzenie, że myśl Tomasza jest powtórzeniem arystotelizmu lub jego kontynuacją. Tymczasem jest jeszcze inna możliwość, na którą chciałem zwrócić uwagę mojego recenzenta, godząca ww. fakt historyczny z faktem oryginalności refleksji Akwinaty. Francuski dominikanin Marie-Dominique Chenu słusznie napisał, że Tomaszowe komentarze do Arystotelesa są „gruntem, na którym w subtelny sposób krzyżują się dwa niejako zabiegi: autentyczne odczytywanie Arystotelesa, ale zarazem dochodzenie – poza sferą Arystotelesowskiej myśli – do filozoficznej prawdy”². Takie podsumowanie mogłoby zakończyć całą tę niepotrzebną, moim zdaniem, polemikę. Choć wspomniana przez ojca Chenu subtelność nie jest zbyt subtelna do uchwycenia dla badaczy obeznanych z pismami Doktora Anielskiego, już sama lektura tomaszowych wstępów (*proemium*) do jego komentarzy pozwala przekonać się o jej słuszności. I tak np. wstęp do *Analityk wtórych* jest genialnym objaśnieniem, czym jest logika i jakie są jej składowe części mające swe odwicie w księgach *Organonu*. Proszę, aby mi wskazano, który z filozofów zwiążej i przejrzystiej podsumował to zagadnie-

nie niż św. Tomasz w tym właśnie *proemium*. To samo można powiedzieć o jego wstępie do *Metafizyki. Tolle et lege...*

3) Kiedy dr Prokop stwierdza odnośnie do Akwinaty, że: „jego centralnym punktem zainteresowania było Słowo Boże, a problemem do rozwiązania i zaproponowania dla dominikańskiego zakonika była teologia, a nie kosmologia czy psychologia” oraz: „dla Gilsona św. Tomasz jest przede wszystkim teologiem. Trudno nie zgodzić się z tą opinią”, narzuca tu sąd, który jest znacznym uproszczeniem, niemającym potwierdzenia ani w bibliografii św. Tomasza, ani w odbiorze jego dzieł przez badaczy jego myśli. Bycie teologiem nie wyklucza bynajmniej bycia filozofem, przeorem, radcą prawnym, kucharzem czy też pianistą. Jeśli centralnym punktem zainteresowania św. Tomasza było wyłącznie Słowo Boże, należałoby wtedy uznać, że jego centralnym dziełem nie jest *Suma*, lecz tomaszowe komentarze do Słowa Bożego, czyli do Pisma Świętego, których jest ok. jedenaście, o których jednak dr Prokop nie wspomina ani słowa. Śmiem przy tym skromnie zasugerować, że osobą najbardziej uprawnioną do wypowiadania się co do swych zainteresowań był sam św. Tomasz. Ten zaś precyzował swe zainteresowania w każdym wstępie pisanego przez siebie dzieła, o których to wstępach już wspomniałem. Na tej podstawie należałoby stwierdzić, że nie interesowało go jedynie Objawienie, ale każda prawda, chociaż wiadomo, że będąc gorliwym zakonikiem pobudkę do swych badań nad prawdą znajdował w miłości do Słowa Wcielonego, od któ-

² M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 33.

rego wszelka prawda pochodzi, a transcendentny cel całego jego naukowego życia stanowiło życie wieczne³. Czym innym jednak są pobudka czy też cel ostateczny, a czym innym sam przedmiot badań. Nawet jeśli filozofia św. Tomasza prowadzi do Objawienia, dochodząc do tzw. preambuły wiary (*praeambula fidei*), nawet jeśli jest ona z tego powodu apologetyką, nie zmienia to jednak faktu, że jest filozofią przedstawioną według prawideł filozofii, a nie teologii.

Z tego powodu napisałem, cytując Akwinatę, jak bardzo mocno w swych pracach podkreślał on rozróżnienie teologii od filozofii⁴ i dlaczego nie można używać argumentów teologicznych, zależnych od wiary, przekonując do prawdy osoby, które wiary nie podzielają. Wspomniałem tu spór o odwieczność świata, gdzie św. Tomasz zajął bardzo przejrzyste stanowisko jako filozof, uznając, że choć odwieczność świata jest sprzeczna z wiarą (a więc jest poglądem heretyckim, gdyż wiara głosi stworzenie w czasie), jednak sama odwieczność świata nie jest sprzeczna z punktu wi-

dzenia metafizyki. Przy tym, jako główny filozof, sprecyzował on, że nawet wówczas stworzenie byłoby *ex nihilo*, bo to wynika z samej istoty stworzenia, niezależnie od tego, czy miało ono początek w czasie, czy nie. Tak więc błędzi dr Prokop, kiedy twierdzi, że św. Tomasz nie miał zainteresowań kosmologicznych⁵. Dodać można by również, że początek *Prima Pars* Tomaszo-wej *Sumy* jest teologią naturalną – czyli szczytem metafizyki.

Kiedy Akwinata stwierdza, że Boga również obowiązują najwyższe prawa bytu jako bytu, jak zasada tożsamości czy niesprzeczności, gdyż Bóg jest Bytem, jest to stwierdzenie filozoficzne nieopierające się na Objawieniu⁶. Kiedy św. Tomasz podaje pięć dróg na rozumowe poznanie istnienia Boga, podaje w *Sumie* jedynie skrót dowodów dla poczatkujących teologów, które szerzej rozwiniął w swoich pismach kosmologicznych i metafizycznych. Tak więc poznanie istnienia Boga uwidocznione przez Doktora Anielskiego jest wywodem filozoficznym, gdyż pozbawionym przesłanek objawionych. Stąd też nieza-

³ Twierdzenie, że Tomasza, jako zakonnika, w jego życiu duchowym interesowała kontemplacja prawdy objawionej, jest oczywistym truizmem. Ale przecież pierwsze naukowe pytanie, jakie zadał w wieku pięciu lat opatowi Monte Cassino było pytaniem metafizycznym: *Kim jest Bóg?* Trzeba przy tym pamiętać, że centralnym punktem zainteresowań Akwinaty – właśnie jako zakonnika, który składał śluby posłuszeństwa – było posłuszeństwo woli Bożej wyrażonej przez Kościół i głos przełożonych. Św. Tomasz interesował się więc kwestiami, które po prostu miał opracować w ramach zlecanych mu przez przełożonych kursów i dzieł naukowych.

⁴ Chodzi o różnicę *objectum formale quo* i *quod* tych dwóch dziedzin.

⁵ Por. M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, ss. 28–29: „Akwinata podejmował problematykę kosmologiczną w niemal wszystkich dziedzinach, a przede wszystkim w swych komentarzach do pism przyrodniczych i metafizycznych Arystotelesa, w kwestiach dyskutowanych i pismach teologicznych”. Już sama obszerność pracy prof. Karasa (328 stron) i objętość literatury źródłowej wystarczają, aby uznać za całkowicie gołosłowne twierdzenie, że kosmologia nie stanowiła problematyki w pismach dominikańskiego uczonego.

⁶ Zob. *Summa theologie I^a* q. 25 a. 3 co. oraz *Quaestiones disputatae de potentia* q. 6 a. 1 ad 11.

leżnie od tego, czy Akwinata pałał entuzjazmem, wykonując swe filozoficzne rozważania, czy też z bólem w sercu oczekwał na wieczorną kompletę, nie sposób twierdzić, że św. Tomasz z Akwinu nie był filozofem!

4) Cytując w przypisie opinię Chestertona, napisałem również, że św. Tomasz raczej uzupełnia Arystotelesa na płaszczyźnie filozofii, niż jemu zaprzecza. Dr Prokop nie omieszkiał skomentować: „Nawet najwspanialsza literatura nie może być argumentem naukowym”. Autorowi tak pochopnej klasyfikacji proponuję zapoznanie się z moją dysertacją doktorską, portretującą filozoficzną myśl Gilberta Chestertona⁷. Przytoczę tu przy okazji kilka opinii Étienne'a Gilsona odnośnie do dzieła *St Thomas Aquinas* Chestertona, skąd zaczerpnięty był mój cytat. Opinia Gilsona bowiem wyraźnie wskazuje, jakich gołosłownych argumentów używa dr Prokop w swej krytyce:

„Comme interprétation d'ensemble de l'homme et de l'œuvre, on ne saurait trop recommander le chef-d'œuvre de G. K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*”⁸;

„My reason for admiring his « Thomas Aquinas » as I do, precisely is that I find him *always right* in conclusions about the

man and the doctrine even though in fact, *he knew so little about him*”⁹;

„I consider it as being without possible comparison the best book ever written on St. Thomas. Nothing short of genius can account for such an achievement. Everybody will no doubt admit that it is a ‘clever’ book, but the few readers who have spent twenty or thirty years in studying St. Thomas Aquinas, and who, perhaps, have themselves published two or three volumes on the subject, cannot fail to perceive that the so-called ‘wit’ of Chesterton has put their scholarship to shame (sic!). He has guessed all that which they had tried to demonstrate, and he has said all that which they were more or less clumsily attempting to express in academic formulas”¹⁰.

5) Św. Tomasz z Akwinu był przede wszystkim umysłem, który opanował do perfekcji metodę analizy i syntezy w oparciu o cztery możliwe zagadnienia naukowe: *an sit, quid sit, an sit talis, propter quid sit talis*¹¹. Metoda ta zaś, zbudowana na podstawie założeń dialektyki arystotelesowskiej, ma swe skuteczne zastosowanie zarówno w filozofii, jak i w teologii, co też w obu przypadkach potwierdził św. Tomasz. Sam zresztą

⁷ Samo dzieło Chestertona wymienione jest również w bibliografii podanej przez Katedrę Historii Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego wśród dzieł należących do *wprowadzeń całościowych i biografii* św. Tomasza z Akwinu, zob. http://katedra.uksw.edu.pl/dydaktyka/bibliografie/bilb_tomasz_pol.htm (dostęp 24.04.2015).

⁸ É. Gilson, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1948, s. 528. Co tłumacząc dosłownie na język polski brzmi: „Nie da się przedobrzyć, polecając arcydzieło G.K. Chestertona *St. Thomas Aquinas* jako interpretację zarówno św. Tomasza, jak i jego pism”.

⁹ É. Gilson, list do Kevina Scannella z 7 stycznia 1966, British Library, Add. MS 73472. fo. 105, cyt. za: I. Ker, *G.K. Chesterton: A Biography*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 682.

¹⁰ É. Gilson, wypowiedź przytoczona przez C. Clemens, *Chesterton, as seen by his contemporaries*, Webster Groves, Mo., International Mark Twain Society, 1939, s. 150.

¹¹ Zagadnienie to szeroko objaśnia dominikanin Réginald Garrigou-Lagrange w swoim wstępie do komentarza *Sumy: De Deo uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Desclée De Brouwer, Paryż 1938.

dr Prokop, określając warsztat naukowy Akwinaty, stwierdza, że był on mocno „naznaczony piętnem Arystotelesa”. Czy aby jednak tylko warsztat naukowy? Czy można uczciwie stwierdzić, że św. Tomasz skomentował 11 dzieł Arystotelesa mimochodem, a historycy filozofii czy filozofowie nie powinni do nich przywiązywać wagi? To zdaje się sugerować dr Prokop, odrzucając *en bloc* cały mój artykuł zachęcający do uczynienia zadość tym właśnie pismom Akwinaty. Czy naprawdę dr Prokop nie chce, aby współcześni ateisi i agnostycy, jak prztoczony przeze mnie prof. Woleński, podjęli się krytyki obszerniejszych wywodów ciągów przyczyn objaśnianych przez św. Tomasza w komentarzu do czwartej księgi *Metafizyki*, ale by skupiali swą uwagę na genialnym, lecz niekompletnym skrócie tych wywodów w drugim zagadnieniu pierwszej części *Sumy*? Czy dr Prokop godzi się, aby podstawowe podręczniki historii filozofii, jak dzieło Tatarkiewicza, rażąco pomijały filozoficzny dorobek Akwinaty? I czy rzeczywiście wskazanie przeze mnie w moim artykule ww. dysfunkcji oraz zachęty do czytania tych pism dr Prokop poważnie traktuje jako drogę do (powtórzenia) błędów egegezy filozofii św. Tomasza z Akwinu?

Na koniec drobna uwaga odnośnie do różnic w podejściu naukowym moim i mojego krytyka. Pisząc o św. Tomaszu, zacytowałem siedemnaście razy Akwinaty i podałem łącznie dwadzieścia trzy tytuły jego dzieł, tłumacząc ich specy-

fikę. Dr Prokop, krytykując mój artykuł, wspominał jedynie kilka dzieł Akwinaty, nie cytując jednak ani razu św. Tomasza. Mój recenzent podsumował przy tym, że moje merytoryczne skupienie uwagi na celowości uwzględnienia tekstów źródłowych Akwinaty było biciem na alarm. Odpowiem: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*¹². Bowiem pomijając fakt, że istota krytyki dra Prokopa tyczy się domniemanych wyowiedzi dra Golonki, a nie mojego rzeczywistego artykułu, ww. zarzuty przypominają postawę, którą św. Tomasz określił w piątej lekcji komentarza drugiej księgi *Metafizyki* jako błąd „mikrologii”: *quae nihil indiscutum relinquit usque ad minima*¹³. Ujmując prościej, chodzi o szukanie dziury w całym. Ponieważ postawa „mikrologii” jest pewną obsesją umysłową, zakładam, że dr Prokop wszelkie możliwe kojarzenia Akwinaty z Arystotelesem błędnie traktuje jako formę utożsamiania jednego z drugim. Być może moje założenie jest błędne, a mikrologia dra Prokopa jest jedynie mimowolną konsekwencją jego chwalebnej troski o autentyczny obraz tomaszowej nauki. Pamiętajmy jednak, że filozoficzny geniusz św. Tomasza niejednokrotnie wskazywał na coś takiego jak istnienie części integralnych pewnej całości. Z tego względu Chesterton nie mylił się twierdząc, że Opatrzność Boża połączyła w mądrości chrześcijańskiej geniusz Stagiryty z geniuszem Akwinaty. Co Bóg złączył, Prokop niech nie rozłącza.

¹² Scholastyczna maksyma twierdząca, że „wszystko, co jest przyjmowane, przyjmowane jest wg. uwarunkowań przyjmującego”.

¹³ „Która nie pozostawia nic bez dyskusji, aż do najmniejszego szczegółu”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 21. 5 n. 4.



Dawid Lipski

*Jan Peckham i Tomasz z Akwinu.
Spór o jedność formy substancialnej w człowieku*

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 15

Warszawa 2015

Książka Dawida Lipskiego o sporze Jana Peckhama z Tomaszem z Akwinu skupia się na doktrynalnym aspekcie tej kontrowersji. Ukazuje ją źródłowo i przedstawia daleko idące konsekwencje ujęć. Autor dociekliwie poszukuje przyczyn jej powstania. Słusznie widzi je w odmiennych metafizykach; nie da się bowiem pogodzić platońskiego czy nawet augustyńskiego ujęcia człowieka z ujęciem arystotelesowskim. Ta teza rzutuje na główne osiągnięcie pracy: uzasadnienie poglądu, że spór o jedność formy substancialnej ma swoje źródło w różnicach metafizycznych, a nie teologicznych lub wręcz terminologicznych, co bywa sugerowane w literaturze przedmiotu. Autor wspomnianą tezę, będącą istotnym *novum* jego rozprawy, ukazuje zarówno w jej źródłach, uwarunkowaniach i konsekwencjach. Stanowi to w sumie szeroką panoramę filozoficzną, na której dobrze ukazany został filozoficzny rdzeń omawianej kontrowersji.

Liber de definitionibus i scholastyczny problem adaequatio

Słowa kluczowe: *adequatio*, prawda, Izaak Izraeli, Albert Wielki,
Tomasz z Akwinu

I. Wstęp historyczny

W średniowiecznej filozofii arabskiej, a właściwie arabskiej i żydowskiej, upatrywano źródeł klasycznej definicji prawdy, rozumianej jako „zgodność rzeczy i intelektu”. Jak wiadomo, takie jej sformułowanie w *Liber de definitionibus* przypisał Izaakowi Izraeli św. Tomasz z Akwinu¹. Opinia ta na tyle się utrwała, że dopiero w XX wieku uświadomiono sobie, że wskazanej definicji nie ma w dziełku, na które powoływał się Akwinata. Postać Izaaka Izraeli i tytuł

jego dziełka nabierały zaś przez wieki rozmgłosu.

Podjęte współcześnie przez historyków filozofii badania z jednej strony podważły wiarygodność scholastycznego powiązania klasycznej definicji prawdy z wymienonymi, a z drugiej nie przyniosły rezultatu w postaci jednoznacznego ustalenia źródła zawierającego określenie: *veritas est adaequatio rei et intellectus* lub wyrażenie o zbliżonej postaci. Obecnie wskazuje się niekiedy na

¹ *De veritate*, q. 1, a. 1, c.; *S. tb.*, I, q. 16, a. 2, arg. 2. Chodzi o działającego w Kairze i Kajrawanie (dziś miejscowość w Tunezji) Izaaka Izraeli, filozofa i teologa żydowskiego, a także nadwornego lekarza jednego z władców fatimidzkich Ubayda-Allaha al-Mahdiego, ur. ok. 855, a zm. przed 955 rokiem w Kajrawanie, autora *Liber de definitionibus*. Zob. Stanisław Wielgus, *Izaak Israeli*, w: PEF, t. 5, s. 146–147.

Metafizykę Awicenny, za którego autorstwem definicji klasycznej opowiedział się, chyba jako pierwszy, Wilhelm z Oovernii, a informację tę powtórzył św. Albert Wielki w swoich wczesnych dziełach². Należy jednak wyraźnie stwierdzić, że we wskazywanym dziele arabskiego filozofa, biorąc pod uwagę łaciński przekład, ani ta definicja, ani inna formuła, zawierająca kluczowy termin *adaequatio*, wprost nie pada. Pojawia się wszelako w opisie prawdy wypowiedzi czasownik *adaequare* i przymiotnik *aequalis*. Występuje tam także bardzo zbliżona do Tomaszowej klasyczna koncepcja prawdy³.

Dzięki ustalonej wiedzy możemy natomiast przyjąć, że w scholastyce zachodnioeuropejskiej definicja „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu” pojawiła się po raz pierwszy w *Summa de bono* Filipa Kanclerza, który kilkakrotnie zdaje się odwoływać do fragmentów z *Liber de definitionibus* Izaaka Izraeli⁴, ale przypisał ją „pewnemu filozofowi”, nie przywiązuając zresztą do niej wiek-

szej wagi⁵. Tę atrybucję powtórzyli także twórcy *Sumy* przypisywanej Aleksandrowi z Hales⁶. Robert Grosseteste pisał z kolei o jakichś bliżej nie sprecyzowanych autorach przyjmujących tę definicję⁷. Zbliżone informacje powiela również św. Albert Wielki w swoich wczesnych dziełach, mianowicie *De bono* i *In Sententiarum*⁸.

Wydaje się, że przy dotychczasowym stanie znajomości źródeł średniowiecznych jednoznacznego rozwiązania po prostu znaleźć się nie da. Definicje zawierające termin *adaequatio*, które formułują filozofowie Zachodu, poczawszy od XIII wieku, zdają się wskazywać raczej na to, że właśnie wówczas i to w literaturze łacińskiej ustaliła się definicja prawdy, która później upowszechniła się jako klasyczna. Kształtowała się ona jednak (a) w okresie wzmożonego oddziaływania literatury filozoficznej ze świata arabskiego, a także (b) starożytnej greckiej, którą przekładano na łacinę, korzystając z bibliotek Bizancjum.

² Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo Pars III, Opera omnia*, t. 1, Paris 1674 (dalej: Guilielmi Alverni, *De universo*), s. 795 a, A-B. Korzystam z reprintu: Frankfurt am Main 1963. Św. Albert Wielki w swoich wczesnych dziełach, jakimi były Komentarz do *Sentencji* (*In I Sent.*, dist. 46, a. 11; ed. Borgnet, vol. 26, s. 443 a) i *O dobru* (*De bono*, tr. 1, q. 1, a. 8; ed. Colon., vol. 28, s. 15, w. 10-33), powieł argumentację Wilhelma z podaniem podobnej do używanej przez niego definicji prawdy w kontekście parafrazy wypowiedzi z rozdziału 8 traktatu 1 łacińskiego tłumaczenia *Metafizyki* Awicenny.

³ Por. Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, t. 1-2, ed. S. Van Riet, G. Verbeke, Louvain-Leiden 1977-1980 (t. 1, s. 55-56).

⁴ Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 299-340; Philippi Cancellarii, *Summa de bono*, ed. Wicki, vol. 1, s. 9, w. 8, i s. 10, w. 32.

⁵ Philippi Cancellarii, *Summa de bono*, ed. Wicki, vol. 1, s. 10, w. 32.

⁶ Oni podobnie wspominają o „pewnym filozofie” jako o autorze tej definicji – Alexandri de Hales, *Summa theologica*, I, n. 89 (ed. Quaracchi 1924, s. 142).

⁷ Robert Grosseteste, *De veritate, w: Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, ed. L. Baur, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen 9”, Münster 1912, s. 134.

⁸ W nieco odbiegających od siebie wersjach: S. Alberti Magni, *De bono*, tr. 1, q. 1, a. 8 (ed. Colon., vol. 28, s. 15, w. 62-63); *In I Sent.*, dist. 46, a. 11 (ed. Borgnet, vol. 26, s. 443a i b).

Należy przyjąć, że do jej ustalenia się i rozpowszechnienia przyczyniły się trzy źródła: a) bezpośrednia inspiracja pismami Arystotelesa, b) *Metafizyka Awicenny* i mimo wszystkich zastrzeżeń c) *Liber de definitionibus* Izaaka Izraeli.

Niewielkie znaczenie miały natomiast komentarze Awerroesa, który nie rozwinał owego klasycznego wątku, natomiast zasłynął jako inicjator tzw. doktryny „podwójnej prawdy”. We fragmentach komentarzy do dzieł Arystotelesa, w których można by się spodziewać istotnych interpretacji, zwłaszcza idei *adaequatio*, skrótnie omówił wypowiedzi Stagiryty⁹. Jedynie w łacińskim przekładzie Awerroesowego *De-structio Destructionum philosophiae Algarzelis*, w weneckim wydaniu z 1495 roku znajdujemy określenie *veritas namque [...] est aequare rem ad intellectum*¹⁰, lecz nie występuje ono już w edycji Juntina z lat 1562–1574, która doczekała się współcze-

nego reprintu¹¹. Źródło to jest więc wątpliwe. Przede wszystkim jednak nie podważa się dziś ustaleń Rollanda de Vaux, że pisma Awerroesa były mało znane do 1230 roku, kiedy już funkcjonowała interesująca nas definicja¹².

Być może dla kogoś stanowić będzie trudność to, że ów krótki przegląd formuł zawierających ideę adekwatności lub zbliżających się do niej zasugerowany został aspektem literalnego kształtu wypowiedzi, a nie ich duchem. W przedstawianych tu rozważaniach chodzi wszelako o ustalenie, kiedy i gdzie konkretny termin *adaequatio* zaczął funkcjonować. Nie ulega bowiem wątpliwości, że co do intuicyjnie wyczuwanego sensu funkcjonował on już co najmniej w pismach Arystotelesa. Przegląd historii tego zagadnienia, w ramach ukazania dziejów koncepcji prawdy, które w mojej ocenie wpłynęły wprost lub pośrednio na poglądy Akwinaty, i wnioski

⁹ Chodzi zwłaszcza o odniesienie się do fragmentów: Aristoteles, *Metaphysica*, II, 1 (993 b 30-31); tamże, IV, 7 (1011 b 26-29); tamże, VI, 4 (1027 b 19-28); tamże, IX, 10 (1051 b 1-9); tenże, *Peri hermeneias*, 1 (16 a 9-18); tenże, *Peri psyches*, III, 8 (432 a 11-12). Na temat wpływu filozofii arabskiej i żydowskiej na poglądy św. Tomasza zob. także D. B. Burrell, *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*, w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge 1993, s. 60-84.

¹⁰ Współczesnym źródłem tej informacji jest zapewne nota 5, zamieszczona przez edytora na stronie 707, S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. 1/2, Quaracchi 1923, w której czytamy: „Definitio veritatis, a S. Doctore proposita, quoad verba magis convenit cum illa definitione, quam Averroes proponit in libro «Destructio destructionum», disp. metaph. I. circa finem (dub. 22.): «Veritas namque, ut declaratum est in sua declaratione (definitione), est aequare rem ad intellectum, scilicet quod reperiatur in anima, sicut est extra animam» (ed. Venet. 1495)”.

¹¹ Czytamy tam: „alia intellecta vera non evadunt quin determinent aliquid ens extra animam, postquam verum, ut dictum est in definitione eius est, ut reperiatur in anima, sicut est extra animam” – *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. 9, Venetiis 1562 (reprint: Frankfurt am Main 1962), s. 35 B. Jak widać, w obu edycjach powtarzają się ostatnie słowa, w drugiej nie występuje natomiast definiens: „aequare rem ad intellectum”.

¹² R. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 22 (1933), s 193-245 (w szczególności zob. s. 219). D. H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentalles. La „Summa de bono” du Chancelier Philippe*, „Revue Néo-Scolastique de Philosophie” 42 (1939), s. 40-77, zob. s. 59. Por. D. Salman, *Note sur la première influence d'Averroès*, „Revue Néo-Scolastique de Philosophie” 40 (1937), s. 203-212

stąd wynikające, przedstawiłem w części I monografii *Prawda następstwem istnienia*¹³. Nie był on jednak pełen z uwagi na docelowe zadanie owej pracy. Obecnie chciałbym skupić się na kwestii tam jedynie dotkniętej, a mianowicie na potencjalnie inspirującym wpływie *Liber de definicionibus* na upowszechnienie się definicji prawdy w wersji *veritas est adaequatio rei et intellectus* poprzez wskazanie na szerszy kontekst historyczne zaistniałych wypowiedzi, które za tym wpływem przemawiają. Trudno byłoby natomiast podjąć się przy tej okazji jakieśj szerszej analizy samego terminu *adaequatio*. Słownikowo można go tłumaczyć jako „dorównanie”, gdyż łacińskie *ad* znaczy mniej więcej tyle co polskie „do”, a *aequatio* tyle co „bycie równym w stosunku do czegoś innego”. Antoni B. Stępień proponował obok utartego już tłumaczenia „zgodność” właśnie „dorównanie”, a także „rzównanie” i „dostosowanie”¹⁴. Pełniejszą interpretację znaczenia terminu *adaequatio* w ramach koncepcji prawdy ukazuje wszelako kontekst, w którym on występuje. Nie sposób tutaj rozważyć, w jakim kontekście występuje ów termin choćby tylko u wymienionych autorów scholastycznych. Bardziej zainteresowany tym zagadnieniem czytelnik może się

wszelako zapoznać z przeglądem koncepcji prawdy, w których pojawia się termin *adaequatio*, zawartym we wspomnianej już monografii *Prawda następstwem istnienia*¹⁵.

Przytoczymy jednak kilka ustaleń zawartych w tej pracy. Otóż u Wilhelma z Auxerre, u którego po raz pierwszy chyba został technicznie wykorzystany interesujący nas termin, dochodzi w problematyce prawdy do niezbyt udanej fuzji aspektu logicznego, podkreślającego zgodność intelektu z rzeczą poznawaną, z aspektem *de facto* metafizycznym, bo dotyczącym stosunku intelektu Bożego do rzeczy stworzonych. Przypuszczalnie scholastyczny autor miał na względzie aspekt logiczny, ale w toku analiz wszedł w problematykę metafizyczną, dotyczącą zależności między prawdą stworzoną i niestworzoną¹⁶. Z kolei Wilhelm z Owernii starał się wykazać niezależność logicznej definicji prawdy, z charakterystycznym terminem *adaequatio*, od prawdy rozumianej metafizycznie,wikując się jednak w pewne aporie, których zadowalającego rozwiązania nie po dał¹⁷. Filip Kanclerz w zasadzie jedynie przytaczał klasyczną definicję prawdy w formie *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Nie poświęcił jej jednak większej uwagi¹⁸. Uczynił to dopiero św.

¹³ T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, s. 223.

¹⁴ A. B. Stępień, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, w: tenże, *Studio i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin 1999, s. 199.

¹⁵ Chodzi zwłaszcza o trzy rozdziały, poświęcone koncepcjom autorstwa Wilhelma z Auxerre, Filipa Kanclerza i Wilhelma z Owernii, a także o rozdział „Klasyczna definicja prawdy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”, w: T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia*, dz. cyt., s. 141–215, 349–377.

¹⁶ Tamże, s. 141–156.

¹⁷ Tamże, s. 181–215.

¹⁸ Tamże, s. 157–179.

Tomasz z Akwinu, interpretując przytoczoną wersję definicji jako mającą odniesienie do wszystkich typów prawdy, a terminem *adaequatio* oznaczając relację zgodności, jaką wykazuje byt w stosunku do intelektu. Swoistym wyjątkiem jest prawda intelektu Bożego, w której nie ma miejsca na właściwie rozumianą adekwatność, gdyż w Bogu nie ma złóżen, a zachodzi równość *aequalitas* pomiędzy intelektem a rzeczą poznawaną, czyli istotą Bożą, w której zawierają się wszystkie wzory rzeczy stworzonych¹⁹. Prawdę intelektu Bożego niektórzy określają mianem „prawdy ontologicznej”, odróżniając ją od „prawdy metafizycznej”, będącej własnością transcendentalną bytów przygodnych²⁰. Akwinata posługiwał się ponadto definicją prawdy logicznej, o czym jeszcze traktuję poniżej, gdyż to ona łączy się bliżej z parafraszą definicji Arystotelesowej zawartej w dziełku Izaaka Izraeli.

Sposób użycia terminu *adaequatio* przez św. Tomasza wskazuje na pewną

niepełność zrównania lub odpowiedniości dwu zestawianych ze sobą w relacji adekwatności elementów, mianowicie intelektu oraz rzeczy. Jest to zresztą zgodne z wyczuciem językowym konotacji tego terminu. Nie jest to dokładna korespondencja, ale „dorównywanie”, czyli przybliżanie się do odpowiedniości względem czegoś. Jeśli intelekt ludzki „dorównuje” do rzeczy, to mamy do czynienia z prawdą logiczną. Jeśli rzeczy „dorównują” do intelektu Bożego, to dzięki temu przejawiają – jako byty od niego pochodne – transcendentalną własność prawdy. Mówimy wówczas o prawdzie metafizycznej²¹. Odróżniając poszczególne typy prawdy, należy jednak pamiętać, że zachowują one analogiczną jedność i w sensie szerokim podpadają pod określenie „zgodność rzeczy i intelektu”. Pojęcie prawdy jako takiej jest zatem jedno, choć nie w sensie jednoznacznym, podobnie jak prawd jest wiele, ale każda z nich jest prawdą²².

* * *

W kontekście posiadanej dziś wiedzy historyczno-filozoficznej pozostaje zagadka, dlaczego – głównie za sprawą św. To-

masza z Akwinu – *Liber de definitionibus* Izaaka Izraeli powiązano z definicją *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Bio-

¹⁹ Tamże, s. 301-307, 349-377.

²⁰ Wspominał o tym A. B. Stępień, *Wartości poznawcze*, dz. cyt., s. 219. Odróżnienie prawdy logicznej, metafizycznej i ontologicznej stosuje obecnie ks. A. Maryniarczyk. Zob. tenże, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) z. 1, s. 79-102.

²¹ Odróżnienie prawdy logicznej i metafizycznej jest stosunkowo znane wśród tomistów. Aby uniknąć już odsyłania czytelnika do szczegółowych rozważań zawartych w cytowanej monografii mojego autorstwa, wskażmy chociażby na opracowane przez ks. A. Maryniarczyka hasło *Prawda w Powszechniej encyklopedii filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/prawda.pdf> (dostęp: 28 lipca 2015).

²² Dotykamy tu kwestii trudnej i nadal nie dość rozpoznanej w tomizmie i badaniach nad nauczaniem św. Tomasza. Szersze wyjaśnienia rozbijałyby zasadniczy temat. Pozostaje odesłać czytelnika do wspomnianej już monografii mojego autorstwa.

rąc pod uwagę wielość określeń prawdy zawierających główny termin *adaequatio* można też mówić o roli recepcji tego dziełka w upowszechnieniu się tego typu definicji. W rozważaniach przedstawionych poniżej skupię się na wskazaniu pewnych przypuszczalnych powodów, dla których tak mogło się stać. Problem jest wszakże złożony i aby tego dokonać najpierw, w punkcie 2, omówię kwestię literalnej nieobecności wspomnianej definicji w znanych nam wersjach dziełka. Następnie wyjaśnię, jakie określenia prawdy w nim występują.

Tu wskażę, jak rozumiał je św. Albert Wielki – bezpośredni nauczyciel św. Tomasza z Akwinu. Przy okazji ujawni się niejasność, z jakiego rękopisu korzystał Kolończyk. W punkcie 3 podam powody, jakie mogły motywować św. Tomasza do powoływania się na dziełko Izaka Izraeli jako na źródło owej definicji. Wreszcie, w tym samym punkcie, odniosę się do kwestii postrzegania zarówno Arystotelesowej, jak i Tomaszowej postaci definicji prawdy jako klasycznej, wskazując zasadniczą różnicę między nimi.

2. Definicje prawdy w *Liber de definiōnibus* – ich recepcja i interpretacja przez św. Alberta Wielkiego

Izaak Izraeli nie podał najprawdopodobniej klasycznej definicji prawdy w przytaczanej i upowszechnionej przez św. Tomasza postaci. Z pewnością nie zawiera jej wydane w łacińskiej wersji dziełko *Liber de definiōnibus*²³ znane filozofom chrześcijańskim XIII stulecia. I ono zachowało się jednak w kilku znacznie różniących się rękopisach. W oparciu o jeden z nich powstała też tzw. *editio princeps* z 1515 roku²⁴. Nie jest więc wcale pewne, jakimi przekładami dysponowali scholastycy w XIII wieku. Zastanawia w szczególności to, że św. Albert Wielki cytuję fragmenty o prawdzie z tego dziełka, ale w sposób wskazujący na komplikację treści odmien-

nych ze znanych nam rękopisów, o czym piszę poniżej. Należałyby więc domniemywać, że w jego czasach funkcjonował manuskrypt z jeszcze inną wersją tłumaczenia *Księgi definiōnacji*.

W tym kontekście zastanawia też fakt, że definicji odpowiadającej treściowo tej, którą upowszechnił Akwinata, nie znaleźli Alexander Altmann i Samuel M. Stern, autorzy tłumaczenia angielskiego, opierającego się w kluczowej części na tekście arabskim²⁵.

Trzeba jeszcze uwzględnić również to, że średniowieczni myśliciele często przytaczali poglądy autorytetów nie tyle dosłownie, ile co do sensu. Doktor Anielski też nie podaje definicji klasycznej

²³ Isaac Israeli, *Liber de definiōnibus*, ed. Muckle, s. 299-340.

²⁴ Zob. uwagi J. T. Muckle w: Isaac Israeli, *Liber de definiōnibus*, ed. Muckle, s. 299-300.

²⁵ A. Altmann, S. M. Stern, Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century, Oxford 1958, s. 58-59.

w jednej postaci, określając prawdę (*veritas*) jako: *adaequatio rei ad intellectum*²⁶; *adaequatio intellectus ad rem*²⁷; *adaequatio intellectus ad res*²⁸; *adaequatio rei et intellectus*²⁹; *adaequatio intellectus et rei*³⁰. Poszczególne sformułowania mają swoje uzasadnienia w konkretnych kontekstach, ukazując nieco odmienne aspekty prawdy.

Formuła, która odpowiada zasadniemu sensowi Tomaszowych definicji, znajduje się w *Liber de definitionibus* i brzmi: *verum est affirmare rem rei cui est secundum veritatem aut expellere rem a re a qua vere removetur*, czyli: „prawdziwym jest potwierdzić rzec o rzeczy, której [to rzeczy] przynależy ona zgodnie z prawdą, bądź odrzucić rzec o rzeczy, od której jest ona prawdziwie odrzucona”. W mniej dosłownym przekładzie oddać można to samo słowami: „prawdziwym jest twierdzić coś o rzeczy, zgodnie z tym, jak ona się ma, albo zaprzeczyć o rzeczy coś, czego w rzeczywistości ona nie zawiera”³¹. Podobną treść znajdujemy w przekładzie angielskim, uwzględniającym odnaleziony fragment oryginału arabskiego. I on, podobnie jak łaciński Gerard z Cremony, nie unika trudności. Zestawia bliskoznaczne terminy: *some thing*, *something* i jest werbalnie definicją kołową (tzw. błąd definowania tego samego przez to samo – *idem*

per idem). W definicji prawdy (*truth*) wprowadza bowiem zwrot *in truth*. Całość brzmi: *Definition of truth (sidq): Attributing to some thing something which it possesses in truth, or to deny to some thing something is does not possess in truth*³².

Mimo słownych niedoskonałości oba przekłady są zbieżne i ukazują definicję sądu lub zdania prawdziwego, pokrewną określeniu Arystotelesa z rozdziału 7 księgi IV *Metafizyki*: „stwierdzać, że byt jest i że niebyt nie jest, to jest prawda”³³. Tę definicję, jako określającą prawdę intelektu, sparafrasował św. Tomasz w *Summa contra Gentiles*: „prawdą intelektu jest zgodność intelektu i rzeczy, zgodnie z tym, że intelekt stwierdza, że jest to, co jest, lub nie ma tego, czego nie ma”³⁴.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że omawiane tu określenie, podane w łacińskim przekładzie dziełka Izaaka, nie odnosi się do prawdy jako takiej (łac. *veritas*), lecz do tego, co prawdziwe (łac. *verum*). Różnica znaczeniowa pomiędzy przywołanymi łacińskimi słowami *veritas* i *verum* jest taka, jak między greckimi ἀλήθεια i ἀληθές. Zauważmy zaś, że w przywołanej niedawno w przypisie w języku greckim definicji występuje ten ostatni termin, co dodatkowo wskazuje, że mamy do czynienia z parafraszą definicji z rozdziału 7, księgi IV *Metafizyki* Arystotelesa. Izaakowi chodzi więc o de-

²⁶ Super I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, c.; Super Iob, c. 14, l. 2.

²⁷ Quaestio de Anima, a. 3, ad 1.

²⁸ De potentia, q. 3, a. 17, ad 27.

²⁹ De veritate, q. 1, a. 1, c.; S. Th., I, q. 16, a. 1, c.

³⁰ SCG, I, c. 59, n. 2.

³¹ Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 323, w. 8-10.

³² A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 59.

³³ „τὸ δὲ τὸ ὄν εἴναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἴναι ἀληθές” – Aristoteles, *Metaphysica*, IV, 7 (1011 b 27).

³⁴ „veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est” – SCG, I, c. 59, n. 2.

finicję sądu lub zdania prawdziwego, a nie o ogólną definicję prawdy.

Odoszcząc się do treści publikacji A. Altmanna i S. M. Stern, zaznaczyć należy, iż opierają swe tłumaczenie na lekcji, której treść bardzo odbiega od wersji łacińskich. Zresztą i wersje łacińskie różnią się znacznie względem siebie. Zapewne wskutek oparcia swego angielskiego przekładu na zachowanych fragmentach oryginału arabskiego, A. Altmann i S. M. Stern łączą definicję *veritas est adaequatio rei et intellectus* z inną definicją prawdy występującą w dziełku Izaaka Izraeli, a która w przekładzie na angielski brzmi: *Definition of 'true' (haqq). That which the thing is*³⁵, podczas gdy w łacinie zastajemy: *veritas est quod est res* – „prawda jest tym, co rzecz”³⁶. Nie wydaje się to słuszne. Jeśli upatrujemy więc pojawienia się klasycznej definicji prawdy w *Liber de definitionibus*, to jest nią wskazana poprzednio parafraza definicji klasycznej w wersji Arystotelesa. Nie znaczy to jednak, że obie definicje nie wiążą się ze sobą. Wydaje się nawet, że w intencji ich autora określenie natury sądu lub zdania prawdziwego (*ve-*

rum) jest oparte na określeniu prawdy (*veritas*).

Warto zauważyć, że Filip Kanclerz i św. Albert Wielki definicję „prawda jest tym, co rzecz”³⁷, czy inne podobne określenia, występujące w łacińskiej edycji Muckle *Liber de definitionibus* – „definicję prawdy jest „to, co jest”³⁸, „prawda jest, co jest”³⁹, odnoszą do prawdy bytu – w sensie jednostkowego konkretnego bytu – tej oto rzeczy istniejącej, a nie poznania, zestawiając ją ze znaną definicją prawdy, którą znajdujemy w Augustyńskich *Soliloquia*⁴⁰. Powiązanie definicji prawdy podawanych przez Izaaka Izraeli i św. Augustyna w żadnym przypadku nie może być odczytywane jako błąd, jak to postrzegają A. Altmann i S. M. Stern, ponieważ definicje owe są niemal identyczne⁴¹.

Jeśli idzie natomiast o powiązanie definicji prawdy i zdania prawdziwego, to myśliciel z Lauingen uzasadnia je dość przekonująco. Przy czym jego interpretacja jest o tyle cenna, że dotyczy fragmentu, który w podstawowej wersji, w edycji Josepha T. Muckle, jest szczególnie niejasny z powodu stylu i wielo-

³⁵ A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 58.

³⁶ „veritas est quod est res” – Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 322, w. 10. Por. komentarz w: A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 58-59.

³⁷ „veritas est quod est res” – Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 322, w. 10. Por. Philippi Cancellarii, *Summa de bono*, ed. Wicki, vol. 1, s. 10, w. 32. S. Alberti Magni, *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, c. 1 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 205 a; ed. Colon., t. 34, s. 151, w. 19-22).

³⁸ „Definitio autem veritatis est quod est” – Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 307, w. 24. Por. Philippi Cancellarii, *Summa de bono*, ed. Wicki, vol. 1, s. 9, w. 8; S. Alberti Magni, *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, c. 2 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 206 b – 207 a; ed. Colon., t. 34, s. 152, w. 56-58, por. tamże, s. 154, w. 4-6).

³⁹ „veritas est quod est” – Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 322, w. 21. Por. Philippi Cancellarii, *Summa de bono*, ed. Wicki, vol. 1, s. 10, w. 32; S. Alberti Magni, *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, c. 1 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 204 b, 205 a; ed. Colon., t. 34, s. 151, w. 4-5 i w. 19-22).

⁴⁰ „verum mihi videtur esse id quod est” – S. Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 5, 8 (PL 32, 889).

⁴¹ A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 59.

krotkich powtórzeń tych samych wątków w krótkiej przecież wypowiedzi⁴². Owszem, analogiczny fragment w angielskim przekładzie z arabskiego, zamieszczony w pracy A. Altmanna i S. M. Stern, czyta się zdecydowanie lepiej i nie budzi on tylu wątpliwości, jednak niezupełnie odpowiada on treści lekcji łacińskich. W pewien sposób mylący jest też polski przekład Leszka Kuczyńskiego, który opiera się na tekście z edycji Muckle, poprawionej na podstawie przekładu Stern, o czym informuje nasz tłumacz⁴³. Wydaje się, że uwaga ta dotyczy również w przypadku paragrafów traktujących o prawdzie i fałszu⁴⁴. W podstawowej lekcji, zaczepniętej z edycji Muckle, omawiany fragment jest również trudno zrozumiały merytorycznie, właśnie dlatego, że następuje w nim przejście od zagadnienia prawdy zdań do prawdy jako takiej, która okazuje się prawdą uwarunkowaną relacją do bytu. W dwu miejscach Izaak wydaje się określać naturę: a) „gdy ktoś mówi: czym jest prawda? – odpowiedzią jest: jest tym, czym jest rzecz”⁴⁵; b) „Także i mowa stwierdzającego, że prawda jest tym, co jest, wypowiada naturę i istotę prawdy, ponieważ ze względu na to, że jest, rzecz jest prawdziwa; a praw-

da jest tylko wtedy, gdy coś jest”⁴⁶. W drugim przypadku mamy oczywiście do czynienia z parafrazą wspominanej już słynnej definicji Arystotelesowej (*Metaphysica*, IV, 7 [1011 b 27]). W pierwszym zaś z dość wcześnie, bo z wieku IX-X, definicją prawdy jako takiej. Przy czym pierwsza z przytoczonych wypowiedzi występuje w wersji arabskiej, na której oparł swój przekład Stern, a brak jej w *editio princeps* z 1515 roku.

Odoszcząc się do wymienionych kwestii, mianowicie odmian i natury prawdy, Kolończyk podaje sformułowania zbieżne z wspomnianą edycją łacińską J. T. Muckle, lecz w niektórych elementach uwzględniając lekcje poboczne. Przede wszystkim jednak daje się zauważyć, że Albert cytuje wypowiedzi z *Liber de definitionibus* w wersji bardzo zbliżonej do zawartości manuskryptu znajdującego się w Kodeksie z Monachium, oznaczonym liczbą 800r. Manuel Alonso uważa, że autorem tego przekładu czy też streszczenia jest Dominik Gundissalvi⁴⁷.

Jedyną znaczącą różnicą między wspomnianą lekcją a tą cytowaną przez Kolończyka jest definicja prawdy wypowiedzi, która w *Sumie teologii* zaczyna się tak samo jak w rękopisie monachijskim,

⁴² Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 322, w. 10 - 323, w. 6.

⁴³ Informację tę znajdujemy we „Wstępie”, na stronach 200-201 w: Izaak Israeli, *Księga definicyj*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 2 (1986), s. 197-224.

⁴⁴ Izaak Israeli, *Księga definicyj*, dz. cyt., s. 21-213. Por. A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 59-60.

⁴⁵ „cum aliquis dicit quid est veritas est responsio in eo est quod est res” – Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 322 w. 14-15.

⁴⁶ „Et sermo quidem dicentis veritas est quod est, enuntiativus est naturae veritatis et essentiae eius quoniā illud secundum quod est res vera est; est veritas non est nisi quod est. Sermo autem dicentis veritas est id quod firmat demonstratio aut sensibiliter aut intellectualiter [...]” – Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 322 w. 21 - s. 323 w. 4.

⁴⁷ M. Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, „Al-Andalus” 12 (1947), s. 295, 325.

lecz w odróżnieniu od niego jest pełna. Wersja z Kodeksu 8001 poza tym, że jest krótsza od pozostałych, sprawia wrażenie, jakby zapisujący ją ominął fragment zdania podającego ową definicję⁴⁸. W tej perspektywie bardziej uzasadnionym, niż zwykło się przyjmować, staje przypuszczenie, że myśliciel z Lauingen, a być może także św. Tomasz z Akwinu, dysponował nieznanym nam dziś rękopisem, którego ów znany z Kodeksu 8001 jest streszczeniem⁴⁹.

Według św. Alberta Wielkiego Izaak Izraeli omawia dwa typy prawdy: a) przynależną do wypowiedzi – i tę odnoszącą się do fragmentów z rozdziału 4 *Kategorii* (2 a 8–10), rozdziału 6 księgi III *O duszy* (430 a 26nn.) i rozdziału 29 księgi V *Metafizyki* (1024 b 17nn.) Arystotelesa, przywołując tę definicję, którą uważamy za parafrazę określenia zdania prawdziwego z księgi IV tegoż dzieła; b) przy-

należną rzeczy – i tę zestawia ze wskazaną już definicją prawdy z *Soliqua* św. Augustyna oraz z wypowiedzią z rozdziału 1 *Kategorii* (1 a 2–4) Arystotelesa. W drugim przypadku chodzi o prawdę jako prawdę, nie zmieszana z niczym. Albert uwyraźnia jej istotę przez przeciwstawienie temu, czego nie ma lub jest czystą fikcją, oraz przez wskazanie, że prawda nie ma realnego przeciwieństwa. I tu następuje ponowne odwołanie się przezeń do tego niejasnego fragmentu, w którym następuje przejście od prawdy wypowiedzi do prawdy jako uwarunkowanej stanem realnym bytu⁵⁰.

Na koniec tego omówienia myśliciel z Lauingen wyjaśnia, wykorzystując cytaty, że według Izaaka Izraeli prawda wypowiedzi jest nią z uwagi na stan rzeczy, do którego się odnosi, a przez to wyraża również naturę lub istotę samej prawdy, która o tyle jest, o ile rzecz jest⁵¹.

⁴⁸ Analiza porównawcza fragmentów o prawdzie, zawartych w *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, a. 1 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 204 a – 205 b; ed. Colon., t. 34, s. 150, w. 26 - 151, w. 22) i w *Liber de definiacionibus*, wskazuje, że św. Albert Wielki cytuje niemal dosłownie w tym zakresie treści zbieżne z rękopisem monachijskim 8001 (ff. 151 v° – 154 v°), którego treść opublikował J. T. Muckle na stronach 328–340 swojej edycji, a charakteryzuje go na stronach 299–300, wysuwając przypuszczenie, że jest to skrót tego przekładu łacińskiego, którego dokonał Gerard z Cremony. Opis prawdy znajduje się tamże, s. 338. Przypomina on bardziej analogiczny fragment *editio princeps* z 1515 roku niż z opublikowanego jako główny w tejże edycji. W kwestii odmiennych wersji tekstu, zob. Isaac Israeli, *Liber de definiacionibus*, ed. Muckle, s. 322–323, aparat krytyczny, szczególnie odnoszący się do wersów 322, 21 – 323, 3.

⁴⁹ Funkcjonująca już na ten temat hipoteza M. Alonso nie do końca zadowala. Mianowicie stwierdził on, że omawiany rękopis, zawierający przekład Dominika Gundissalvi, poprzedza dłuższą wersję, autorstwa Gerarda z Cremony – M. Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, dz. cyt., s. 295, 325. Czemu jednak Gundissalvi sporządził tak niedokładny przekład, będący *de facto* streszczeniem oryginału? I co cytował św. Albert Wielki? Czy wybrał z obu tłumaczeń to, co było najbardziej sensowne, dokonując komplikacji? Bardziej naturalnym wyjaśnieniem wydaje się, że miał do dyspozycji pełną wersję przekładu, z którym omawiane streszczenie pozostaje związane treściowo.

⁵⁰ Alberti Magni, *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, c. 1 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 204 a – 205 b; ed. Colon., t. 34, s. 150, w. 26 -151, w. 12).

⁵¹ „Aliquando dicitur verum nihil habens vel potentia vel actu de contrario veri, et hoc verissime verum est. Et secundum hoc dicit Isaac, quod «veritas est sermo quem affirmat demonstratio, vel sensibiliter, vel intellectualiter». Sermo autem iste sic est ut definitio: quoniam definitio est

I takie wyjaśnienie mogło też zainspirować św. Tomasza z Akwinu. Uwaga Alberta skierowana na wypowiedź o istocie prawdy ma niebagatelne znaczenie, bo nie jest to już tylko określenie, czym jest prawda lub to, co prawdziwe, ale wskazanie teoretycznego problemu, który pojawia się w związku z lekturą *Liber de definitionibus*. Należy wszelako rozważyć, czy to nie Kolończyk odnosił się wtórnie do niespisanych wyraźnie poglądów swego najsłynniejszego ucznia. Omówiony wykład nauki o prawdzie w poglądach Izaaka Izraeli pojawił się bowiem dopiero w późnej *Summa theologiae*, powstałej po 1270 roku⁵².

Co do przytoczonej wyżej parafrazy Arystotelesowego określenia zdania prawdziwego, to – rzecz znamienna – św. Albert Wielki uznaje ją oczywiście za przykład definicji odnoszącej się wyłącznie do prawdy sądów lub zdań. Podaje ją w sposób bliski przekładowi Gerarda z Cremony, ale nie do końca z nim zgodny, powołując się wprost na omawiane dziełko: „według Izaaka w księdze *O definitionach* prawdą mowy złożonej jest zaś potwierdzenie rzeczy o rzeczy, o której prawdziwie jest orzekana, lub zaprzeczenie [jej] o rzeczy, o której prawdziwie jest ona negowana”⁵³.

3. Hipotezy co do motywów przypisania klasycznej definicji prawdy Izaakowi przez św. Tomasza

Definicja zdania prawdziwego w lekcji zaczepniętej z dziełka Izaaka była znana w środowisku św. Tomasza, a mistrz z Lauingen wielokrotnie przytaczał wy-

powiedzi z *Liber de definitionibus* i dostarczył wyjaśnień, w jaki sposób rozumieć zawarte tam określenie prawdy⁵⁴. Nie jest wykluczone, że Akwinata, któ-

enuntiativa naturae et essentiae [ed. Colon. dodaje: rei, et similiter est sermo dicentis, quod veritas est enuntiativa naturae et essentiae] veritatis: quoniam illud secundum quod res est, vere est. Et veritas non est nisi id quod est” – Alberti Magni, *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, c. 1 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 205 a; ed. Colon., t. 34, s. 151, w. 12–22). Jest to najdłuższy z fragmentów, które wykazują pokrewieństwo z treścią Kodeksu monachijskiego 8001 (folio 154 r°, col. 1/col. 2).

⁵² J. A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, w: *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 22.

⁵³ „Complexi autem sermonis veritas est secundum Isaac in libro de *Definitionibus*, affirmatio rei de qua vere praedicatur, vel negatio rei de qua vere negatur”. S. Alberti Magni, *Summa theologiae*, I, tr. 6, q. 25, c. 1 (ed. Borgnet, vol. 31, s. 204 a-b; ed. Colon., t. 34, s. 150, w. 36–38). W Kodeksie monachijskim 8001(folio 154 r°, col. 1/col. 2) pojawia się definicja: „Verum est affirmacio rei de re a qua <non> removetur vere”. – Cytuję na podstawie: Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 338. Ewentualnie brak tu części zdania.

⁵⁴ Szukając w Alberti Magni E-Corpus znajduje się co najmniej kilkadziesiąt cytatów z *Liber de definitionibus* lub powołań się na nie przez myśliciela z Lauingen. Adres wyszukiwarki to: <http://watarts.uwaterloo.ca/cgi-bin/cgiwrap/albertus/searchAlbertus.cgi?language=0>.

ry kształcił się pod jego kierunkiem, powoływał się na Izaaka wyłącznie w oparciu o autorytet Alberta, nie sprawdzając dokładnie treści *Księgi definicji*, którą cytuję znacznie rzadziej i mniej dokładnie od swego mistrza⁵⁵. Przyznać należy, że w dziełach Doktora Anielskiego nie znajdujemy nieulegających wątpliwości świadectw na to, że korzystał on bezpośrednio z *Liber de definitionibus*, ani na to, że odnosił się wprost do którejś z przytoczonych definicji autorstwa Izaaka Izraeli.

Można również przypuszczać, że Doktor Anielski przypisywał Izaakowi Izraeli wyrażenie sensu definicji prawdy jako zgodności rzeczy i intelektu, a nie zawierającej go konkretnej wypowiedzi językowej. Jest to o tyle prawdopodobne, że w jakiś sposób podążyłby za tropem ukazanym przez swego nauczyciela, jeżeli nie było tak, że Albert dostrzegł przytoczone wyżej wyjaśnienie dopiero na etapie pisania własnej *Summa theologiae*. Wtedy można byłoby dopatrywać się i wpływu poglądów ucznia na mistrza.

Co do autentycznego źródła definicji *veritas est adaequatio rei et intellectus*, trudno ustalić, gdzie po raz pierwszy się pojawiła. W XIII wieku stanowiła pew-

ną *opinio communis*, jednakże miała wiele sformuowań. Literalny brak tej definicji w dziełku Izaaka Izraeli na początku lat trzydziestych XX wieku stwierdził J. T. Muckle, jeszcze przed przygotowaniem swej krytycznej edycji. Uznał więc za dowiedzione, że błędnie wskazywano na nie jako na źródło klasycznej definicji prawdy⁵⁶. Zauważyl jednak, że trzecia przytaczana przez niego – ta, którą cytowałem jako parafrasz Arystotelesowej, jeszcze na podstawie manuskryptów – definicja prawdy i towarzysząca jej definicja fałszu sądu lub zdania: *Verum est affirmare rem rei cui est secundum veritatem aut expellere rem a re a qua vere removetur. [...] Falsum est affirmare rem rei que ab ea removetur vere et removere rem a re que ei affirmatur secundum veritatem*, mogła być uznana przez św. Tomasza za definicję prawdy, określającą dziś mianem klasycznej⁵⁷. Opinię tę w całości powtarzają liczni mediewiści, m.in. É. Gilson⁵⁸ i S. Wielgus⁵⁹. W jakiejś mierze głoszą to również A. Altmann i S. M. Stern, choć większą uwagę przywiązują do drugiej z omówionych definicji⁶⁰.

Nie jest też wykluczone, jak zauważa J. T. Muckle, że w średniowieczu posia-

⁵⁵ Opieram tę tezę na danych z wyszukiwarki na stronie <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>.

⁵⁶ J. T. Muckle, *Isaac Israeli's definition of truth*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge” 8 (1933), s. 5–8.

⁵⁷ „The definition of verum (number 3) perhaps comes nearest to the definition ascribed to Isaac by St. Thomas, yet it is by no means the same either in meaning or language” – J. T. Muckle, *Isaac Israeli's definition of truth*, dz. cyt., s. 8. Definicja podana w tekście głównym również pojawia się tamże, na stronie 8. Jeśli chodzi o definicję fałszu, to znajdziemy ją także w: Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. Muckle, s. 323, w. 10–12.

⁵⁸ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987², s. 592.

⁵⁹ S. Wielgus, *Izaak Israeli*, dz. cyt., s. 147.

⁶⁰ A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 58–59.

dano nieznane dziś manuskrypty, które zawierały wprost definicję podawaną przez św. Tomasza⁶¹. Wówczas powołanie się przez niego na *Liber de definitionibus* jako jej pierwsze źródło byłoby jak najbardziej uzasadnione. Czemu jednak w takim przypadku podobnie nie uczynął Albert Wielki, skoro wielokrotnie cytował to dziełko? Być może Doktor Anielski zetknął się z jakąś glosą, umieszczoną na nieznanym nam dziś rękopisie, zawierającą znaną definicję z charakterystycznym *adaequatio rei et intellectus* i omyłkowo wziął ją za autentyczną wypowiedź Izaaka Izraeli. Fragment poświęcony prawdzie – jak już wskazywałem – jest niejasny. Ten zamieszczony w edycji Muckle zapewne zawiera obce wtrącenia w postaci glosy⁶².

Mogło być też tak, że św. Tomasz z Akwinu i Albert Wielki dostrzegli jedynie sens omawianej definicji. Dlaczego jednak w takiej sytuacji ten pierwszy powoływał się właśnie na *Liber de definitionibus* jako na źródło owego określenia prawdy, a drugi nie? Odpowiedź może częściowo tkwić w tym, że św. Albert Wielki był powściągliwy w kwestii interpretacji prawdy i cytat y z dziełka Izaaka Izraeli – dość wierne – pełnią w jego dziełach poboczną rolę. Kolończyk nie wprowadza znaczących zmian w ro-

zumieniu prawdy. Natomiast pełne rozwiązanie kwestii może kryć się w *dążeniu do radykalnej zmiany interpretacji klasycznego pojmovania prawdy* przez Doktora Anielskiego. Prawdopodobnym byłoby wówczas, że Akwinata celowo nie powoływał się na Stagiryę, którego klasyczna definicja sądu lub zdania prawdziwego ma charakter czysto logiczny, lecz wybrał autorytet mniej znaczący i mniej znany, na który mógł się powołać, jako na autora – tu powstaje pytanie: w jakim sensie? – definicji „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu”.

Skądinąd znany w środowisku filozoficznym jest jej odmienny od Arystotelesowego ujęcia charakter, zauważany w formule definicji prawdy, a jednocześnie w obu określeniach prawdy dostrzega się ten sam klasyczny rys. Wskazywali na to m.in. polscy myśliciele nawiązujący do tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, koncentrując się jednak na postaci logicznej Tomaszowej definicji. Jan Woleński zauważa np.: „Trudno powiedzieć, dlaczego *veritas est adequatio intellectus et rei* zaczęła zastępować to, co znajduje się u Arystotelesa w *Metaphysice 1011b*”⁶³. Tadeusz Czeżowski uważa definicję „prawdziwość zdania jest to jego zgodność z rzeczywistością”, którą przyjął za odpowiednik Tomasz-

⁶¹ „Perhaps some reader may know of a different manuscript tradition of Isaac wherein the classic definition is found” – J. T. Muckle, *Isaac Israeli's definition of truth*, dz. cyt., s. 8.

⁶² Kierując się edycją A. Altmanna i S. M. Sternia, należałoby uznać, że glosę stanowią wersy od 18 ze strony 322 do 6 na stronie 323 w edycji Muckle, natomiast wydanie Lyon 1515 pomija istotny fragment, zamieszczony u Muckle w wersach 13-17 na stronie 322, odpowiadający oryginalowi arabskiemu – A. Altmann, S. M. Stern, *Isaac Israeli*, dz. cyt., s. 58.

⁶³ J. Woleński, *Izaak Israeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, „*Studia Judaica*” 8 (2005) nr 1-2, s. 13. Wyraźnie odwołuje się więc do logicznej, rzadziej spotykanej w dziełach Akwinaty formy definicji prawdy, a nie do jej postaci „*veritas est adaequatio rei et intellectus*”, znajdującej zastosowanie tak do prawdy bytu, rozumianego jako realny jednostkowy konkret – ta oto rzecz istniejąca, jak do prawdy sądów i zdań.

wej, za nieścisłe oddającą sens swego Arystotelesowego pierwowzoru⁶⁴.

To, co nastąpiło w scholastyce pod wpływem zmiany dokonanej przez św. Tomasza w interpretacji klasycznego rozumienia prawdy, stosunkowo trafnie wydaje się charakteryzować J. Woleński: „Możemy wyróżnić dwie zazębające się tendencje w rozumieniu pojęcia prawdy, przy czym obie można związać z tradycją sięgającą Arystotelesa. Jedna, kulminująca u Akwinaty, polegała na stosowaniu formuły *adaequatio* – w sposób mniej lub bardziej dosłowny – nie tylko jako interpretującej Stagiryę, ale też wyrażającej stosunek intelektu do bytu z podkreśleniem ontologicznego aspektu prawdy. Drugi nurt brał pod uwagę relację semantyczną. U Anzelma (pomijając kwestię *rectitudo*) było to tylko zaznaczone. Abelard przyjął semantyczny punkt widzenia, ale nie był filozofem zbyt wpływowym. Idee semantyczne zostały podjęte przez filozofów franciszkańskich”⁶⁵.

Zgodnie z przytoczonym fragmentem Doktor Anielski nie tylko interpretuje więc wypowiedzi Stagiryty, lecz w nowej formule stara się uwzględnić zarówno aspekt semantyczny, jak i metafizyczny rozumienia prawdy. Aspekt semantyczny podejmują natomiast wśród scholastyków św. Anzelm, Abelard, ale głównie przedstawiciele szkoły franciszkańskiej.

O ile więc definicja *veritas est adaequatio rei et intellectus* zaczęła funkcjonować wśród scholastyków przed okresem twórczości św. Tomasza, o tyle uczynienie z niej definicji podstawowej, odnoszącej się do wszelkich typów prawdy, było jego dziełem. Takiej roli nie mogło pełnić Arystotelesowskie określenie sądu czy zdania prawdziwego, jakie zastajemy w *Metafizyce*, IV, 7 (1011 b 27). Zastąpienie go nową definicją dokonało się zaś w odniesieniu się do parafrazy tego określenia, występującej w *Liber de definitionibus*.

4. Zakończenie

Definicja *veritas est adaequatio rei et intellectus* nie występuje literalnie w żadnej ze znanych współcześnie lekcji *Księgi definicji*, choć nie można wykluczyć,

że pojawiła się w którymś z manuskryptów znanych w XIII wieku. Nawet zachowane do czasów nam współczesnych rękopisy oraz *editio princeps* z 1515 roku,

⁶⁴ W artykule *Uwagi o klasycznej definicji prawdy* Tadeusz Czeżowski pisał: „Klasyczna definicja prawdy, podana przez Arystotelesa w ks. IV, r. 6 *Metafizyki*, wiąże prawdziwość zdania z istnieniem przedmiotu, które się w zdaniu stwierdza: Zdanie prawdziwe jest to zdanie, które stwierdza o przedmiocie istniejącym, że jest, lub o nie istniejącym, że nie jest. W nieścisłym skrócie nadaje się tej definicji postać „prawdziwość zdania jest to jego zgodność z rzeczywistością” – zaczerpniętą z określenia, które podaje Tomasz z Akwinu, a którego pełne brzmienie jest następujące: „*Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est*” – T. Czeżowski, *Uwagi o klasycznej definicji prawdy* [odbitka z Księgi pamiątkowej 75-lecia Towarzystwa Naukowego w Toruniu], Toruń 1952, s. 35.

⁶⁵ J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 83.

ewidentnie oparta na jednym z nich, zdecydowanie różnią się w istotnych dla tego zagadnienia fragmentach.

Definicja podana przez Izaaka Izraeli: „prawdziwym jest potwierdzić rzeczą rzeczy, której [to rzeczy] przynależy ona zgodnie z prawdą, bądź odrzucić rzeczą od rzeczy, od której jest ona prawdziwie odrzucona”, była przytaczana niemal dosłownie przez św. Alberta Wielkiego, w sposób nie pozostawiający wątpliwości, że chodzi o tę właśnie definicję. Z kolei św. Tomasz z Akwinu powoływał się na Izaaka jako na autora klasycznego określenia: „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu”, zapewne mając na względzie jej sens, a nie literalną identyczność. Być może kierował się w tym względzie sposobem interpretacji fragmentów *Liber de definitionibus* przez swego mistrza. Nie przekreśla to

oczywiście hipotezy, że przywołana definicja prawdy znajdowała się w jakimś znanym trzynastowiecznym scholastykom rękopisie, np. w postaci glosy, mylnie uznanej za wypowiedź Izaaka Izraeli.

Innym hipotetycznym wyjaśnieniem, wcale nie dyskwalifikującym poprzednich, może być wreszcie i to, że Doktor Anielski, chcąc wprowadzić definicję obejmującą wszystkie odmiany prawdy, a jednocześnie zachować klasyczny charakter jej rozumienia, znalazł dogodną okazję w postaci *Liber de definitionibus*, gdzie parafraza Arystotelesowej charakterystyki zdania prawdziwego występuje w dość niejasnym kontekście, a dokonując rewolucyjnej zmiany w interpretacji prawdy powołał się na autora dziełka jako tego, który już wcześniej operował tego typu interpretacją.

Liber de definitionibus and Scholastic Problem *adaequatio*

Key words: *adaequatio*, truth, Isaac Israeli, Albert the Great, Thomas Aquinas

Thanks to historical and philosophical researches it is known for a long time that the definition “*veritas est adequatio rei et intellectus*” does not exist literally in any contemporary known lesson of *Book of Definition*. Eliminate the hypothesis that this definition of truth was in some manuscript which was known by scholastics in XIII century, e.g. as a gloss. It is not out of the question that it was wrongly diagnosis as a statement of Isaac Israeli. Analysis of quotes from this part in the *Summa of Theology* of Albert the Great about truth gives reasons to suppose that he used from manuscript which is similar in content to the manuscript which is in the Code of Munich 8001 but in contrast to text of Isaac Israeli it is not a shortened version.

The basis of expression the definition “truth is a compatibility thing and intellect” probably was given by Isaac Israeli term: “the truth is corroborate thing about thing which [that thing] belongs truthfully or to reject thing from thing of which it is a truly rejected”. Supposedly on account of these things St. Thomas Aquinas referred on Isaac as an author of the definition of truth known

today as “classic”, he kept in mind sense, not literal identity. Perhaps a gloss from unknowing manuscript suggested this sense or the established interpretation was the result of talks with the champion of Cologne. St. Albert evidently quoted the statement about the truth from *Liber de definitionibus* what we cannot say about Thomas.

In a such situation an enigmatic character still has got an attribution of definition which is interesting for us. Aquinas could directly appeal to the works of Aristotle, in particular to the well-known a term of true appraise from Book IV of *Metaphysics* (1011b 27). The reason of connection the name of Isaac Israeli with *adequatio* idea could be that the Doctor Angelicus wanted introduce a definition which has got every kind of truth and at the same time he wanted to remain classical character understanding of it. *Liber de definitionibus* was good occasion because paraphrase of description true sentence in Aristotle's think is really unclear. In addition Aristotle made revolutionary change in interpretation the truth and he referred to an author whose views were not known very well.

Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, intelekt możliwościowy, intelekt czynny, różnica realna, przedmiot poznania intelektualnego

Celem artykułu jest uzasadnienie istnienia realnej różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym na podstawie teoriopoznawczej myśli Akwinaty.

Choć wielu autorów sugeruje taki właściwie charakter dystynkcji, to jednak nikt nie sili się na jej uzasadnienie¹. W artykule znajdą się uwagi na temat odróżnienia intelektów u Arystotelesa, przedstawiona zostanie w wielkim w skrócie – idącym jednak za Tomaszem – historia odróżniania i oddzielania intelektów.

Następnie zaprezentowane zostanie samo rozumienie realnej różnicy między istnieniem a istotą w bytach stworzonych, by w jego świetle określić różnicę między intelektami, ponieważ Akwina-

ta właściwie nigdy nie wypowiedziała się o niej w ten sposób. Kluczowym elementem pozostanie odróżnienie intelektów na podstawie formalnej racji ich przedmiotów, a także odróżnienie ich na podstawie aktów, co pozwala na zbudowanie odpowiedniej argumentacji.

Trzeba pamiętać, że dystynkcje, do których odwoływali się średniowieczni autorzy, a więc różnica realna, myślana, a także formalna, dodana później przez Dunsa Szkota, stosowane były do wielu problemów filozoficznych. Sednem te-

¹ Zob. M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 11: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 99–112; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 486–498; D. Braine, *The Active and Potential Intellects. Aquinas as a Philosopher In His Own Right*, w: red. J. Haldane, *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, ed. J. Haldane, Notre Dame 2002, s. 22–32.

go zróżnicowania było odróżnienie bytu realnego oraz myślnego, a także problem tożsamości bądź nietożsamości dwóch składników bytowych. Było ono zatem czymś kluczowym dla rozważań metafizycznych. Różnica realna jest czymś odkrywanym przez intelekt, jednak będąc czymś w rzeczach, nie jest efektem jego działania. Z kolei różnica myślna pozostaje skutkiem operacji intelektualnych, nie mając uzasadnienia w rzeczywistości. Zagadnienie to w sprawach teologicznych wiązało się przede wszystkim z realną różnicą między Osobami w Bogu i było świadectwem wypracowywania kategorii filozoficznych, stosowanych do opisu Trójcy. Różnicę tę odnoszono także do odróżnienia Sa-

moistnego Istnienia – w zupełny sposób prostego, w którym istnienie i istota były tylko myślnie odróżniane – od stworzeń, których bytość właśnie charakteryzowała nietożsamość istoty i istnienia. Stosowano ją również do odróżnienia formy od materii, podmiotu od przypadłości, poszczególnych przypadłości, duszy i jej władz, samych władz między sobą. Oczywiście spory na ten temat rozgorzały wraz z pojawieniem się filozofii Dunsa Szkota, który nie zgadzał się na obowiązywalność tomistycznej dychotomii stosowanej przez tomistów do odróżnienia istnienia i istoty, tym bardziej że nie zgadzał się na samo rozumienie bytu².

I. Dystynkcja zawarta w *De anima* Arystotelesa

Fragmenty *De anima* Arystotelesa dotyczące intelektu mogły stanowić i faktycznie stanowiły *crux philosophorum* dla wszystkich, którzy zamierzali zrozumieć myśl antropologiczną Filozofa. Szczególnie ważne były te pochodzące z rozdziału piątego, trzeciej księgi *De anima* (430a 10-25), w których Arystoteles omówił atrybuty intelektu (oddzielony, niedoznający, niezmieszany, w akcie) zasadniczo w tradycji peripatetyckiej przypisane intelektowi czynnemu. Warto podkreślić jego uwagi, gdyż faktycznie w tych fragmentach odnaleźć można podstawy do dalszych spekulacji,

w tym do dostrzegania realnej dystynkcji stosowanej do intelektu czynnego i możliwościowego.

Dla Arystotelesa punktem wyjścia wyrażania zdań o intelektach było założenie o powszechnie obowiązywalnym charakterze, w którym stwierdzał konieczność występowania w naturze dwóch zasad (rozumianych jako zasady ontyczne³), z których jedna jest materią i ma charakter możliwości, a druga jest przyczyną sprawczą dla możliwości i bliższa jest jej natura aktu: (1) zasada, która zachowuje się jak materia, będąca w możliwości do stania się rzeczą w da-

² Por. R. Majeran, *Różnica formalna* („*distinctio formalis*”) jako narzędzie rozumienia bytu, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308–2008*, red. E. I. Zieliński, R. Majeran, Lublin 2010, s. 175.

³ Używam określenia zasada (*ἀρχὴ* – *principium*), gdyż występuje ono w tekście Arystotelesa, i to zarówno w tekście greckim, jak i łacińskich translacjach (*De anima*, III, 5 430a 19).

nym rodzaju; (2) zasada, która jest przyczyną sprawczą, która czyni wszystkie rzeczy w danym rodzaju. Arystoteles przywołuje następnie dwa przykłady, chcąc ukazać funkcjonowanie wymienionych zasad:

- (a) zasada (1) ma się do zasady (2) tak jak materia do sztuki (do rzeźbienia, któremu podlega);
- (b) zasada (1) ma się do zasady (2) tak jak kolory do światła (umożliwiającego ich widzenie).

Następujące później zdania *De anima*, ale zwłaszcza cały rozdział piąty, nie pozostawiają złudzeń, że Arystotelesowi chodziło o dwa intelekty: jeden (1), który odpowiada materii, bo może dzięki swojej funkcji, a więc przez jej zaktualizowanie stać się wszystkim; drugi intelekt (2), który sprawia wszystko, ma wyjątkowy charakter opisywany przez posiadane atrybuty. Jednakże to, że Arystoteles mówi o dwóch intelektach, wcale nie rozstrzyga czy mówi o intelekcie boskim i ludzkim, czy też o dwóch intelektach w człowieku – oczywiście Tomaszowa interpretacja poszła tym tropem, by umieszczać obydwa w duszy ludzkiej. Cały sens analogii zaproponowanej przez Arystotelesa przedstawia się następująco:

- (I) jak w całej naturze [dwie istnieją zasady]:
 - (1) z których jedna jest materią

w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami);

(2) druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii);

(II) tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie:

(1) w samej rzeczy, istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii, bo staje się wszystkim;

(2) i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej], bo tworzy wszystko,

(a) jako specjalny rodzaj nawyku na bytego;

(b) podobny pod tym względem do światła, bo światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi⁴.

Aby dostrzec wagę rozstrzygnięć, jakich można dokonać, interpretując ten fragment, należy podkreślić, że Arystoteles w pierwszym członie zależności, ale także i w drugim, wskazuje, „gdzie” należy szukać tych dwóch rodzajów intelektu. Jeśli pierwsze sformułowanie (I) będzie wyrażało powszechność, to można pierwszą wypowiedź Arystotelesa uznać za rodzaj argumentu o charakterze przesłanki ogólnej, który doprowadza do stwierdzenia istnienia tych dwóch ro-

⁴ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430a 10-14), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 126-127. Tłumaczenie Wilhelma z Moerbeke, którym dysponował w XIII wieku Tomasz brzmiało następująco: „Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia in unoquoque genere (hoc autem est potentia omnia illa), alterum autem causa et factivum, quod in faciendo omnia ut ars ad materiam sustinuit, necesse et in anima esse has differentias, et est huiusmodi quidem intellectus in quo omnia fiunt, ille vero quo omnia est facere, sicut habitus quidam, ut lumen: quodam enim modo et lumen facit potentia existentes colores actu colores”.

dzajów zasad również w samej duszy (II). Takie rozumienie prowadzi do uznania dwóch intelektów obecnych w duszy. Jednak można potraktować drugie sformułowanie jako to, które nie jest szczególnym zastosowaniem ogólnej zasady do natury duszy ludzkiej, lecz jako to, które pozostaje na tym samym poziomie ogólności⁵. W ten sposób wypowiedź o obecności „w duszy” tych dwóch zasad nie będzie dotyczyła duszy jednostkowej, ale rodzaju istot, które mają intelektualny charakter. W tym rodzaju będą takie, które będą tylko w możliwości (człowiek), i takie, które w jakimś stopniu są już zaktualizowane i będą należały do inteligencji (tak zinterpretują to zarówno średniowieczni filozofowie arabscy, jak i filozofowie łacińscy, mówiąc o aniołach), wreszcie będzie taki byt w rodzaju istot intelektualnych, któ-

ry będzie najwyższym intelektem (Aleksander z Afrodyzji utożsamia intelekt czynny z Bogiem).

Aby jeszcze dobrze podkreślić, w jaki sposób rozeszły się drogi interpretacyjne myśli arystotelesowskiej, warto posłużyć się analizami M. White'a, który przedstawia wnioskowanie Arystotelesa, zgodne zresztą z generalnymi założeniami jego filozofii, będące sylogizmem doprowadzającym do dysjunkcyjnego wniosku⁶. Wszystkie te argumenty mogą u Arystotelesa służyć również jako uzasadnienie różnicy realnej między intelektami:

1. twierdzenie o możliwości i akcji⁷;
2. twierdzenie o przyczynowaniu, aktualizacji⁸;
3. twierdzenie o relacji przedmiotu poznania intelektualnego do same-

⁵ V. Caston zwraca właśnie uwagę na sam charakter wypowiedzi Arystotelesa. Uważa, że nie ma tutaj faktycznego zastosowania analogii, gdyż nie ma jedności w przedmiocie porównania (chyba, że jest nim zmienność). Zdanie mówiące o naturze rzeczy (I), choć pozostawałoby na tym samym poziomie ogólności, nie będzie miało ścisłego związku ze zdaniem mówiącym o obecności dwóch zasad w duszy (II). Badanie intelektu, nawet jeśli dokonuje się w ramach dziedziny nauki o duszy, która jest częścią badań nad naturą (przyrodą), to jednak wprost mieści się w zakresie zainteresowań metafizyki. Intelekt jako ten, który jest zdolny do pojęcia wszystkiego, nie jest ograniczony samą rzeczywistością fizyczną i należy do tego, co intelligibilne. Zob. V. Caston, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, „Phronesis” 46 (1999) nr 3, s. 205-207.

⁶ Zob. M. White, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, „The Review of Metaphysics” 57 (2004) nr 4, s. 725-739.

⁷ Jest to generalna zasada, którą odnaleźć można w metafizycznych analizach Arystotelesa. Odniesiona do jego psychologii, domaga się uznania w jednostkowym człowieku istnienia intelektualnej duszy, w której ujawnia się nabycie wiedzy, które jest rozwinięciem możliwości poznawania i możliwości zdobywania wiedzy. Aby jakiś zaktualizowany czynnik posiadał wiedzę w akcji, musi mieć uprzednią możliwość (*dynamis*) do zaktualizowania. M. White, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 726-727.

⁸ Ten punkt dotyczy przeniesienia wiedzy dyspozycjonalnej (sprawnościowej) w stan jej zaktualizowania. W tym punkcie widać pewną dwuznaczność w zasadach Arystotelesa odnoszącą się do intelektu czynnego: gdyby został mimo wszystko umieszczony w duszy, to z jednej strony czynnik aktualizujący powinien być zewnętrzny w stosunku do tego, co aktualizuje; z drugiej strony to, co aktualizowane nie uzyskuje pełnej aktualizacji, którą posiada element aktualizujący. Zob. M. White, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, dz. cyt., s. 727-729.

go intelektu – „epistemologiczny nonnaturalizm”⁹;

4. twierdzenie o tym, że przyczyna aktualizująca poznanie jest albo wewnątrz duszy, albo na zewnątrz;
5. wniosek: albo w duszy jest intelekt czynny w pełni zaktualizowany, albo poza duszą jest intelekt w pełni zaktualizowany.

Z przedstawionego toku rozumowania w postaci jego przesłanek i podanych twierdzeń wynikają właściwie dwie konsekwencje, które nie tylko stoją wzgędem siebie w sprzeczności, lecz mogą również doprowadzać do sprzeczności. Tę absurdalność zamierzali rozwiązać komentatorzy: albo intelekt czynny jest w pełni zasadą „tożsamości poznającego z przedmiotem poznawanym”; albo intelekt czynny jest w pełni zaktualizowany i w pełni aktualizujący. W ten sposób pytanie dotyczące tego, czy intelekt

czynny jest w duszy, czy jest tylko Bogiem, zostaje postawione i stawia w kłopotliwej sytuacji czytelnika tekstu Arystotelesa. Jak pisze M. White, są dwie możliwości będące strategiami usuwania sprzeczności: albo intelekt czynny dystansuje się od podmiotu poznającego w taki sposób, że intelekt czynny jest w pełni zaktualizowany w stosunku do człowieka, który nie posiada wiedzy i nigdy w pełni nie będzie jej posiadał, co Arystoteles chciał wyjaśnić (tak czynił Aleksander z Afrydyzji i tradycja filozofii arabskiej, włącznie z Awerroesem uznającym jedyność intelektu możliwościowego); albo dokonuje się transformacji pełnej aktualizacji wiedzy związanej z intelektem czynnym na rzecz czegoś ograniczonego, co byłoby wyłącznie władzą człowieka, będącą w nim i wywołującą posiadanie wiedzy, a nawet samo poznanie intelektualne (Tomasz z Akwinu)¹⁰.

2. Arystotelesowskie rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego oraz historia wprowadzania różnic między intelektami i oddzielania ich od człowieka

Spisanie dziejów różnych interpretacji arystotelesowskiego odróżniania intelektu czynnego od możliwościowego zajęłoby z pewnością wiele tomów, ponieważ wymagałoby skupienia uwagi na

każdym autorze (czy to starożytnym, czy średniowiecznym), który komentował *De anima* albo też odnosił się do tej dystynkcji. Można podjąć się jednak takiego zadania, postępując za Tomaszem,

⁹ M. White, który nazywa to twierdzenie „epistemologicznym nonnaturalizmem”, podkreśla, że przedmiot intelektualnego poznania nie może przebywać w naturalnym środowisku poznającego podmiotu, jak to jest w przypadku formy zmysłowych, poznawanych przez zmysły, które wiążą się relacją poznania z fizycznymi przedmiotami, znajdującymi się właśnie w naturalnym środowisku dla podmiotu poznającego zmysłowo. Przedmiotem intelektualnego poznania jest to, co konieczne i ogólne w zmysłowej rzeczy jednostkowej. Zob. tamże, s. 729–733.

¹⁰ Zob. tamże, s. 739.

który taką historię sporządził, przystępując w *Komentarzu do Sentencji* do pierwszej w swoich dziełach krytyki aweroistycznego rozumienia intelektu¹¹. Jest to propozycja o tyle ciekawa, że Akwinata przyjmuje właśnie taką płaszczyznę rozważań, sugerując jednocześnie, że „aby zbadać to zagadnienie, należy wiedzieć, że wszyscy filozofowie po Arystotelesie zgadzają się w tym, że intelekt czynny i możliwościowy różnią się pod względem substancji oraz że intelekt czynny jest pewną oddzieloną substancją oraz że w ostatnim punkcie znajduje się wśród substancji oddzielonych; co więcej, tak się ma do intelektu możliwościowego, przez który poznajemy intelektualnie, jak inteligencje wyższe do dusz w świecie”¹². Taka dążność do podkreślania za Arystotelem (realnej) różnicy między intelektami przerodziła się u jego następców w dążność do celowego, substancialnego¹³ oddzielania intelektów (przy wyróżnieniu trzech intelektów – obok czynnego i możliwościowego pojawiał się intelekt usprawniony). I to również w takim znaczeniu, że obydwa intelekty usuwane były ze struktury

człowieka, a jedynie ich działanie dokonywało się w nim przez przyjmowanie ich wpływu.

Pierwszym autorem, który w wyraźny sposób oddzielił działania intelektu alne, wyrzucając tym samym intelekt czynny ze strukturalnego obszaru człowieka, był Aleksander z Afrydyzji. Przy jednoczesnym wskazywaniu obecności indywidualnego intelektu możliwościowego w każdym człowieku, uznał, że jest on jedynie gotowością (dyspozycją) do przyjmowania działania intelektu czynnego. Zdolność ta była dla niego właściwością cielesną, wynikającą z usposobienia człowieka. Akwinata, komentując to stanowisko, podkreślił odejście tego autora od myśli Arystotelesa przede wszystkim w tym punkcie: intelekt możliwościowy jest dyspozycją, tym zaś, co dysponowane, jest ciało. Najgorszym błędem, jakiego miał się dopuścić Aleksander, była sugestia, że z powodu dyspozycyjnego charakteru intelekt możliwościowy nie jest władzą receptywną¹⁴.

Teofrast i Temistiusz (jak podaje Akwinata w referowanym miejscu za

¹¹ Por. M. Olszewski, *Wstęp*, w: Siger z Brabantii, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, seria „Ad Fontes”, t. IX, Kęty 2008, s. 6–7, 24–33.

¹² *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium”.

¹³ Substancialność w tym punkcie jest wyrazem dążeń perypatetyków do uznawania samodzielności bytowej, jedności i jedyności intelektów. Albo istnieje jeden intelekt, który jest Bogiem, albo występuje hierarchia intelektów, ale nie ich zróżnicowanie i zwielokrotnienie w postaci intelektów ludzkich.

¹⁴ Zob. *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Quidam enim dicunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam praeparationem quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam: et haec fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Praeparatio autem non est receptiva,

Awerroesem) uznawali jedność, niecześlesność, a przede wszystkim wieczność intelektu czynnego i możliwościowego, które wiążą się z człowiekiem w ramach działań teoretycznych i powstającego w człowieku intelektu usprawnionego (*intellectus in habitu*). To dopiero jego działanie leżało w mocy człowieka, gdyż dzięki niemu mógł dokonywać abstrahowania przy udziale łączącego się z człowiekiem intelektu czynnego, będącego formą dla usprawnionego. Intelekt czynny, w ich interpretacyjnej propozycji, był sprawcą (*efficiens*), natomiast możliwościowy był odbierającym (*recipiens*) działanie form intelektualnych. Akwinata, komentując ich ujęcie, sugerował, że jeśli intelekt możliwościowy miałby być jeden we wszystkich, podobnie jak intelekt czynny, gdyż ich poznanie ma wieczny charakter (podobnie zresztą wieczny charakter mają same formy), to w działaniu intelektualnym nie pojawiałaby się sytuacja, w której intelekt raz by poznawał, a drugi raz nie. To z kolei nie zdarza się człowiekowi, przez co nie będzie on w sobie posiadał zasadę wyznaczającej intelektualność (rozumność).

Zdaniem Akwinaty, Awempace był autorem akcentującym istnienie indywidualnego intelektu możliwościowego, który jednocześnie został przez niego utożsamiony z władzą wyobraźni. Władza ta z natury byłaby ukształtowana do posiadania w sobie form, które miały stać się intelektualnie poznawalnymi w akcie. Dla Tomasza takie stanowisko jest nie do przyjęcia, ponieważ uraga rozumieniu intelektu możliwościowego: „dla tego trzeba przyjąć, że wyobrażenia są poruszycielami dla intelektu możliwościowego, tak jak kolor porusza wzrok; zdolność do pojmovania, która jest w intelektie możliwościowym, podobna jest do zdolności, która jest w doznającym w możliwości, aby stał się doznającym w akcie; zdolność, która jest w wyobraźni, jest jak zdolność poruszyciela w możliwości, aby stał się poruszającym w akcie. Niemożliwe jest więc, aby tym samym był poruszający i ruch, poruszyciel i doznający. Niemożliwe jest zatem, aby władza wyobraźni była intelektem możliwościowym”¹⁵. W ten sposób różnica między intelektem czynnym a możliwościowym byłaby podobna do tej, którą przyjął Aleksander, gdyż intelekt możliwościowy

sed magis praeparativa: praeparatum autem hac praeparatione est corpus, vel virtus in corpore: et ita illud quod recipit formas intelligibiles, esset corpus, vel virtus in corpore: quod philosophus improbat. Praeterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum, est cognoscitiva: quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile”.

¹⁵ *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „[...] et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in paciente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis”. Dla Akwinaty odpowiedź na pytanie dotyczące sposobu, w jaki cielesna władza porusza inną władzę niecześlesną, zostaje udzielona w *Summie teologii*. To właśnie intelekt czynny umożliwia tego rodzaju oddziaływanie. Zob. *S. th.*, I, q. 84, a. 6, co.

byłby władzą posługującą się organem cielesnym.

Propozycja Awicenny była w dziejach dość osobliwa i osobliwy był do niej stosunek Akwinaty. Intelekt możliwościowy był zindywidualizowany według wielości dusz ludzkich, nie był władzą cielesną, ale intelekt czynny został z duszy zupełnie wyseparowany, zajmując odpowiednie miejsce w hierarchii wyemanowanych od Bytu Pierwszego istot¹⁶. Oddzielenie, którego dokonał Awicenna, usunęło z obszaru człowieka pryncypium decydujące o jego naturalnej władzy do poznawania. W rozumieniu Awicenny intelekt możliwościowy posiadał formy poznawcze o tyle, o ile faktycznie poznawał, czyli odbierał wpływ intelektu czynnego. Aktualizacja intelektu możliwościowego oraz zdolność poznawcza (a nie wyłącznie receptywna) były dla niego tak ważne, że nie mógł przypisać intelektowi możliwościowemu charakteru pamięci, który posiadały władze zmysłów wewnętrznych¹⁷.

Pozostało ostatnie stanowisko, które oddzielało intelekt możliwościowy od człowieka, jednak w inny sposób niż to

uczynili wspomniani Teofrast i Temistiusz. Oczywiście to Awerroes oddzielił od człowieka obydwa intelekty, przypisując im wieczny, a także jednostkowy charakter. Nie zgodził się, aby w trakcie poznawania intelekt czynny był formą dla intelektu możliwościowego ani usprawnionego, ale był twórcą operującym w materii (bierności) intelektu możliwościowego. To z dwóch intelektów powstaje intelekt usprawniony, którego formami są formy intelektualne, mające za podmiot zarówno wyobrażenia, jak i jeden wspólny intelekt możliwościowy, łączący się właśnie ze zdolnościami zmysłów wewnętrznych. Jak pisze Akwina, według Awerroesa to przez formy intelektualne dochodzi do połączenia intelektu możliwościowego z człowiekiem¹⁸. Dokonuje się to także na podstawie zmysłów wewnętrznych, przez które intelekt możliwościowy łączy się z ludźmi na różne sposoby, dzięki czemu mają oni w konsekwencji różne, substancialne istnienie. Samo to połączenie (*continuatio*) było dla Awerroesa wystarczającym uzasadnieniem różnej wiedzy w różnych ludziach¹⁹.

¹⁶ *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Et ideo tertia opinio est Avicennae qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem Catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est”.

¹⁷ Por. *Scg*, II, 74.

¹⁸ *S. th.*, I, q. 76, a. 1, co.

¹⁹ *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.

3. Konieczność doprecyzowania różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym ze względu na współczesne interpretacje

W literaturze podejmującej zagadnienie intelektu możliwościowego i czynnego u Akwinaty, o czym była już mowa, często pojawia się wskazówka, jakoby różnica między nimi była różnicą realną, a nie wyłącznie myślną. Ta ostatnia miałyby zachodzić między intelektem, a np. rozumem, pamięcią intelektualną albo też umysłem (o ile będzie on rozumiany jako intelekt), albo też między intelektem a użytymi przez Akwinatę i pochodzącymi z tradycji aristotelesowskiej określeniami intelektu w możliwości, w akcie czy też intelektu usprawnionego. W związku z tym pojawiają się różne „funkcjonalne” nazwy intelektów, pokazujące ogromną liczbę sposobów, za pomocą których Akwinata opisywał intelekt możliwościowy i czynny. Spośród określeń, które pojawiły się w *Summa theologiae* (szczególnie w cz. I q. 79), należy wymienić: intelekt, pamięć, rozum, umysł, rozum wyższy i niższy, inteligencję, intelekt spekulatywny i praktyczny, prasumienie i sumienie. Taką interpretację przyjął M. A. Krąpiec²⁰, a za nim podtrzymują ją (i w pewien sposób rozwijają) P. S. Mazur²¹, a także P. Sulen-

ta²². Interpretację tę – postępując za wymienionymi autorami – można zawęzić do dwóch punktów:

- (1) nie ma realnej różnicy między „intelektem” a jakąkolwiek spośród nazw intelektu;
- (2) nazwy intelektu przypisywane są intelektowi ze względu na spełniane przez niego funkcje.

Twierdzenie (1) posiada podwójne uzasadnienie, czy też wyjaśnienie. Jeśli w obszarze intelektu zachodzą jakiekolwiek różnice, to mają one charakter myślny. Różnice między intelektem jako władzą poznania intelektualnego a pamięcią, rozumem, myślą itd. są wyłącznie pojęciowe i dotyczą tej samej władzy. Intelekt jest w związku z tym podstawą orzekań o wykonywanych przez niego aktach, przedmiotach, które różnicują akty, oraz nabywanych przez niego sprawnościach. Jedynym wyjątkiem, a więc punktem uchylającym to twierdzenie, jest uwaga, że realna różnica, jaka zachodzi w intelekcie dotyczy intelektu możliwościowego i czynnego²³. Z kolei twierdzenie

²⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 486–498.

²¹ Zob. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72–79.

²² Zob. P. Sulenta, Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania? Rozważania na podstawie q. 2 a. 6 „Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei”, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 113–133.

²³ Nie ma tutaj miejsca, aby ukazywać niespójność tego uzasadnienia z innym twierdzeniem M. A. Krąpca, który jednocześnie formułuje tezę, że różnica między intelektem możliwościowym i czynnym ma również charakter funkcjonalny. Będzie o tym mowa w kontekście odróżnienia intelektu możliwościowego od czynnego i zasadności odróżnienia tego ostatniego. Z samych formu-

(2) zostaje wielokrotnie potwierdzone w odniesieniu do poszczególnych nazw intelektu: tę samą intelektualną władzę poznawczą raz nazwiemy *x*, a raz *y*, w zależności od funkcji, jakie ona spełnia²⁴. Ta argumentacja, choć może mieć wartość pod względem systematycznego wyjaśnienia („metafizyki ludzkiego poznania”), to jednak jest wielce nieprecyzyjna i niewiele ma związku z myślą i wypowiedziami samego Akwinata. Co więcej, P. S. Mazur zastrzega, że nawet jeśli określi się władze intelektualne jako funkcje, to uczyni się to poniekąd wbrew Akwinacie, który nie używał tego terminu, a jedynie w szerokim znaczeniu podkreślił działania intelektualne (*functio* – jako działanie)²⁵.

Po takim zreferowaniu tej drogi interpretacyjnej należy przeciwstawić się tym twierdzeniom i stwierdzić, że (ad 1) gdyby wszystkie nazwy opisujące działania intelektualne nie posiadały jakiegoś (przedmiotowego, a w związku z tym aktowego i sprawnościowego) odróżnienia, to wówczas zbędne byłyby dystynkcje między określeniami intelektu, a także nie miałoby faktycznej wartości odróżnienie między intelektem możliwościowym i czynnym. Ponadto (ad 2) gdyby wszystkie nazwy intelektu były tylko

myślnym dopowiedzeniem do tego, czym jest sam intelekt (możnościowy i czynny), to wówczas na równi należałoby postawić władzę intelektu, jej akty, a także sprawności. Do tych uwag należałoby dodać jeszcze kolejną, gdyż największe wątpliwości budzi nieuwzględnienie kontekstu, w jakim Akwinata mówi o poszczególnych nazwach intelektu, a on umyka autorom idącym w ślad za M. A. Krąpcem. Bez uwzględnienia tego, że Akwinata rozwijał różne, powtarzające się w dziejach historyczne sposoby, jakimi filozofowie opisywali dziedzinę intelektu, nie można właściwie uchwycić sensu jego wypowiedzi. Pojawiają się w tym kontekście zarówno Aristoteles, jak i Augustyn, przywołani zostają, nie milknący filozofowie arabscy z ich koncepcją substancji intelektualnych określanych mianem inteligencji. Akwinata robi wszystko, by uporządkować dane historyczne i właściwie określić intelekt możliwościowy i czynny działające na różne sposoby w człowieku. Najważniejszą jednak sprawą pozostaje kwestia realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym, pozostałe zaś odróżnienia są myślne i wtórne w stosunku do pierwotnego odróżnienia.

wymienionych wyżej widać wyraźnie, że w tej propozycji interpretacyjnej z jednej strony nie ma różnicy między intelektem a intelektem możliwościowym i czynnym, natomiast między intelektem możliwościowym i czynnym realna różnica zachodzi.

²⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 494.

²⁵ Zob. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, dz. cyt., s. 90.

4. Realna różnica między istnieniem i istotą w bytach stworzonych (narzędzie do ukazania różnicy między intelektem czynnym a możliwościowym)

Aby w jak najlepszym świetle ukazać i uzasadnić różnicę realną między intelektami, warto skorzystać z opracowanego tematu realnej różnicy między istnieniem a istotą. Zagadnienie to posiada bogatą literaturę, a jeśli przyjmie się, że związane są z nim poważne wątpliwości co do rozstrzygnięcia²⁶, to z pewnością karkołomne okaże się jego poruszenie i prezentowanie przy zupełnie innej problematyce. Zostaną w związku z tym przedstawione wyłącznie najważniejsze punkty po to, by służyły jako narzędzie do zastosowania i by zostały przeniesione na grunt teorii intelektu.

Dystynkcja dotycząca różnicy realnej w powszechny sposób związana jest w metafizyce z granicą (nietożsamością) między istotą rzeczy (tym, czym rzecz jest – *quod est*) oraz istnieniem rzeczy (tym, że rzecz jest – *quo est*) we wszystkich bytach stworzonych. Przygodna istota rzeczy rozważana w sobie traktowana jest jako pewien rodzaj możliwości (potencjalności), a jej istnienie jako rodzaj aktualności (urzeczywistnienia).

Tomaszowe argumenty za E. Feserem można sprowadzić do czterech²⁷:

1) Argument pojawiający się w *De ente et essentia*, nazywany *intellectus essentiae*, który brzmi następująco: „Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty, lub tego, czym coś jest (*quidditas*) – pochodzi z zewnątrz i tworzy z tą istotą złożenie; nie można by zatem pojąć istoty, nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych. Tymczasem można pojąć każdą istotę lub to, czym dana rzecz jest, nie ujmując jednocześnie jej istnienia, mogę bowiem zrozumieć, czym jest człowiek albo feniks, a jednak nie wiedzieć, czy istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje jakaś rzecz, której istotą jest istnienie”²⁸. Argument ten, utrzymując, że możemy poznać istotę rzeczy, bez wiedzy o tym, czy ta lub inna istota istnieje, podkreśla, że różnica między istotą i istnieniem może być uzasadniona poznawczo. Istota nie jest tożsama z istnieniem, ponieważ za każdym razem,

²⁶ Historia problemu dostatecznie pokazuje, że dla Akwinaty to odróżnienie nie było aż tak ważne, jak dla Idziego Rzymianina i dyskutującego z nim Henryka z Gandawy. Z powodu tych autorów, a nie Akwinaty, pod koniec XIII wieku temat ten stał się jednym z ważniejszych problemów metafizycznych. To, co było u Tomasza argumentem za wyjątkowośćą istnienia (*esse*) względem istoty, stało się dla późniejszych autorów podstawą do formułowania kolejnych argumentów za uzasadnieniem już samego twierdzenia o realnej różnicy w bytach stworzonych. Zob. W. Seńko, *Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV w.*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 2, Warszawa 1978, s. 181–187.

²⁷ Zob. E. Feser, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm 2014, s. 241–255.

²⁸ *De ente et essentia*, c. 4. Za: Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, seria „Ad Fontes”, t. X, tłum. W. Seńko, Kęty 2009, s. 69. Por. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, w: *Opera philosophorum medii aevi* t. 9, fasc. 1, tłum. S. Krajski, Warszawa 2011, s.155.

gdybyśmy ją poznawali, musielibyśmy stwierdzić jej istnienie. Choć nietożsamość nie musi prowadzić do wniosku o realnej różnicy, to jednak należy uwzględnić wagę argumentacji, która poprowadzi do sprzeczności każdego, kto chciałby istnienie włączać w definiowaną istotę rzeczy²⁹. Poznanie istoty rzeczy w taki sposób, że poznane zostało by jej istnienie, pociągałoby za sobą konsekwencję, że poznana rzecz istniałaby jako konieczna oraz że istnienie byłoby czymś koniecznym. Oznaczałoby to, że w ten sposób nie tylko człowiek posiadałby pełne i bezpośrednie poznanie istoty rzeczy, ale również istniałaby takie rzeczy jak jeden, niewielokrotniony, ogólny człowiek³⁰.

2) Argument ten jest związany z poprzednim, ze względu na pojawienie się w tekście *De ente et essentia*, jednak różny pod względem treści³¹. Utrzymuje on, że nie może być więcej niż jeden byt, w którym istota i istnienie nie są realnie różne. Gdyby istota i istnienie nie były realnie różne, to byłyby identyczne i mogłyby być identyczne tylko w tym, czego istota jest tylko samym istnieniem (*ipsum esse*). Dlatego, aby mogło być więcej niż

jedna rzecz, w których jest tylko istnieńie, musiałoby być coś, co je różnicuje (tym czymś byłaby albo materia, sama różnica gatunkowa między dwoma samoistnymi istnieniami, albo różniłyby się ze swojej natury przez coś trzeciego, nieokreślonego). Akwinata w *Summa contra gentiles* wyraża się następująco na temat tej kwestii: „jeśli istnienie jest samoistne, nie można do niego poza samym istnieniem niczego dodać, dlatego że nawet w tych bytach, w których istnienie nie jest samoistne, to, co jest w bycie prócz istnienia, jest zjednoczone z tym bytem. Nie jest jednak czymś jednym z jego istnieniem, chyba że przypadłościowo: o tyle, o ile jest jednym podmiotem mającym istnienie i to, co jest poza istnieniem – jak na przykład w Sokratesie prócz jego substancialnego istnienia jest białość, która jest różna od jego istnienia substancialnego [...] Istnienie jako istnienie nie może być różnorodne, może jednak być zróżnicowane przez coś, co jest poza istnieniem – jak np. istnienie kamienia jest różne od istnienia człowieka. To więc, co jest istnieniem samoistnym, może być tylko jedno”³². Akwinata dalej podaje analogię do zwierzęcości, którą można

²⁹ Zob. J. Surzyn, *Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu*, w: *W kręgu filozofii klasycznej*, red. B. Dembiński, Katowice 2000, s. 215.

³⁰ Por. J. F. Wippel, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, Washington 2000, s. 132-150.

³¹ W czwartym rozdziale *De ente et essentia* Akwinata pisze: „Niemożliwe jest bowiem, by dana rzecz [samoistne istnienie – dop. M.Z.] mogła mnożyć się inaczej, jak tylko przez dodanie do niej jakieśj różnicy, tak jak zwielokrotnia się natura rodzaju w gatunkach; lub przez to, że forma bywa przyjmowana przez różne materie, tak jak zwielokrotnia się sama natura gatunku w różnorakich jednostkach; lub przez to, że jedno jest czymś samym w sobie, a inne w czymś przyjętym [...] Jeśli zaś weźmiemy taką rzecz, która byłaby tylko istnieniem, tak że byłoby to istnienie samoistne, to rzecz taka nie przyjęłaby żadnego dodatku w postaci różnicy, gdyż wówczas przestałaby już być samym istnieniem, lecz oprócz istnienia byłaby w niej jeszcze jakaś forma. [...] Stąd trzeba przyjąć, że w jakiekolwiek innej rzeczy oprócz tej właśnie, czym innym jest jej istnienie i czym innym jej istota, natura lub forma”. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 71.

³² Scg, II, 52. Za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 393.

rozoważać abstrakcyjnie. Nie może być więcej niż jedna rzecz, która jest zwierzęcością jako abstrakt. Gdybyśmy starały się wyróżnić więcej niż jedną taką rzecz, przez rozważanie np. zwierzęcości, jaka istnieje w momencie książkowym, a z drugiej strony zwierzęcości, jaka istnieje w człowieku, to nie mówilibyśmy dłużej o tym, co jest zwierzęcością wspólną dla specyficznej natury mola i specyficznej natury człowieka itd. Nie ma więc sensu, aby była ustalana większa niż jeden liczba istnień, które są Samymi Istnieniami. I w ten sposób nie ma sensu, aby był więcej niż jeden byt, w którym istnienie i istota nie są realnie różne. Ten argument należy odczytywać z perspektywy całościowej wizji Boga u Tomasza, w której prostota, a więc niezłożoność Boga, jest fundamentem budowania filozoficznych spekulacji na temat natury *Ipsum Esse*. Różnica realna zachodzi bowiem wyłącznie w bycie strukturalnie złożonym z elementów możliwościowych oraz aktualizujących.

3) Argument wiążący realną różnicę między istnieniem i istotą z różnicą między aktem i możliwością (*actus – potentia*). Istota należy do rodzaju możliwości, istnienie do rodzaju aktu, zatem różnica między istnieniem i istotą jest różnicą realną, a nie wyłącznie myślną. Związanie istnienia z istotą nie może oznaczać utoż-

samienia, gdyż groziłoby to błędem kategorialnym. Świetną uwagę na ten temat odnaleźć można w *De spiritualibus creaturis*, gdzie Tomasz mówi o złożeniach bytowych: „Z tego powodu w rzeczywistościach złożonych należy rozważyć podwójny akt i podwójną możliwość. Albowiem z jednej strony materia jest możliwością ze względu na formę, a forma jest jej aktem, z drugiej strony natura ukonstytuowana z materii i formy jest możliwością, ze względu na samo ich istnienie, o ile natura ta jest zdolna do jego przyjęcia. Właściwie więc, gdybyśmy usunęli fundament materii, to gdyby pozostała jakaś forma określonej natury istniejąca samoistnie nie w materii, to nadal byłaby porównywana do swojego istnienia jak możliwość do aktu; nie twierdzę przy tym, by możliwość była oddzielona od aktu, lecz że zawsze towarzyszy swojemu aktowi [istnienia]”³³. W tym kontekście *esse* w Bogu nie będzie posiadało rodzaju ani gatunku, natomiast każda istota, w której różnica między istnieniem a istotą będzie miała miejsce, będzie określona albo rodzajowo i gatunkowo, albo też sama będzie gatunkiem (anioł).

4) Argument kolejny pochodzi z przygodności istnienia rzeczy przygodnych i konieczności istnienia Bytu Pierwszego (*necessitas – contingentia*). Gdyby istnienie przygodnej rzeczy nie różniło się

³³ *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co.: „Unde in rebus compositis est considerare duplicum actum, et duplicum potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur”. Można podać więcej fragmentów identyfikujących istnienie i istotę jako akt i możliwość. Najbardziej charakterystyczne i paralelne fragmenty znajdują się w: *Super Sent.*, I, d. 19, q. 2, a. 2, co.; *S. th.*, I, q. 3, a. 4, co.; *S. th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *De ente et essentia*, c. 4.

od jej istoty, wówczas miałoby istnienie tylko z mocy tej istoty. Wówczas ta rzecz istniałaby dzięki samej naturze, i wówczas nie byłoby rzeczy przygodnych, lecz wszystkie byłyby konieczne. W związku z tym, skoro istota rzeczy przygodnej nie jest konieczna, to jej istnienie musi być realnie różne od jej istoty. Doskonały przykład tego rodzaju argumentacji odnaleźć można w *Summie teologii* we fragmencie nie mającym aż tak mocnego awan-

ceniańskiego obciążenia: „Nie jest możliwe, by istnienie miało przyczynę wyłącznie w zasadach istotowych rzeczy, ponieważ żadna rzecz nie jest dla siebie wystarczającą przyczyną istnienia, jeżeli jej istnienie ma przyczynę. W tym za-

tem, czego istnienie jest różne od istoty, istnienie musi mieć przyczynę w czymś innym”³⁴.

5) Ostatni argument jest bliski poprzedniemu, gdyż wskazuje na realną różnicę między istnieniem a istotą w bytach jednostkowych, które mają ograniczoną naturę. Jest to podkreślenie relacji między tym, co absolutne, i tym, co skończone lub ograniczone. Absolutny charakter istnienia związany jest z tym, że nie jest ono w niczym przyjęte, czy też umieszczone, a tym charakteryzuje

się istnienie skończone i ograniczone jakąś naturą³⁵. Akwinata w następujący sposób to wyjaśnia w *Komentarzu do Sentenций*: „Sądzę, że dwojakim jest rodzaj stworzenia. Pierwszy jest ten, który ma kompletne istnienie w sobie, tak jak człowiek i istoty jemu podobne; takie stworzenie jest wybrakowane w stosunku do prostoty Bożej, gdyż występuje w nim złożenie. Skoro bowiem tylko w Bogu Jego istnienie jest jego istotą (*quidditas*), to trzeba uznać, że w jakimkolwiek stworzeniu, czy to cielesnym, czy to duchowym, znajduje się istota lub własna natura oraz samo istnienie, które jest przez nią uzyskane od Boga, którego istota (*essentia*) jest własnym istnieniem; w ten sposób składa się z istnienia, lub też tego dzięki czemu jest, oraz tego, czym jest. Jest również pewne stworzenie, które nie ma istnienia w sobie, lecz jedynie w czymś innym, jak jest w przypadku materii pierwszej, jakiejkolwiek formy czy też powszechnika; nie jest bowiem istnieniem czegoś innego, niż czegoś szczególnego istniejącego samodzielnie w naturze. W ten sposób takie stworzenie również nie dorównuje prostocie i również jest złożone”³⁶. Ograniczenie i nieograniczenie oznacza zwią-

³⁴ *S. th.*, I, q. 3, a. 4, co. Ostatecznie również sama tzw. trzecia droga dowodząca istnienia Boga dotyczy tego argumentu.

³⁵ *Super Sent.*, I, d. 8, q. 5, a. 1, s. c. 2: „Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit”.

³⁶ *Super Sent.*, I, d. 8, q. 5, a. 1, co.: „Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita”.

zanie z możliwością lub brak takiego związku. Akwinata tę problematykę przedstawia zawsze w kontekście nieskończoności bytu Boskiego³⁷.

5. Różnica między intelektem czynnym a możliwościowym w ich przedmiotach i aktach

Przyjmując, że dusza nie jest tym samym co jej władze, należy zdaniem Akwiny konsekwentnie odróżniać dusze na podstawie posiadanych władz, władze na podstawie spełnianych przez nie aktów, a także przedmiotów, które stanowią ostateczną podstawę działania władz (decydują o aktualizacji). Takie ujęcie rozważań nad problematyką intelektu przeważa wśród interpretatorów myśli Tomasza. I nie ma co się dziwić, gdyż to metodologiczne założenie realizuje on w swoich dziełach bardzo konsekwentnie. Charakteryzując władze poznawcze i dążeniowe, władze zmysłowe i intelektualne, władze wegetatywne i władzę ruchu, a nawet wchodząc głębiej w szczegóły, odróżniając poszczególne zmysły wewnętrzne, stosuje tę samą zasadę, by mówić o władzach na podstawie aktów,

a o aktach na podstawie przedmiotów.

Dodatkowo trzeba pamiętać, że Akwinata (za Arystotelesem) odróżnia przedmiot formalny oraz materialny władz. Władze aktualizują swoje działania właśnie poprzez przedmiot formalny (formalną stronę przedmiotu), do którego odnoszą się wprost, natomiast do tego, co w przedmiocie jest materialne, odnoszą się przypadłościowo. W ten sposób Akwinata często podkreśla, że każda z władz posiada przedmiot właściwy, względem którego zawsze działa bezbłędnie³⁸, w przeciwieństwie do przedmiotu przypadłościowego, które go ujęcie naraża na popełnienie błędu.

Najbardziej klasycznym tekstem mówiącym o przedmiotowej różnicy formalnej i materialnej we władzach jest fragment *De caritate*³⁹. Podkreślone zo-

³⁷ Zob. *Compendium theologiae*, c. 18; *S. th.*, I, q. 7, a. 1; *Scg*, I, 43; *Super Sent.*, I, d. 43, q. 1, a. 1; *Super Sent.*, I, d. 8, q. 2, a. 1.

³⁸ *S. th.*, I, q. 85, a. 6, co.: „Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei”. Akwinata określa przedmiot właściwy jako ten, względem którego władza poznawcza zawsze działa właściwie. Ta kwestia implikuje problematykę prawdy w działaniu władz poznawczych, które działają nieomylnie właśnie ze względu na swój przedmiot. Jeśli coś jest przypadłościowo poznawane przez jakąś władzę, wówczas władza ta może popełnić względem niej błąd.

³⁹ Zob. *De caritate*, a. 4, co.: „Sed in obiecto consideratur aliquid ut formale et aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accedit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens. Et eaquae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis. Una est enim potentia visiva, qua videmus

staje w nim to, że formalny aspekt przedmiotu ma podstawę w materialnym, jednak to ten pierwszy pozwala na aktualizowanie władzy, gdyż odnosi się ona do niego istotowo, a nie przypadłociowo. Jest tak ze względu na to, że to, co istotowe różnicuje rzeczy, a nie to, co przypadłociowe. Klasyczny przykład ze wzrokiem i jego przedmiotem doskonałego przedstawia: przedmiotem formalnym wzroku jest kolor (o ile rzecz jest kolorowa, o tyle jest widzialna), natomiast kamień, człowiek i niebo są przedmiotami materialnymi dla wzroku (nie powodują odróżnienia w tym, co widzialne). Oczywiście kolor jest przypadłością ciała, jednak dla wzroku jest przedmiotem, który istotowo pozwala odróżnić władzę poznającą ciało żółte od władzy poznającej ciało słodkie.

W tym miejscu należałoby postawić fundamentalne pytanie, czy przedmiotowa – formalna różnica między władzami pozwala na postawienie wniosku, że między władzami istnieje różnica realna? Czy w myśli Tomasza różnice przedmiotowe między władzami są różnicami realnymi? Tę problematykę należy rozpatrzyć z trzech punktów widzenia: i) przedmiotu intelektu ludzkiego;

2) przedmiotu intelektu czynnego i możliwościowego; 3) poszczególnych aktów intelektu. Jednocześnie należy podjąć się w jakiś sposób prezentacji odpowiedzi na wcześniejsze pytania.

i) Jak zaznacza P. Cyciura, nie można wprost u Akwinaty znaleźć podziału na właściwy i adekwatny przedmiot intelektu, a jedynie na przedmiot właściwy, a także wspólny (szczególnie gdy Akwinata mówi o zmysłach zewnętrznych i zmysle wspólnym), choć tomiści chętnie wychodzą od tej dystynkcji, omawiając kwestię przedmiotu intelektu⁴⁰. Oczywiście są zupełnie podstawy do tego, żeby o tym zagadnieniu w ten sposób mówić, gdyż wielokrotnie Akwinata wiąże działanie ludzkiego intelektu posługującego się wyobrażeniami, z „obecnym stanem życia”, a więc adekwatnością przedmiotu dla człowieka. Działanie intelektualne w ogóle, a więc charakterystyczne dla każdego rodzaju intelektu, związane jest z przedmiotem, jakim jest „istota rzeczy (*quidditas rei*)”, lub też „tym, czym rzecz jest (*quo quid est*)”⁴¹. Akwinata od razu zazwyczaj preczyje, że w przypadku intelektu ludzkiego działanie poznawcze nastawione jest na byt o charakterze materialnym, przez co przedmiotem je-

et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia”. Por. *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 3.

⁴⁰ Por. S. tb., I, q. 84, a. 7, co. Różnicę między przedmiotem właściwym i adekwatnym akcentuje S. Świeżawski m.in. w swoich komentarzach do *Summy teologii*. Sugeruje on wprost, że właściwym przedmiotem intelektu (ludzkiego, anielskiego i boskiego) jest „byt w całej rozciągłości”, z kolei przedmiot właściwy jest „dostosowany do natury danego intelektu”. Zob. S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 84*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 264–266, 472.

⁴¹ Najlepszą prezentację tego tematu podaje P. Cyciura w artykule zatytułowanym *Terminologia przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*. Choć odróżnienie przedmiotów intelektu czynnego i możliwościowego nie zostało wyczerpująco przedstawione, to jednak przedmiot intelektualnego poznania w ogóle został opracowany wyczerpująco.

go działań jest istota rzeczy materialnej (*quidditas rei materialis*), natura rzeczy poznawalnej zmysłowo (*natura rei sensibilis*) czy też istota rzeczy cielesnej (*quidditas rei corporalis*)⁴².

Akwinata zasadniczo podkreśla więc, że posiadanie takiej zdolności, która umieszcza człowieka w szeregu natur intelektualnych, nie powoduje zasadniczo innego stanu jego istnienia. To raczej struktura ontyczna człowieka, w której związane zostaje na zasadzie kompozycji to, co intelektualne, oraz to, co materialne, decyduje o posiadaniu specyficznego podziału wśród władz intelektualnych.

Trzeba pamiętać, że dla Tomasza „obecny stan życia”, swoisty sposób życia (*modus*), oznacza zarówno osadzenie temporalne, a więc i poznawanie intelektualne w czasie⁴³, poznawanie przez podobieństwa, a nie wprost (w tym szczególnie przez wyobrażenia)⁴⁴, korzystanie w tego rodzaju poznawczym działaniu po prostu ze zmysłów⁴⁵, tym bardziej ten wyjątkowy stan jest przez Akwinatę podkreślany w kontekście możliwości intelektualnego poznania Boga⁴⁶.

Jeśli człowiek, w ramach własnego poznania intelektualnego, ze względu na swoją naturę, będzie posiadał dwie za-

⁴² Zob. P. Cyciura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu, „Filosofia”* 1 (2001), s. 119.

⁴³ *Super Sent.*, I, d. 8, q. 2, a. 3, co.: „Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognition oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia”.

⁴⁴ *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 4 co.: „Cuius ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actualiquo deorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustrates lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentiale. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alias modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta”. *De veritate*, q. 10, a. 2, ad 7: „Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III de anima, quantum cum que aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum ante quam accipiat habitum, ita et postquam acceperit”.

⁴⁵ *Super De Trinitate*, I, q. 1, a. 2, co.: „Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis”.

⁴⁶ *Super De Trinitate*, III, q. 6, a. 3, co.: „Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam vel immediate vel mediantebus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III de anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quiditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis”.

sady decydujące o jego spełnianiu (a więc intelekt czynny i możnościowy), to będzie to faktycznie wyjątkowe wśród istot intelektualnych. Tę wyjątkowość dostrzec można rozpatrując człowieka jako istotę intelektualną (A), rozpatrując naturę aniołów jako istot intelektualnych (B) oraz zwracając uwagę na Intelekt Boga (C).

A) Patrząc od strony rozumienia człowieka, wyjątkowość jego intelektu, a więc wyjątkowy jego stan, będzie świadczył o swoistej słabości, gdyż obdarzony nim człowiek wśród natur z podobną właściwością będzie zajmował ostatnie miejsce. Co niezwykle interesujące, gdy Akwinata mówi właśnie o stopniach intelektów oraz słabości intelektu ludzkiego,

korzysta z neoplańskiej tradycji. Powołuje się np. na Awerroesa, Izaaka Izraelego, autora *Liber de Causis*⁴⁷, Pseudo-Dionizego Areopagitę oraz Boecjusza.

Dla przykładu Akwinata wprost uznawał, że Komentator w swoich dziełach głosił twierdzenia mówiące o tym, że intelekt ludzki jest ostatnim (*ultimus*) w porządku natur intelektualnych. Dodawał nawet chętnie potwierdzenie tej formuły u Awerroesa: „tak jak materia jest ostatnia w porządku rzeczy cielesnych”⁴⁸. Chętnie przywoływanym przez Tomasza autorem w kontekście wyróżniania stopni intelektów był Izaak, twórca *Liber de definitionibus*⁴⁹. Zdanie, które doskonale wyrażało rozumienie

⁴⁷ W *Liber de causis* pojawiają się ciekawe uwagi o tym, że człowiek jest obdarzony zdolnością intelektualną, swoją godnością Boską, jednak nie jest w stanie jej realizować: „Tak więc te, które są najwyższe w porządku intelektów lub inteligencji, za sprawą bliższego i doskonałszego uczestnictwa zależą od Boga, bardziej uczestnicząc w Jego dobrach oraz Jego powszechniej przyczynowości. Dlatego też nazywane są one intelektami boskimi bądź boskimi inteligencjami, podobnie jak i Dionizy mówi, że najwyżsi aniołowie istnieją jakby rozmieszczeni w przedionkach boskości. Natomiast intelekty niższe, które nie osiągają aż tak wznownego uczestnictwa w Boskim podobieństwie, są tylko intelektami nie posiadającymi owej Boskiej godności. Ze względu na intelekty ta sama zasada dotyczy dusz, gdyż dusze najwyższe są intelektualne jako bliskie porządkowi intelektów. Inne dusze niższe natomiast nie są intelektualne, ale posiadają tylko to, co jest [właściwe] duszy, że mianowicie są ożywiające, jak to najbardziej jest oczywiste w przypadku dusz zwierząt i roślin”. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Księgi o przyczynach*, n. 19, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. 143–144.

⁴⁸ *Super Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 3, co.: „Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quoque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat; scilicet intellectus humanus, qui secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium”.

⁴⁹ Fragment, o którym mowa, pojawia się w rozważaniach nad zagadnieniem duszy (§ 5). Autor nie widzi sprzeczności w rozumieniu duszy u Platona i Arystotelesa, gdyż mówili oni o czymś innym, gdy jeden ukazywał jej istnienie samodzielne, a drugi oddziaływanie na ciało. Izaak bliższy jest jednak koncepcji Platona, gdy pisze, że „związek dusz z ciałami nie polega na ich wchodzeniu w ciało i ich opuszczaniu”. Charakteryzując rodzaje dusz, pisze niemal za każdym razem, że niższe

ludzkiego intelektu, a także innych, wyższych stopni brzmiało następująco: „rozum rozpoczyna działanie w cieniu natury intelektualnej”⁵⁰. Akwinata dodawał swój komentarz, że ta uwaga dotyczyła pewnego braku i defektu, jakiego podlega ludzki intelekt w stosunku do innych bytów o intelektualnej naturze. Warto pamiętać, że we fragmentach, w których pojawiają się słowa Izaaka, Akwinata wskazywał na to, że ludzki intelekt posługuje się wyobrażeniami w swoim działaniu. Czasowe (a w związku z tym związane z ciągłością) działanie intelektu oznacza osłabienie światła intelektualnego w stosunku do tego, które posiadają Inteligencje.

Zgodnie z neopłatońską wizją człowieka u Pseudo-Dionizego Areopagity, człowiek, mając naturę rozumną, nie funkcjonował na tym samym stopniu, co istoty czysto intelektualne, którymi byli aniołowie. Jednak nawet jeśli rozum-

ność jest naturą niższą w stosunku do intelektualnej, to ze względu na zasadę właściwą dionizyjskiemu neoplatonizmowi, zgodnie z którą natura niższa ze względu na swój najwyższy punkt może dotykać kresu porządku wyższego, człowiek może uczestniczyć w naturze intelektualnej. Choć fragment, w którym padają przywoływane słowa, dotyczy uczestniczenia w obrazie Boga, to jednak Tomasz wskazuje, że obraz Trójcy bardziej odpowiada aktowi intelektu niż rozumu, ponieważ ten ostatni oznacza „osłabioną naturę intelektualną, która poznaje przez poszukiwanie oraz pod względem ciągłości w czasie, co intelekt jest w stanie zgromadzić natychmiast i w pełni światła”⁵¹. Niezwykle istotna w tym punkcie jest uwaga Tomasza, że w przypadku człowieka, tym szczytowym momentem działania intelektualnego jest intelekt pierwszych zasad (*intellectus principiorum primorum*), oferujący wła-

stopnie powstają z cienia wyższego bytu: „Najwyższy stopień i stanowisko zajmuje dusza rozumna, ponieważ powstaje ona na poziomie inteligencji i z jej cienia. Z tego powodu człowiek jest rozumny, docieka, jest w stanie przyjąć wiedzę i mądrość, rozróżnia pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy rzecznymi godnymi pochwały i nagany, trwa przy dobru, unika zła. [...] Od duszy rozumnej w jasności i wzniosłości stanowiska niższa jest dusza zwierzęca, ponieważ powstaje ona z [cienia] duszy rozumnej i dlatego oddalona jest od światła inteligencji, i przyjmuje cień i ciemności; pozbawiona jest zdolności dociekania i rozróżniania; ściśle mówiąc jest ona oceniająca [*aestimativa*], metaforecznie zaś – myśląca [*meditativa*]”. Izaak Izraeli, *Księga definicji*, § 5, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 2 (1986), s. 208.

⁵⁰ *Super Sent.*, I, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4: „Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis”. W innym fragmencie *Komentarza do Sentenци* pojawia się nawet określenie samego rozumu jako „jakby zaciemionego intelektu” (*quasi quaedam obumbratio intellectus*). Zob. *Super Sent.*, III, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2. Ciekawie zresztą oddają to polscy tłumacze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*: 1) „Izaak mówi, pojęcie rodzi się w cieniu inteligencji”; 2) „Izaak określa ludzki rozum, który abstrahuje od wyobrażeń, jako wzrastający w cieniu inteligencji”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 333, 587.

⁵¹ *Super Sent.*, II, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

śnie tego rodzaju natychmiastowe poznanie, a nie intelekt czynny⁵².

Odnosząc się do autorytetu Boecjusza, Akwinata zwraca uwagę na bardzo charakterystyczne określenie, cytowane później w *Komentarzu do O Trójcy*: „rozum do intelektu ma się podobnie jak czas do wieczności i kolo do swojego środka. Dla rozumu jest bowiem [to już jest komentarz Akwinaty] właściwe obejmować wiele i z tej wielości wyciągać jedno proste poznanie”⁵³. Ten fragment, ostatecznie mówiący o różnicy między rozumem a intelektem, odpowiada na pytanie, czy są jedną, czy też różnymi władzami: „Boecjusz chciał odróżnić inteligencję od rozumu jako odrębne władze poznawcze, nie przysługujące jednak temu samemu, lecz różnym podmiotom. Pragnął bowiem rozum przypisać człowiekowi i dla tego mówi, że poznaje on formy ogólne w tym, co szczegółowe, ponieważ poznanie ludzkie opiera się właściwie na formach wyabstrahowanych ze zmysłów. Inteligencję pragnął przypisać substancjom wyższym, które w pierwszej intuicji umiają formy całkowicie niematerialne, i dlatego pragnie, aby rozum nie osiągał nigdy tego, co należy do inteligencji. Sła-

bość naszego poznania nie pozwala nam bowiem osiągnąć poznania istotności substancji niematerialnych”⁵⁴. Odczytana przez Tomasza intencja Boecjusza była więc taka, że w człowieku jest wyłącznie rozum, a nie intelekt, zarówno ze względu na korzystanie z wyobrażeń (abstrahowanie), a także ze względu na możliwościowy charakter ludzkiego intelektu. Obydwie te cechy będą jednak dla Tomasza podstawą do wyróżniania intelektu czynnego i możliwościowego i umieszczenia w ich ramach rozumu. Rozum dla Tomasza jest intelektem ze względu na to, że czerpie on zasady z intelektu jako ze źródła i początku, a także aktualizuje się ku samemu rozumieniu (intelektowi). Intelekt i rozum, jak pisze Akwinata, są jedną władzą, która wówczas jest doskonała, gdy aktualizuje swoje działanie, jakim jest pojmowanie, a także jest niedoskonała, gdy korzysta z rozumowania i je przeprowadza, by powołać prawdę. Boecjusz dał więc Tomaszowi możliwość do sprowadzenia problemu do aristotelesowskiego rozwiązania związanego z przedmiotową i aktową perspektywą rozumienia władz człowieka.

⁵² Por. tamże, d. 9, q. 1, a. 8, ad 1.

⁵³ *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1, co. ad 3 qu.: „Unde dicit Boethius in IV *De consolatione* quod similiter se habent ratio ad intelligentiam et tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere”. Zob. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005, s. 291. Kontekst rozważań samego Boecjusza jest również interesujący, gdyż ukazuje prostotę i stałość Boskiego intelektu względem oddalonego świata, który będąc w ruchu, nie posiada cech stałości. Konieczność losu rządzi rzecząmi oddalonymi od intelektu nieruchomego, wolność jest uzyskiwana w momencie zbliżania się do stałości wyższego intelektu. Dopiero wówczas Boecjusz pisze: „I jak rozumowanie odnosi się do intelektu, jak powstawanie do tego, co jest, jak czas do wieczności i jak sfera do punktu środkowego, tak zmienny łańcuch losu jest odniesiony do nieruchomej prostoty opatrznosci”. Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, IV, 6, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, s. 104.

⁵⁴ *De veritate*, q. 15, a. 1, ad 8.

Wszystkie te neoplatońskie określenia intelektu podkreślają to, że intelekt człowieka jest na najniższym stopniu działań intelektualnych, przez co posiada w sobie zróżnicowanie, a więc jest w pewien sposób w akcie i w możliwości do poznawania.

B) Ze strony substancji nie posiadających w swojej strukturze materii, a więc aniołów, należałoby podkreślić to, że nie ma w nich działania, które świadczyłyby o istnieniu w nich intelektu czynnego i możliwościowego. Akwinata, odpowiadając w *Summa theologiae* na pytanie, czy w aniołach jest intelekt czynny i możliwościowy, mówi o anielskim intelekcie w analogii do intelektu ludzkiego⁵⁵. W związku z nim również rozważa pytanie dotyczące powodu przyjmowania w człowieku rozróżnienia na intelekt możliwościowy i czynny. Po raz kolejny odpowiada, że jest on podyktowany pewnym stanem ludzkiego intelektu, który nie zawsze aktualnie pojmuje, będąc jednocześnie w możliwości do tego. Aktualne poznanie nie polega na niczym innym jak na wprowadzeniu w akt władzy, która może nadal pozostawać w możliwości względem poznawania czegokolwiek innego. Władza poznawcza, która może zostać zaktualizowaną przez poznanie swojego przedmiotu i prowadzenie rozważań nad nim, jest intelektem możliwościowym. Intelekt czynny jest również konieczny dla poznania, jednak z innego powodu.

Racją za uznaniem jego konieczności jest przedmiot poznania intelektualnego, który istnieje poza duszą w możliwości do poznawania. Poznanie rzeczywistości materialnej na sposób intelektualny musi zostać umożliwione z tego powodu, że intelektualnie poznawalna natura rzeczy jest w możliwości do poznania w tym, co aktualnie jest fizyczne. Intelekt czarny będzie władzą (*virtus*) sprawiającą poznawalność, dostępność tego, co jest w możliwości do poznania. Po wyrażeniu tych wstępnych założeń Akwinata stwierdza, że żadna z tych konieczności nie zachodzi w aniołach: „[Aniołowie] nigdy nie są tylko poznającymi intelektualnie w możliwości wobec tego, co poznają w sposób naturalny; podobnie i to, co intelektualnie poznawalne, nie jest dla nich w możliwości, lecz jest w akcie. W pierwszym rzędzie i w sposób zasadniczy poznają intelektualnie rzeczy niematerialne, jak zostanie dowiedzione, i dlatego nie może być w nich intelekt czarny i możliwościowy, chyba że wieloznacznie”⁵⁶. Biorąc pod uwagę formułę często służącą do odróżnienia intelektów w duszy ludzkiej, podkreśla, że jest to kwestia dwóch zasad odpowiadających za zmianę: „jak w każdej naturze jest coś, dzięki czemu może stać się wszystkim, i jest coś, dzięki czemu może uczynić wszystko, tak również jest z duszą”⁵⁷. Zasada zmiany i zasada umożliwiająca ją tkwią w duszy ludzkiej jako pryncypia poznawcze, a także są w in-

⁵⁵ *S. th.*, I, q. 54, a. 4, co.

⁵⁶ *S. th.*, I, q. 54, a. 4, co.: „Quia neque sunt quandoque intelligentes in potential tantum, respect eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligent enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce”.

⁵⁷ *S. th.*, I, q. 54, a. 4, ad 1.

nnych bytach, w których funkcjonuje rođenie i powstawanie (*generari vel fieri*). W przypadku aniołów wiedza ani się nie rodzi, ani nie powstaje, ale istnieje ze względu na ich naturę. Nawet gdyby uznać, że ze względu na oświecanie innych aniołów i odbieranie tego oświecenia przez kolejnych, można przypisać im posiadanie intelektu czynnego i możliwościowego, to nie będzie to przypisanie właściwe. Anioł nie posiada bowiem zróżnicowania w intelekcie.

C) Patrząc od strony bytu, który jest Bogiem, brak realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym, wynika z Jego natury, którą można w Nim zidentyfikować. Różnica stopni materialności poznania powoduje różnicę w rodzaju samego poznania. Doskonałość zaś jest uzależniona od formy poznawczej posiadanej przez odpowiedni umysł – forma zaś zawsze jest ograniczona przez materię. Bóg nie posiada w sobie żadnej możliwości – umysł Boga jest czystym aktem i w nim intelekt i przedmiot są tym samym. Intelekt ludzki poznaje w możliwości – dlatego nie jest formą poznawczą, choć nią się staje. W Bogu forma poznawcza to substancja boskiego intelektu. To może w pierwszym rzędzie uzasadniać brak zróżnicowania na intelekt możliwościowy i czynny. Dodatkowo Bogu, ponieważ jest niematerialny, w najwyższy sposób przysługuje poznanie w najwyższym stopniu – w stosunku do umysłu aniońskiego, który mimo wszystko w swojej strukturze posiada możliwość, oraz w stosunku do umysłu człowieka.

Charakteryzując dalej poznanie, jakie przysługuje Bogu, należałoby powiedzieć, że w najwyższym stopniu posiada wiedę o sobie. On sam w najwyższym stopniu powraca do siebie samego i poznaje siebie samego (a to poznanie jest nim samym). Człowiek nawet siebie samego poznaje przez podobieństwo (formę poznawczą), dzięki której poznaje swoje akty, tymczasem Bóg poznaje siebie przez siebie. Poznawanie siebie przez podobieństwo w przypadku człowieka jest świadectwem funkcjonowania w człowieku intelektu możliwościowego i czynnego, ponieważ przedmiotem poznania jest rzeczywistość fizyczna, zmysłowo poznawalna, co powoduje, że działanie dwóch intelektów daje możliwość poznania siebie na podstawie wykonywanych przez siebie aktów⁵⁸. Z kolei Bóg jest bytem prostym w najwyższym stopniu, a więc takim, w którym nie ma żadnych różnic realnych, zarówno co do istoty, która jest istnieniem, jak również co do atrybutów, które wszystkie są ze sobą tożsame.

Tomasz wielokrotnie w swoich dziełach odpowiada na pytanie, czy Boga można nazwać Intelektem Czynnym. Sugeruje, że wielu autorów, nauczycieli wiary katolickiej, tak czyniło, jednak on sam jest gotowy przyznać to stanowisko wyłącznie w odniesieniu do działania Boga na człowieka w oświeceniu, jakie daje On w sprawach wiary.

2) Wracając do tematu przedmiotu intelektu możliwościowego i czynnego, należałoby zwrócić uwagę na bardzo charakterystyczną tezę Akwinaty w odniesieniu do rozumienia samej poznawalnej przez człowieka rzeczywistości.

⁵⁸ Tamże, q. 87, a. 1, co.

Jak się wydaje, odróżnienie dwóch intelektów, które w przypadku ich przedmiotów ma charakter formalny, a więc jest wystarczającym powodem determinacji władzy, związane jest z główną tezą dotyczącą tego, co było określone jako przedmiot ludzkiego intelektu (natura rzeczy zmysłowych), oraz tego, co nazywane jest realizmem tomistycznym. Przedmiot ludzkiego intelektu nie jest czymś aktualnie intelektualnym (*intelligibile in actu*), gdyż znajduje się w rzeczach jednostkowych, poznawanych przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Gdyby przedmiotem ludzkiego intelektu była istota rzeczy w sobie, forma oddzielona od tego, co jednostkowe, to intelekt poznawałby ją bezpośrednio, to znaczy bez zwracania się do wyobrażeń i abstrahowania⁵⁹. Ta negatywna konsekwencja jest wyrazem platońskiego (idealistycznego) rozumienia rzeczywistości i poznania, zgodnie z którym dusza (a więc intelekt możliwościowy) z natury swojej zna formy poznawcze i jest nimi wypełniona. Dusza nie poznaje intelektualnie rzeczy zmysłowych, lecz gatunki i rodzaje, w których rzeczy zmysłowe uczestniczą⁶⁰. Akwinata z tego powodu uznaje to stanowisko za skrajnie realistyczne, gdyż charakteryzuje się

utożsamieniem sposobu istnienia ze sposobem poznawania: „A błąd Platona zdaje się polegać na tym, że wierzył, iż forma przedmiotu poznanego z koniecznością znajduje się w poznającym w taki sposób, w jaki jest w poznanym przedmiocie, skoro – zdaniem jego – wszelkie poznanie dokonuje się dzięki pewnemu podobieństwu poznającego do poznanego. Wiedział zaś, że forma rzeczy poznanej umysłowo jest w intelektie w sposób powszechny, niematerialny i nieruchomy, co przejawia się w samej działalności intelektu, który poznaje w sposób powszechny oraz z pewnością koniecznością; typ działania stosuje się bowiem do typu formy wykonującej działanie. I dlatego to utrzymywał, że rzeczy poznane umysłowo powinny być same w sobie bywać w ten sam sposób, to znaczy niematerialnie i nieruchomo”⁶¹.

Twierdzenia antyplatońskie w myśli Akwinaty są wzmacniane przywoływaniem stanowiska aristotelesowskiego⁶². Jeśli intelekt człowieka, zgodnie ze swoją naturą poznaje „coś jednego w wielu i o wielu rzeczach”⁶³, czym jest „natura rzeczy zmysłowej”, to w otaczającym człowieka świecie nie ma czegoś takiego, co mogłoby być przez niego poznano-

⁵⁹ Tamże, q. 84, a. 7, co.

⁶⁰ Tamże, a. 1, co.

⁶¹ Tamże.

⁶² Doskonałym przykładem odrzucenia stanowiska platońskiego jest fragment *Kwestii o duszy*, w którym na płaszczyźnie relacji jedności do wielości wskazuje na aristotelesowskie stanowisko jako na bliższe realizmowi. Końcowy fragment tej dyskusji jest bardzo znamienny dla odróżnienia intelektów: „W takim razie więc intelekt tworzy ową jedność powszechnika przez abstrakcję: nie dlatego, że jest jeden we wszystkich, ale dlatego, że jest niematerialny”. Zob. *Quaestiones disputate de anima*, a. 3, ad 8. Za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 50.

⁶³ *Quaestiones disputate de anima*, a. 4, co.

wane⁶⁴. Odkrywanie pryncypów poznanowej rzeczy, zasad decydujących o tym, co istotne, a także o tym, co przypadłociowe i związane z istotą, musi się dokonać przez władzę umożliwiającą poznanie. Dopóki to, co istotne, to, co decyduje o tym, czym rzecz jest, jest w możliwości do poznania, jest w takim stanie ontycznym, że nie poruszy intelektu możliwościowego, który czeka na treści intelektualnie poznawalne. Te elementy, które są w możliwości do poznania, nie poruszają tego, co jest w możliwości do poznania. Intelekt czynny jest nastawiony na tego rodzaju działanie, które odsłania naturę rzeczy, transformując ją (aktualizując), by stała się przedmiotem poznawanym przez intelekt możliwościowy. W ten sposób to, co jest w akcie formalnie, jest przedmiotem jakiejś władzy, a nie zaś to, co jest w możliwości do poznawania.

Przedmiotem intelektu czynnego – inaczej mówiąc – będzie to, co jest poznawalne w możliwości (*intelligibile in potentia*), podczas gdy to, co poznawalne w akcie (*intelligibile in actu*), będzie racją formalną wyróżnienia intelektu możliwościowego. Akwinata wprost pisze o tym w *De veritate*: „to, co poznawalne intelektualnie w akcie, jest przedmiotem intelektu możliwościowego, gdy działając w nim przeprowadza go z możliwości do aktu. Natomiast to, co poznawalne intelektualnie w możliwości, jest przedmiotem intelektu czynnego, dzięki któremu staje się czymś poznawalnym w akcie”⁶⁵.

Trzeba przy tym pamiętać, że różnica w przedmiotach nie jest różnicą materialną, gdyż dla intelektu człowieka przedmiotem pozostaje ta sama rzecz. Oznacza to, że jedno i to samo najpierw jest poznawane w możliwości, aby następnie być poznawanym w akcie⁶⁶. Ale oznacza to także coś więcej – intelekt czynny nie jest dla intelektu możliwościowego aktem powodującym poznanie, tym aktem jest istota rzeczy poznana w jednostkowym bycie.

3) Różnica w przedmiocie intelektu czynnego i możliwościowego pociąga za sobą różnice w sprawowanych przez nie aktach. I nawet jeśli trzy podstawowe akty intelektu w ogóle, a więc proste rozumienie (*simplex apprehensio*), łączenie i dzielenie poznanych rzeczy, a więc wydawanie sądów twierdzących i przeczących (*compositio et divisio*) oraz przeprowadzanie rozumowań (*ratiotinatio*) należą do obydwu,ściśle współpracujących ze sobą intelektów, to mimo wszystko możliwe jest wyróżnienie właściwych dla nich aktów. Może się to dokonać przy konsekwentnym trzymaniu się odróżnienia przedmiotów ich obydwu i dostrzeganiu różnicy między nimi. Różnice zostaną uwypuklone przy podkreśleniu bierności i receptywności intelektu możliwościowego, a także aktywności intelektu czynnego.

Akwinata wprost nie mówi o poszczególnych aktach intelektu czynnego, jednak z jego tekstów można wydobyć przynajmniej trzy aspekty działań tego

⁶⁴ Dla Akwinaty nie ma sprzeczności między twierdzeniem, że pojęcia ogólne nie istnieją poza duszą oraz że intelekt, poznając te pojęcia, poznaje rzeczy będące poza nią. Zob. *Scg*, II, 75.

⁶⁵ *De veritate*, q. 15, a. 2, co.

⁶⁶ Tamże, ad 13.

intelektu. Zasadniczy jego akt wyraża się w oświecaniu, sprawiającym wydobycie z wyobrażenia treści intelektualnych, które określone bywają jako pryncypia poznawanego bytu⁶⁷. Drugie działanie polega na abstrakcji właśnie – oderwaniu formy intelektualnej przedmiotu, uwikłanego w to, co konkretne i jednostkowe. Trzeci akt to wielokrotnie już przywoływanie przekształcanie tego, co jest intelektualnie poznawane w możliwości, w to, co przyjmowane w intelekcie możliwościowym jako będące już w akcie. Wszystkie te akty potwierdzają działanie o charakterze czynnym względem właściwego dla tego intelektu przedmiotu – *intelligibile in potentia*⁶⁸.

Z kolei zasadniczy akt intelektu możliwościowego związany jest z samym przyjmowaniem formy poznawczej (*receptio*), które czasami Akwinata nazywa inaczej, używając analogicznych określeń: uzyskiwanie formy poznawczej (*assimilatio*); ujmowanie formy (*apprehensio*). W innym aspekcie działanie intelektu możliwościowego charakteryzuje akt doznawania (*passio*). Jest to najlepsza charakterystyka jego aktów, gdyż

podyktowana jego naturą – jest w możliwości do wszystkiego, co intelektualnie poznawalne, wszelkiego bytu⁶⁹. Do tego „bierność” jest najlepszą charakterystyką ludzkiego poznania intelektualnego w ogóle – przy czym trzeba pamiętać, że jest to bierność, która niczego nie pozbawia intelektu możliwościowego – intelekt możliwościowy, nawet jeśli przechodzi w akt i zostaje udoskonalony, nadal pozostaje władzą bierną⁷⁰. Aby jeszcze mocniej uwypuklić możliwościowy charakter aktów intelektu, należy wskazać na przechowywanie form poznawczych (*conservatio*). Choć gdy Akwinata mówi o pamięci w intelekcie i przechowywaniu form, nie wskazuje wprost na intelekt możliwościowy, to jednak wyraźnie zaznacza, że pamięcią intelektualną można nazwać intelekt usprawniony do poznawania, co jest jednym ze stanów intelektu możliwościowego⁷¹; to w tym kontekście Akwinata chętnie przypomina zdanie Arystotelesa o tym, że „intelekt możliwościowy jest miejscem form”, mając na myśli intelekt możliwościowy⁷².

6. Argumenty za realną różnicą między intelektem czynnym i możliwościowym

Po zarysowaniu problemu różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym, należy teraz przejść do uza-

sadnienia jej charakteru. Należy też skorzystać z uzasadnienia realnej różnicy między istnieniem i istotą w bytach

⁶⁷ S. *th.*, I, q. 79, a.4, ad 1.

⁶⁸ Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012, s. 20-50. W tej pracy odnaleźć można wiele interesujących uwag na temat aktów intelektu czynnego.

⁶⁹ Zob. S. *th.*, I, q. 79, a. 2, ad 3.

⁷⁰ Tamże, a. 2, co.

⁷¹ Zob. tamże, a. 6, ad 3.

⁷² Zob. *Scg*, II, 75.

stworzonych, choć trzeba pamiętać, że uzasadnienie to może mieć tylko podobny, analogiczny charakter, gdyż nie dotyczy tego samego. Jeśli realna różnica dotycząca istnienia i istoty w bytach stworzonych została sprowadzona do pięciu punktów, to tutaj postępować będziemy podobnie:

(1) Argument uzasadniający realną różnicę między istnieniem a istotą wychodził z założenia, że możliwe jest poznanie istoty rzeczy bez poznania jej istnienia, przez co istnienie było realnie różne. Na tej podstawie można poczynić analogię do przedmiotu poznania intelektualnego, którym jest istota rzeczy materialnej, która uzasadniałaby realną różnicę między intelektami. Aby możliwe było poznanie istoty rzeczy materialnej, która nie istnieje samoistnie bez materii, konieczne jest, by była czymś aktualnie intelektualnie poznawalnym. Aby stała się taka i aby jako taka została poznana przez człowieka, musi on mieć w sobie czynnik decydujący o aktualizacji przedmiotu poznawania i obszar możliwości, który zostanie zaktualizowany przez nabycią formę. Jest to kwestia zasadniczego pytania o to, na czym polega poznanie ludzkie. Sama natura poznawania określona jest jako obecność „formy poznawczej tego, co poznane w poznającym”⁷³. Poznawanie intelektualne jest możliwe dzięki temu, że człowiek posiada w sobie obszar niematerialny, który jest właściwym powodem poznawalności (kresem poznania jest intelekt możliwościowy), a także władzę, która sprawia i umożliwia posiadanie formy poznawalnej. Można

w tym punkcie poprowadzić argumentację nie wprost: gdyby w człowieku istniał wyłącznie intelekt możliwościowy, niemożliwe byłoby poznanie o charakterze intelektualnym (chyba że intelekt posiadałby z siebie wiedzę o naturze rzeczy); z kolei gdyby w człowieku był wyłącznie intelekt czynny, to wówczas poznanie ludzkie byłoby już w pełni zaktualizowane i nie dokonywałoby się poznawanie (jako nabywanie form i rozumienia). Realna różnica między intelektami wyraża istotę poznania intelektualnego, którą jest nabywanie form intelektualnych z rzeczywistości materialnej.

(2) Drugi argument, potwierdzający różnicę między istnieniem a istotą w bytach stworzonych, akcentował wyjątkowość i jedyność takiego bytu, w którym takiej różnicy nie ma. Odnosząc tego rodzaju argument do różnicy między intelektami, należy podtrzymywać twierdzenie o tym, że tylko w Bogu wiedza jest w pełnym akcie, nie jest aktualizowana w żaden sposób przez cokolwiek i z tego powodu nie ma zróżnicowania w Jego intelekcie: „Ponieważ Bóg nie ma nic z możliwości, lecz jest czystym aktem, intelekt i przedmiot poznania musi w Nim być tym samym pod każdym względem; w ten sposób mianowicie, że Bogu nie brakuje formy poznawczej, jak brakuje jej naszemu intelektowi, gdy poznaje w możliwości. Forma poznawcza to nic innego niż substancja boskiego intelektu, tak jak zdarza się to w naszym intelekcie, gdy poznaje w akcie. Sama jednak forma poznawcza jest samym boskim intelek-

⁷³ S. tb., I, q. 14, a. 1, co.

tem”⁷⁴. Oczywiście nie jest tak, że wyłącznie w Bogu nie ma różnicy między intelektem możliwościowym a czynnym. Jak była o tym mowa, również w przypadku intelektu anielskiego nie zachodzi potrzeba przyjmowania dwóch intelektów, gdyż nie ma zmiany w ich sposobie poznawania i nie są one w możliwości względem tego, co jest dla nich z natury poznawane. Nawet jeśli nie zachodzi różnica między intelektem możliwościowym i czynnym, to jednak intelekt anielski nie jest tym samym, co istnienie ani też istota anioła. I nawet gdybyśmy mogli orzekać o ich poznaniu, że jest w stałym sposobie w akcie, to akt, jako działanie poznawcze jest czymś towarzyszącym (*concomitans*), a nie wyrażającym istotę. Inaczej mówiąc, istocie anioła towarzyszy akt intelektualny, który jest jego intelektem, ale anioł ani nie istnieje jako intelekt, ani jego istotą nie jest intelekt. Trzeba podkreślić również to, że intelekt anielski wiedzę otrzymuje, co odróżnia jego intelekt od intelektu Boga. W przypadku człowieka jest podobnie – intelekt czynny jest swoim działaniem, nie w ten sposób, jakby to była jego istota, ale jest swoim działaniem jako to, co towarzyszy aktualizacji działania intelektu możliwościowego⁷⁵. Oczywiście nie oznacza to, by czynnik towarzyszący był w jakikolwiek sposób zbędny – raczej jako towarzyszący jest niezbędny dla działania intelektu możliwościowego, którego

aniołowie nie posiadają.

(3) W argumentacji trzeciej, wykazującej realną różnicę między istnieniem i istotą, kluczowe odróżnienie związane było z realną różnicą między aktem i możliwością. Jeśli chcemy poczynić analogię do różnicy między intelektami, trzeba być ostrożnym, ponieważ różnica między nimi funkcjonuje na takiej zasadzie, jednak nie względem tego samego (to znaczy relacja między nimi nie jest na zasadzie aktu i możliwości). Najpierw trzeba zwrócić uwagę, że Akwinata często mówiąc o intelekcie czynnym i możliwościowym mówi o władzy czynnej i biernej. Przykład zaczerpnięty z *Summa theologiae* jest bardzo znamienny w tym względzie: „różnią się od siebie władza intelektu czynnego i władza intelektu możliwościowego, gdyż w odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu władzą czynną, która wprowadza przedmiot w akt, powinna być inna zasada niż zasada stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniom władzy pochodzący od przedmiotu aktualnie istniejącego. Władza czynna ustosunkowuje się więc do swego przedmiotu jak byt aktualny do bytu w możliwości – władza natomiast berna odnosi się do swego przedmiotu w sposób przeciwny. Mianowicie jak byt w możliwości do bytu aktualnego”⁷⁶. Do tego można dodać, że intelekt czynny, jako będący w akcie, nie jest przedmiotem poznania przez intelekt możliwości-

⁷⁴ Tamże, a. 2, co.

⁷⁵ Tamże, q. 54, a. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu”.

⁷⁶ Tamże, q. 79, a. 7, co.

wy, co wskazuje wyraźnie na to, że przedmiot poznania intelektualnego, jakim jest istota rzeczy materialnej, jest tym względem, czego intelekt czynny jest aktem, a intelekt możliwościowy jest w możliwości⁷⁷. Akwinata nawet do absurdum doprowadza taką wątpliwość – gdyby intelekt czynny był przedmiotem poznania intelektu możliwościowego: „wówczas wynikałoby, że bezzwłocznie poznalibyśmy wszystko, skoro zadanie intelektu czynnego polega na tym, by wszystko uczynić poznawalne”⁷⁸. Patrząc zaś od strony intelektu możliwościowego, należy zaznaczyć, że jest on w możliwości w podwójnym sensie: jest w możliwości względem wszystkiego, co jest poznawalne i jest dla niego przedmiotem oraz pozostaje w możliwości do dalszego poznawania, nawet gdy już jakąś wiedzę posiada⁷⁹. Oznacza to, że trzeba pamiętać, iż nawet jeśli podkreślimy różnicę między intelektem czynnym i możliwościowym ze względu na ich aktowy i możliwościowy stosunek do poznawanego przedmiotu, to nie moż-

na w intelekcie możliwościowym dostrzegać różnic (w domyśle realnych) ze względu na jakiekolwiek różnice w poznawanym przedmiocie⁸⁰. Posiadanie przez intelekt czynny wyjątkowego statusu aktu oznacza przede wszystkim bycie niematerialną władzą w stosunku do przedmiotu, który otoczony jest zasłaniającymi treści intelektualne elementami. Dlatego intelekt czynny, dematerializując formy intelektualne, czyni je sobie podobnymi – nie stając się nimi, gdyż jest to właściwe dla intelektu możliwościowego⁸¹. Intelekt czynny działa jak przyczyna sprawcza *agit sibi simile*⁸².

(4) W argumencie czwartym za różnicą między istnieniem i istotą pojawiło się uzasadnienie odwołujące się do kategorii konieczności i przygodności. Można poczynić również w tym względzie analogię do różnicy między intelektami, pytając, czy intelekt ludzki z koniecznością zawsze jest w akcji i na czym polega bycie w akcji intelektu czynnego. Aby to wyjaśnić, należy od-

⁷⁷ Por. *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. [...] 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. Ipsam etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa”.

⁷⁸ *S th.*, I, q. 79, a. 4, ad 3.

⁷⁹ Zob. tamże, a. 6, co.

⁸⁰ Zob. tamże, a. 7, co.

⁸¹ *Sententia de anima*, III, l. 10, n. 12: „Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia”.

⁸² Zob. T. Scarpelli Cory, *Averroes and Aquinas on the Agent Intellects Causation*, „Recherches de Théologie et Philosophie médiévales” 82 (2015) nr 1, s. 37–46.

wołać się do czterech określeń intelektu, z których wyłącznie w przypadku jednego zachodzi różnica między intelektem czynnym i możliwościowym. Akwinata mówi o tym, komentując słowa Arystotelesa: „Następnie gdy mówi «i to», przywołuje cztery określenia intelektu czynnego, z których pierwsze jest to, że jest oddzielony, drugie, że jest niedoznający, trzecie, że jest niezmieszany, to znaczy nie jest złożony z natur cielesnych, ani połączony z organem cielesnym; lecz w tych trzech zgadza się z intelektem możliwościowym; czwarte określenie jest takie, że jest w akcie według swojej substancji, w czym różni się od intelektu możliwościowego, który jest w możliwości według swojej substancji, zaś znajduje się w akcie tylko względem nabytych form poznaawczych”⁸³. Intelekt czynny nie jest jednak w akcie w taki sposób, że jest zdeterminowany formami poznaawczymi, które miały przekazywać intelektowi możliwościowemu. Bycie w akcie intelektu Boskiego na tym właśnie polega i świadczy o konieczności działania intelektualnego. W przypadku aniołów, ich intelekt w pełnym sensie ma taki charakter, z tą różnicą, że jest on w akcie nie dzięki sobie, lecz dzięki czemuś innemu, zewnętrznemu. Ludzki intelekt czynny pozostaje w akcie, jednak nie jest zdeterminowany formami. Trzeba w tym punkcie przywołać dłuższy passus z *Komentarza do O duszy*: „To jednak z la-

twością zostanie rozwiązane, jeśli ktoś właściwie rozważy, w jaki sposób intelekt możliwościowy jest w możliwości do przedmiotów poznania intelektualnego i w jaki sposób są one w możliwości względem intelektu czynnego. Intelekt możliwościowy jest w możliwości do tych przedmiotów tak jak niezdeterminowany do tego, co determinujące. Intelekt możliwościowy bowiem nie posiada zdeterminowanej natury jakiejś rzeczy zmysłowo poznawalnej. Jakkolwiek przedmiot intelektualny jest pewną określoną naturą jakiegoś gatunku. Dlatego [Aristoteles] powiedział wyżej, że intelekt możliwościowy porównywany jest do przedmiotów intelektualnych jak tablica do określonych obrazów. Względem nich intelekt czynny nie jest w akcie. Gdyby intelekt czynny posiadał w sobie determinację wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego, intelekt możliwościowy nie potrzebowałby wyobrażeń, lecz [wyłącznie] przez sam intelekt czynny byłby przeprowadzany w akt względem wszystkich przedmiotów intelektualnych i nie byłby porównywany do przedmiotów intelektualnych jak sprawiający do tego, co sprawione, jak mówi Filozof, lecz jak sam istniejący przedmiot poznania intelektualnego. Porównywany jest jak akt do przedmiotów intelektualnych, o ile jest pewną czynną władzą niematerialną, mającą moc uczynić podobnymi innego przedmioty, to znaczy uczynić nie-

⁸³ *Sententia de anima*, III, l. 10, n. 5: „Deinde cum dicit et hic ponit quatuor conditiones intellectus agentis: quarum prima est, quod sit separabilis: secunda, quod sit impassibilis: tertia quod sit immixtus, idest non compositus ex naturis corporalibus, neque adjunctus organo corporali; sed in his tribus convenit cum intellectu possibili: quarta autem conditio est, quod sit in actu secundum suam substantiam; in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam, sed est in actu solum secundum speciem susceptam”.

materialnymi”⁸⁴. Intelekt czynny działa z konieczności, jednak nie jest to konieczność determinowania przedmiotów, jest to raczej bycie w akcie polegające na czynieniu poznawalnymi tego, co intelektualne. Jest to bycie ograniczone tym, że mimo wszystko jest władzą względem poznawanego przedmiotu⁸⁵.

(5) Odnosząc się do ostatniego argumentu za realną dystynkcją między istnieniem i istotą, należy uwypuklić różnicę, jaką zachodzi między skończonością a tym, co skończone. Oczywiście tylko w tym, co skończone, różnica między istnieniem a istotą była realna. Ponieważ była mowa o różnicach między intelektami bytu ludzkiego, anielskiego i Boskiego w tym aspekcie, tutaj raczej należy podkreślić sposób, w jaki intelekt ludzki, składający się z czynnego i możliwościowego jako realnie różnych władz, dochodzi do poznania nieskończoności. Nie tylko chodzi tu o to, że to, co nieskończone, nie jest w rzeczach materialnych w formie zaktualizowanej (jedna rzecz następuje po drugiej), ale również o to, że intelekt ludzki nie może nawet uchwycić za pomocą jednej formy nieskończonej

liczby przedmiotów, ujmując je mimo wszystko zawsze jeden po drugim⁸⁶. Jak pisze Akwinata: „w naszym intelekcie to, co nieskończone pojawią się w możliwości, mianowicie w tym, że jedno ujmujemy po drugim, z powodu czego intelekt nasz nigdy nie poznaje na tyle, byśmy już więcej nie mogli poznawać”⁸⁷. Brak ograniczenia i nieskończoność przysługuje temu elementowi, który określany jest jako forma, a więc temu, co jest poznawane przez intelekt. Poznanie wyabstrahowanej formy powinno być szczytem poznania intelektualnego, gdyby działanie poznawcze faktyczne polegało wyłącznie na abstrahowaniu. Intelekt ludzki ze względu na swoją naturę, a więc na podział władz w intelekcie, musi skłaniać się ku wyobrażeniom, poznając rzeczy, nabywając i uzyskując formy. Poznawanie rzeczy materialnych decyduje również o tym, że to, co powinno być najbardziej oczywiste dla intelektu, oczywistym nie jest.

Uwypuklając powyższe argumenty, należy stwierdzić, że nie jest tak, iż intelekt czynny i możliwościowy są jedną władzą, która posiada dwa aspekty działania, dwie funkcje – czynną i bierną.

⁸⁴ *Sententia de anima*, III, l. 10, n. 11-12.

⁸⁵ Zob. *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam: res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens: in anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturae est in potentia; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis: et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde appetit falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem”.

⁸⁶ Zob. *S. th.*, I, q. 86, a. 2, co.

⁸⁷ Zob. tamże.

W ten sposób intelekt czynny byłby sprawcą działania intelektualnego, a możliwościowy byłby jego podłożem, czynny by sprawiał, a możliwościowy przyjmował to, co tamten sprawił⁸⁸. W ten sposób różnica między nimi byłaby myślna. Nie jest tak z tego powodu, że jak wykazano (1) między tym, co jest poznawane, a intelektem możliwościowym zachodzi dysproporcja, która może być usunięta przez przyjęcie realnie różnego od możliwościowego intelektu czynnego. Między intelektami zachodzi realna różnica wyłącznie w przypadku intelektu ludzkiego (2), gdyż zarówno w Bogu, jak i w bytach anielskich to zróżnicowanie nie jest potrzebne. Realna różnica między intele-

tami zasadza się na różnicy między aktem i możliwością albo też bytem w akcie i bytem w możliwości (3), jednak nie są one aktem i możliwością względem siebie, lecz poznawanego przedmiotu. Co więcej, intelekt czynny jako będący w akcie (4) nie jest władzą zdeterminowaną ani determinującą przedmiot poznania intelektu możliwościowego, nie jest również przedmiotem poznawanym przez niego. Wreszcie, jeśli sposób poznania zależy od sposobu istnienia, to intelektualne poznanie nieskończoności (5) pozostaje dla człowieka w możliwości, przez co trzeba w człowieku wyróżnić dwa intelekty.

7. Zakończenie - jedność i zróżnicowania w intelekcie

Nawet gdybyśmy uzasadnili i przyjęli istnienie realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym oraz odrzucili różnicę myelną, to w tekstach Akwinaty odnajdziemy wiele sformułowań, w których pisze on wprost o działaniu intelektu bez uszczegółowienia, o który intelekt chodzi⁸⁹. Zasadne jest bowiem postawienie pytania o jedność działania intelektu, skoro tak mocno

podkreśla się realną (rzeczną) różnicę (oczywiście nie w znaczeniu *res et res*), a więc taką, za którą idzie nietożsamość dwóch elementów. Kluczowy pod tym względem jest fragment pochodzący z *Summa contra gentiles*, mówiący o intelekcie w akcie, który w trakcie poznania staje się przedmiotem poznawanym, zachowując oddzielenie od rzeczywistości zmysłowej: „teza ta odnosi się do

⁸⁸ Warto wspomnieć o próbach wykazywania tego, że dystynkcja między intelektami jest zbędna. L. Regner, korzystając ze szkotystycznej metody, „by z dwóch twierdzeń dawać pierwszeństwo temu, które prowadzi do rozwiązania prostszego”, wykazuje, że intelekt czynny jest aspekiem działania intelektu możliwościowego. Jego argumentacja jest potrójna: z jednej strony wskazuje, że niematerialny intelekt czynny nie może czegokolwiek czynić, jeśli nie zostanie poruszony przez coś innego; z drugiej strony koncepcja dwóch intelektów sugeruje, że niemożliwe jest poznanie przez intelekt tego, co zmysłowe i jednostkowe, wreszcie po trzecie, odróżnienie ma charakter psychologiczny (metafizyczny), a nie epistemologiczny. Zob. L. Regner, *Krytyka tezy o różnicy między umysłem czynnym a umysłem biernym*, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972) z. 1, s. 33–36.

⁸⁹ *Scg*, II, 83: „Intellectus igitur cum sit unavis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibles”.

tego, co obejmuje oba intelekty, mianowicie do intelektu urzeczywistnionego, o którym [Arystoteles] mówił, ponieważ tylko ten jest w duszy naszej oddzielony i nie posługuje się żadnym narządem. Przysługuje to intelektowi urzeczywistnionemu, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy – obejmującej intelekt czynny i możliwościowy”⁹⁰. Takie sformułowania nie dotyczyły już intelektu, który mógłby być rozumiany jako

władza, jako właściwość duszy, lecz dotyczyłyby duszy samej, która w człowieku byłaby zasadą najdoskonalszych działań – działań intelektualnych. Gdy Akwinata mówi po prostu o intelekcie, to odnosi to często do samej duszy. A ponieważ określenie władzy najwyższej może przejść na określenie samej rzeczy, to również rzecz można nazwać określeniem władzy, o ile ta władza faktycznie z niej wynika⁹¹.

⁹⁰ *Scg*, II, 78: „Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem”. Za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, dz. cyt., s. 507.

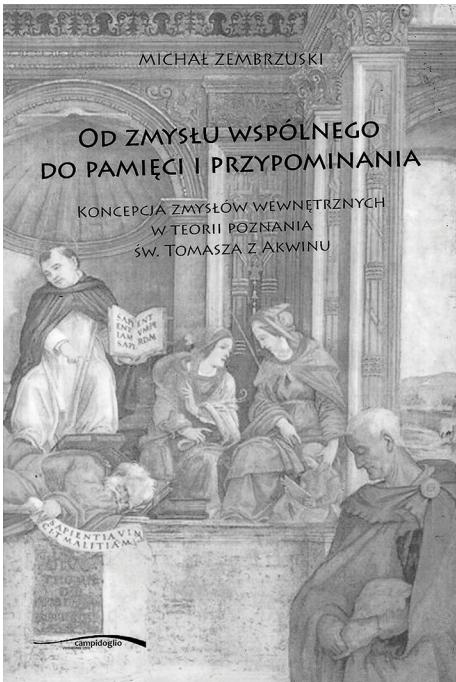
⁹¹ *De veritate*, q. 10, a. 1, co.: „Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. [...] Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus”.

The Real Distinction Between Agent and Potential Intellect in Approach Thomas Aquinas

Keywords: Thomas Aquinas, potential intellect, agent intellect, real distinction, object of intellectual cognition

The aim of article was to prove the existence of the real difference between active intellect and potential intellect, based on the epistemological thought of Thomas Aquinas. Although many authors suggested such a distinction, yet no one does not try to justify it. In this article are comments on intellects in Aristotle account, very short history – following the Aquinas - of distinguishing and separating intellects. Presented is the same understanding of the real difference between existence and essence of beings created and in this light given difference between intellects, because Aquinas, actually never spoke about it in this way. A basic element of the article is to distinguish intellects on the basis of a formal rules of their objects and distinguish them on the basis of acts, which allows to build a proper argumentation. It has been shown that between what is recognized in the potential in-

tellect is a disproportion, which may be removed by the allocation of truly different between potential and active intellect. Between intellects there is a real difference only in the case of the human intellect, since both in God and in the angelic beings, this differentiation is not needed. The real difference between intellects is based on the difference between the act and potency or being in act and being in potency, however, are not they act and potency relative to each other, but to the cognized object. Moreover, the active intellect as being in the act, is not determined nor determining the object of cognition potential intellect, it is not the object recognized by him. Finally, if the way of cognition depends on the mode of existence, the intellectual knowledge infinity of human remains in potency, by what must be in man two intellects.



Michał Zembrzuski

Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu

Warszawa 2013

Michał Zembrzuski poświęcił swoją książkę wydobyciu z różnych tekstów św. Tomasza jego koncepcji poznania zmysłowego. Tę starannie zrekonstruowaną teorię, ukazał w jej rozwoju w myśl Akwinaty na tle platońskiej i aristotelesowskiej tradycji filozoficznej i skonfrontował z obrazem tomistycznej teorii poznania zmysłowego, jaki możemy znaleźć u przedstawicieli różnych odmian tomizmu (Wolfson, Black, Klubertanz, Mercier, Siwek, Krąpiec). Pozwoliło to na zarysowanie metafizycznej i teoriopoznawczej perspektywy dla Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych.

Wydawnictwo „Campidoglio” – www.naszestrony.eu/campidoglio

Recenzja

Mateusz Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012,
ss. 322.

Książka Mateusza Penczka zatytulowana *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu* jest próbą przedstawienia koncepcji woli i intelektu, które zawarte są w tekstach Akwinaty. Zdecydowana większość tej pracy, bo aż 226 z 322 stron, poświęcona jest zagadnieniu poznania intelektualnego i funkcjonowania intelektu praktycznego. Problematyka pochodzącej intelektualnej władzy człowieka, którą jest wola, oraz jej relacji z intelektem zostaje przedstawiona w ostatnim rozdziale oraz w zakończeniu. Taka struktura pracy wskazuje na to, że jej Autor dostrzega i kładzie nacisk przede wszystkim na Tomaszowy intelektualizm.

Recenzowana książka składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów oraz zakończenia. Rozdział pierwszy dotyczy ogólnej teorii intelektu i poznania intelektualnego. W książce wyraźnie podkreślone jest odróżnienie *intellectus* i *ratio*, a także ukazana jest różnica w działania intelektu możliwościowego i czynnego.

Rozdział drugi wprowadza w Tomaszową filozofię działania. Zostaje tu bowiem ukazana podstawa rozróżnienia poznania intelektualnego na teoretyczne i praktyczne. Penczek wyróżnia trzy rodzaje poznania praktycznego: poznanie dyspozycjonalnie praktyczne o charakterze ogólnym, poznanie dyspozycjonalnie praktyczne o charakterze szczegółowym oraz poznanie aktualnie praktyczne. Wyjaśnia, że tylko poznanie aktualnie praktyczne prowadzi do konkretnego działania i pokazuje, w jaki sposób następuje przejście od poznania dyspozycjonalnie praktycznego do poznania aktualnie praktycznego.

Trzecia część to omówienie struktury i działania intelektu praktycznego. Wprowadzone tu zostaje zagadnienie prawa naturalnego i ukazany jest jego związek z poznaniem praktycznym. Penczek wskazuje na Tomaszowe rozmienne prawa naturalnego jako reguły i miary (*regula et mensura*) ludzkiego działania. Wskazuje też na trzy pozi-

my nakazów prawa naturalnego oraz podstawowe zasady prawa naturalnego (dobre należy czynić, a złego unikać) jako podstawy działania intelektu praktycznego. Podkreśla, że pierwsza zasada praktyczna jest zbudowana na pojęciu dobra jako tego, czego wszystko pożąda. Nieco może uszczypliwe będzie tu zwrócenie uwagi, że pierwsza zasada praktyczna opiera się nie na „pojęciu dobra”, ale na samym dobru, które jest po prostu własnością transcendentalną każdego. Słuszne by było zadać tu pytanie Autorowi, jak w ogóle rozumie dobro. Czy jako własność każdego istniejącego bytu – *convertibilem*, które jest zamienne z samym bytem, któremu przysługuje? Czy jedynie jako pojęcie dobra, co nie byłoby zgodne z nauką św. Tomasza?

Czwarty rozdział jest poświęcony interpretacjom Tomaszowej koncepcji poznania praktycznego. Jest to próba przenesienia myśli średniowiecznego filozofa na grunt współczesnej metaetyki oraz konkretne usytuowanie jego poglądów na temat poznania praktycznego na tle sporu deskryptywizmu z przekryptywizmem.

W piątej części pracy Penczek rozważa, czym jest i jaką funkcję pełni rozum praktyczny w Tomaszowej filozofii działania. Rozważa tu dyskursywny aspekt poznania praktycznego. Podejmuje problem dobra w konkretnym działaniu i wskazuje na przygodny charakter rozumowania praktycznego. Ukaźanie braku zdeterminowania rozumowego poznania praktycznego w prosty sposób prowadzi autora *Woli i intelektu w filozofii Tomasza z Akwinu* do rozważań na temat woli. W tej części pracy można znaleźć coś na kształt schematu podej-

mowania decyzji. Autor przedstawia tu, w jaki sposób sylogizm praktyczny staje się podstawą działania. Penczek wskazuje, że ów sylogizm prowadzi ostatecznie do aktu wyboru, który jest aktem woli, oraz do aktu *imperium*, będącego aktem rozumu praktycznego. Nie jest to jednak tak rozbudowany schemat jak np. u o. Woronieckiego w *Katolickiej etyce wychowawczej*, gdzie pokazana jest cała „gra” intelektu i woli w procesie podejmowania decyzji i wzajemne „obejmowanie się” swoimi aktami tych dwóch władz.

Ostatni, szósty rozdział to podjęcie problematyki woli w tekstach Akwiny. Pragnienie racjonalne, którego często na określenie woli używa Penczek, zostaje przez niego przedstawione na tle klasyfikacji pragnień występującej w tekstach Akwinaty. I tak wymienione zostaje pragnienie naturalne, pragnienie oparte na poznaniu oraz rozróżnienie i porównanie pragnienia zmysłowego i racjonalnego. Związek woli z innymi typami pragnień nie jest omówiony wyczerpująco. Następnie zostają ukazane różne rozumienia tego, czym jest pragnienie racjonalne w filozofii Tomasza z Akwinu. I tak zdaniem Penczka wola u Akwinaty to: a) dowolny akt pragnienia racjonalnego, b) władza duszy, c) szczególny rodzaj aktu woli odnoszący się do celu, d) natura, e) po prostu wola jako wola. Dalsze podrozdziały w tej części książki są poświęcone szczególnym aktom woli oraz strukturze czynu ludzkiego, a także relacji woli do innych władz, zdeterminowaniu i wolności woli. To ostatnie zagadnienie jest właściwie zreferowaniem stanowiska Tomasza pochodząącym głównie z *Sumy teologii*

i *De veritate*. Mało rozwinięte zostaje również zagadnienie stosunku woli do innych władz. Penczek dość skrótnie opisuje, co powoduje w działaniu woli to, że jest ona władzą racjonalną. Wskazuje na bezpośredni wpływ intelektu na wolę oraz na pewną władzę woli nad aktywami poznania praktycznego. Nie wyciąga jednak wniosków z tego, że wola jest pragnieniem, owszem intelektualnym, ale jednak pożądaniem, co ściśle wiąże ją ze zmysłową władzą pożądawczą, tzn. z uczuciowością.

Zakończenie jest próbą pewnego podsumowania wcześniej przeprowadzonych analiz. Znajdziemy tu m.in. porównanie intelektu i woli oraz ukazanie koncepcji intelektu i woli na tle sporu voluntarystów z intelektualizmem. Są to zdecydowanie najciekawsze zagadnienia, będące konsekwencją takiej, a nie innej koncepcji intelektu i woli oraz w ogóle całego działania człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Niestety zostało im poświęcone niewiele uwagi.

We wstępie autor deklaruje, że jego praca dotyczy „poglądów Tomasza z Akwinu dotyczących intelektu i woli oraz relacji między nimi” (s. 9). O ile temat intelektu i jego działania jest przedstawiony bardzo obszernie, co już zostało zauważone, to zagadnienie woli, a szczególnie wzajemnego odniesienia do siebie tych dwóch władz, jest omówione dość ubogo. Penczek zajmuje się przede wszystkim takimi momentami współpracy intelektu i woli, kiedy pożądanie podąża za poznaniem. Jednak z punktu widzenia działania moralnego (czyli dobrowolnego) u człowieka najbardziej interesujące są takie sytuacje, w których wola, mówiąc kolokwialnie,

„stawia na swoim”. Oczywiście specyfika woli jako władz intelektualnej powoduje, że zawsze potrzebuje ona do działania poznania intelektualnego, nawet do takiego działania, które nie jest do końca zgodne z tym, co intelekt sam z siebie zawyrokowałby w danej wątpliwej sytuacji. Tu pojawia się zagadnienie relacji woli i uczuciowości, któremu Autor książki poświęca zaskakująco mało miejsca. Wprawdzie jeden z podrozdziałów jest zatytułowany „Pragnienie zmysłowe a pragnienie racjonalne”, jednak jest niewielki objętościowo i zdecydowanie nie zawiera w sobie bogactwa treści, które można znaleźć w tekstu Akwinaty dotyczących roli uczuciowości w działaniu człowieka. Uczuciowość i jej wpływ na działanie człowieka są właściwie tylko zasygnalizowane w całej pracy w kilku miejscach. Sam Tomasz często w swoich tekstu podkreśla, że człowiek jest integralną jednością (*compositum*) i działa „cały naraz”, choć działała za pomocą swych władz. Podejmując zagadnienie woli i intelektu oraz ich relacji w działaniu, należało by uwzględnić i rozwinąć temat wpływu uczuciowości na wolę i intelekt oraz władz intelektualnych na uczuciowość, gdyż po prostu nie można nie dostrzec jego znaczenia w dziedzinie ludzkiego działania.

Penczek zresztą ma do tego doskonałe predyspozycje, gdyż jedną z najmocniejszych stron jego pracy są analizy tekstów źródłowych. Bardzo wartościowe, pomocne w zrozumieniu myśli Akwina jest wplatanie w tekst główny dużej liczby cytatów pochodzących z dzieł Tomasza. Są one trafnie dobrane do omawianej przez Autora w danej chwili problematyki. Wiele z nich sam prze-

tłumaczył na język polski, co zasługuje na dodatkową pochwałę. Pokazuje to autorską wrażliwość na tekst źródłowy, chęć poszukiwania tego, co naprawdę jest filozofią Tomasza z Akwinu, a nie przypisywanymi mu przez historyków filozofii poglądami. Przykładem tego może być konsekwentne odróżnianie pojęć *ratio* i *intellectus* w tekstach samego Tomasza, co niestety nie zawsze jest oczywiste dla innych jego komentatorów.

Książka Mateusza Penczka jest rzetelnym studium zagadnienia intelektu i rozumu praktycznego oraz ich znaczenia dla funkcjonowania woli w filozofii św. Tomasza. Brakuje w nim jednak wyciągnięcia wszystkich konsekwencji, które są skutkiem dysponowania przez człowieka poznaniem zmysłowo-inte-

lektualnym. Penczek tak bardzo skupił się na poznaniu intelektualnym i jego znaczeniu dla działania woli, że nie poświęcił należnej uwagi uczuciowości i jej relacji do woli, a co za tym idzie działaniu samej woli. Nie został w ten sposób pokazany bardzo ścisły związek między tymi dwoma rodzajami poządania. Po przeczytaniu recenzowanej pracy niemal nie da się oprzeć wrażeniu, że człowiek w antropologii Akwinaty jest jak robot, który niemal zawsze słucha tego, co nakazuje mu rozum. Wydaje się, że Autor książki opisał, jak powinno wyglądać ludzkie działanie, a nie jak wygląda w rzeczywistości. Niemniej jednak nie odbiera to wartości całej pracy, która stanowi dobry materiał i wstęp dla badaczy zajmujących się problematyką działania człowieka w filozofii Akwinaty.

Recenzja

Santiago Ramirez OP, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. Mariusz Beściak, Warszawa 2014, ss. 324.

Tłumaczenie obszernego studium hiszpańskiego tomisty, o. Santiago Ramireza (1891–1967), poświęconego kluczowej dla filozofii i teologii chrześcijańskiej kwestii autorytetu doktrynalnego Akwinaty (*De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*) to rzadkość na naszym rynku księgarskim. Oryginalne wydanie tej rozprawy ukazało się w Salamance w roku 1952. Były to lata znamienne dla przemian we współczesnej filozofii katolickiej. W dwa lata po encyklice *Humani generis* papieża Piusa XII tomisići zdawali sobie sprawę z rozlicznych zagrożeń, które stały przed filozofią chrześcijańską. Tomaszowy sposób uprawiania filozofii miał być na te zagrożenia skutecznym lekarstwem (przez swój realizm, obiektywizm, optymizm i uniwersalizm). Tak argumentował papież i takie samo stanowisko zajmował Autor omawianego tu studium. Jego znaczenie nie jest jednak wyłącznie historyczne, bo tomizm zachowuje ważność również i w naszych czasach. Warto się-

gnąć do rozprawy, w której przytaczane są zasadnicze, trwałe racje na rzecz tezy o znaczeniu filozofii i teologii tomistycznej dla Kościoła i myślicieli katolickich.

Wybór tego tekstu, wzbogaconego jeszcze licznymi dokumentami papieskimi (po raz pierwszy w Polsce ukaże się tak kompletny i obszerny zbiór wypowiedzi różnych papieży o tomizmie, zajmujący około połowy objętości całego tomu), jest niezwykle ważny dla dyskusji toczących się w myśl chrześcijańskiej w naszym kraju. Filozofia i teologia tomistyczna są tu mianowicie ukazane jako szczytowe osiągnięcie kultury katolickiej i niezawodne narzędzie do twórczego, ale prawowiernego i zgodnego z Tradycją uprawiania tych dziedzin w Kościele. Dobrze się stało, że w naszej literaturze naukowej znalazł się w końcu ten źródłowy traktat, który przedstawia system filozoficzny o fundamentalnym znaczeniu dla Kościoła i dobrze to znaczenie uzasadnia.

Najwyżsi przedstawiciele Kościoła wielokrotnie wypowiadali się o tomizmie jako o oficjalnej formie nauki katolickiej, a teza ta (obecna również na Soborze Watykańskim II) pozostaje dziś niemal nieobecna w refleksji uczonych. Omawiana książka ważną tą tezę przypomina, podkreśla i uzasadnia. Tom ukazał się za zgodą archidiecezji warszawskiej i wydany został przez Katolicki Instytut Apologetyczny, który jest inicjatywą grupy młodych ludzi związanych z warszawskim i lubelskim środowiskiem akademickim. Jest to organizacja o profilu monarchistycznym i antymodernistycznym, zatem tomizm świetnie wpisuje się w ideową tożsamość wydawcy i stanowi punkt odniesienia dla podejmowanej przez nią działalności.

Aby powiedzieć kilka słów o samym przekładzie, uważam, że tłumacz, p. Marcin Beściak, młody badacz, student filologii klasycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim i na Uniwersytecie Warszawskim, wyśmienicie wywiązał się ze swego ambitnego zadania. Jego znajomość nauczania Kościoła, tomizmu i łaciny kościelnej jest bardzo dobra, a przekład został sporządzony na najwyższym poziomie. Wierność oryginałowi jest nienaganna, a jednak wcale nie staje się nużąca. Tłumacz dobrze czuje „ducha języka polskiego”, oddając po polsku specyficzny, zwięzły, ale i dobitny styl wyowiedzi kościelnych i rozróżnień filozoficznych. W umiejętny sposób zostały tu połączone istniejące już w języku polskim fragmenty cytowanych przez Autora dzieł z tymi fragmentami książki, które są analizami samego hiszpańskiego dominikanina. Przekład czyta się płynnie, tłumacz świetnie oddaje

terminy techniczne z filozofii i teologii scholastycznej, zdania są przejrzyste, a wywód – komunikatywny. Dotąd miałem okazję pracować nad różnymi przekładami z języka łacińskiego i moim zdaniem omawiany tu tekst należy do bardzo dobrych prac translatorskich. Sądzę, że w pełni zasługuje na uznanie zarówno z racji merytorycznych, jak i warsztatowych. Ponadto tłumacz uzupełnił książkę cennymi i fachowymi przypisami wyjaśniającymi ważne fakty, pojęcia i nazwiska, mniej dziś znane, konieczne dla owocnego poznawania filozofii i teologii tomistycznej, które są – aby zacytować jednego ze współczesnych historyków młodego pokolenia – niczym piękna katedra gotycka, ukryta gdzieś pod ziemią, do której zdarza się niekiedy znaleźć ukryte wejście, trafić tam, aby już nigdy o niej nie zapomnieć i nigdy jej nie opuścić.

Zebranie w jednym miejscu tak wiele świadectw wzbogaca znacząco naszą wiedzę na temat recepcji tomizmu w myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza gdy chodzi o ostatnie dwa stulecia, od czasów Piusa IX do Jana XXIII, na którym kończy się aneks. Rozważania o. Ramireza wprowadzają zaś nas w samo serce dyskusji na temat tzw. nowej teologii, rozwijającej swe idee w latach pięćdziesiątych minionego stulecia. Książka ta może się zatem stać również czymś w rodzaju tomistycznej odpowiedzi na głonne postulaty takich uczonych, jak Yves Cognar OP czy Henri de Lubac SJ, niezwykle popularnych również w Polsce, w tym za sprawą wydawanych coraz liczniej tłumaczeń ich dzieł.

O. Ramirez nie uwzględnił, co oczywiste, specyfiki filozofii tomistycznej

uprawianej w Polsce. W związku z tym warto zwrócić uwagę, że – inaczej niż w Hiszpanii – polscy tomisiści po II wojnie światowej prowadzili dyskusje z marksistami na temat racjonalności filozofii chrześcijańskiej, gdyż byli atakowani za rzekomy idealizm, antyracjonalizm i fideizm. Polscy zwolennicy tomizmu podkreślali zatem naukową metodologię tomizmu (m.in. robił tak ks. prof. Stanisław Kamiński, 1919–1986) i ściśle odróżniali filozofię od teologii. Duże zasługi w polemikach tomistów z marksistami ma w Polsce prof. Anto-

ni B. Stępień (ur. 1931), którego prace podejmują problemy nieznane o. Ramirezu. Zob. jego prace: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia* (Rzym 1987; wyd. 2, Lublin 1990), a także *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: marxiści–chrześcijanie w Polsce* (wspólnie z T. Szubką, Lublin 1992).

Podsumowując, należy zachęcać wszystkich zainteresowanych myślą chrześcijańską do zapoznania się z traktatem o. Ramireza w wysmienitym przekładzie p. Marcina Beściaka, któremu serdecznie gratuluję wykonanej pracy.

Bożena Listkowska

TOMIZM OTWARTY
PIOTRA CHOJNACKIEGO

Epigram

Bożena Listkowska:

Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego. Przyczynek do badań nad inspiracjami lowańskimi w neoscholastyce polskiej

Bydgoszcz 2014

Bożena Listkowska krytycznie analizuje poglądy bohatera swej książki. Słusznie postrzega tomizm Chojnackiego jako nieporozumienie, gdyż istotą propozycji Tomasza z Akwinu jest nie synteza – jak chciał Chojnacki – lecz nowa egzystencjalna metafizyka bytu, co wystarczająco dobrze ukazał Gilson i Maritain. Słusznie także sadzi, że projektowana przez Chojnackiego wielka synteza jest niemożliwa do zrealizowania. Trafnie – podobnie jak Krapiec i Gogacz – widzi w niej raczej projekt światopoglądowy niż naukowy. Te wnioski pracy uzyskano dzięki drobiazgowej rekonstrukcji mechanizmów modyfikacyjnych tomizmu tradycyjnego w pracach ks. Piotra Chojnackiego.

Michał Zembrzuski
Izabella Andrzejuk

Tomizm na Konferencji Naukowej „Etyka i polityka”

W dniu 23 kwietnia 2014 roku w Wyższej Szkole Komunikowania Politologii i Stosunków Międzynarodowych odbyła się konferencja naukowa. Współorganizatorami konferencji byli pracownicy Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Wyższej Szkoły Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki. Wśród licznych prelegentów, reprezentujących różne szkoły filozoficzne i różne filozoficzne nurty była dość znaczna grupa uczestników, których referaty były poświęcone tradycji tomistycznej.

Po rozpoczęciu konferencji i przywitaniu gości oraz władz uczelni w osobie Rektora WSSMiA, dra Pawła Bromskiego, została zaprezentowana książka poświęcona myśli filozoficznej zmarłego w sierpniu 2013 roku prof. Tadeusza Klimskiego, zatytułowana: *Filozofia i służba*. Prof. Artur Andrzejuk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w ramach tej prezentacji zaznajoi-

mił uczestników konferencji z zawartością treściową książki oraz przypomniał samą postać śp. T. Klimskiego. Przypomniał zarazem, iż właśnie rok wcześniej większość z obecnych na sali prelegentów miała okazję spotkać się z prof. Klimskim przy okazji międzynarodowej konferencji „*Sacrum i profanum w polityce*”, która odbyła się 17 maja 2013 roku w siedzibie WSKPiSM.

Po prezentacji książki prowadząca pierwszą część sesji plenarnej dr Izabella Andrzejuk zaprosiła prof. Artura Andrzejuka do wygłoszenia referatu zatytułowanego: *Zagadnienie wojny sprawiedliwej w etyce chrześcijańskiej*. Prelegent na początku swojego wystąpienia odniósł się do samego terminu „wojny sprawiedliwej”, który został wprowadzony do myśli etycznej i politycznej przez Cicerona, a który – jak zauważył prelegent – występował dość wcześnie w etyce chrześcijańskiej (stosowany już przez św. Ambrożego i św. Augustyna). Ponadto A. Andrzejuk, wymieniając za

św. Tomaszem z Akwinu, warunki wojny sprawiedliwej (uprawnienie do wydania i prowadzenia wojny ma władza legalna, wojna powinna być prowadzona w słusznej sprawie, cel wojny powinien być słuszny i jemu powinni podporządkować się walczący), zauważyl, że nie zawsze w dziejach narodów ustanawiany międzynarodowo pokój był pokojem sprawiedliwym. Przykładem takiej sytuacji mogą być chociażby decyzje Kongresu Wiedeńskiego. Na zakończenie prelegent zauważyl, iż w świetle ustaleń Akwinaty obywatele mają prawo przeciwstawiać się (także zbrojnie) ustanowionemu w sposób krzywdzący pokojowi.

Kolejnym prelegentem nawiązującym do myśli tomistycznej był dr Andrzej Nowik z UKSW, który wygłosił referat zatytułowany: *Zasady moralne w życiu politycznym w ujęciu Feliksa Konecznego*. W swoim wystąpieniu dr Nowik zwrócił uwagę na tomistyczne korzenie myśli moralnej Konecznego. Prelegent zauważyl także, iż F. Koneczny widział w cywilizacji łacińskiej czynnik wzmacniający spoistość kulturową Europy. Istotną rolę w tej cywilizacji – zdaniem Konecznego – pełniła religia katolicka i Kościół. Ponadto jedną z zasad funkcjonowania cywilizacji łacińskiej było nieingerowanie państwa w prawo prywatne.

Kolejnym prelegentem, którego wystąpienie zawierało odwołanie do filozofii tomistycznej, był dr Michał Zembrzuski z UKSW, który wygłosił referat zatytułowany: *Dobry człowiek w złym państwie – relacje między cnotami indywidualnymi i politycznymi*. Prelegent w swoim wystąpieniu skupił się na określeniu sposobu funkcjonowania jednostki w społeczeń-

stwie, który ostatecznie polega na kształtowaniu w sobie cnót osobistych i społecznych. Dr Zembrzuski przywołał też klasyczne rozumienie cnoty jako sprawności kierującej człowieka do dobra i nadającej jego postępowaniu walor dobra. Prelegent zwrócił również uwagę na dwukierunkowe zależności zachodzące między państwem a jego obywatelami, polegające na tym, że państwo będzie cnotliwe, jeżeli jego obywatele będą praktykować cnoty. Z kolei do zadań państwa należy troszczenie się o to, aby obywatele usprawniali się w cnotach. M. Zembrzuski zaznaczył również, że obowiązek posiadania cnót nie dotyczy wszystkich obywateli państwa w tym samym stopniu. Osoby rządzące powinny wykazywać się większą doskonałością cnót aniżeli ci, którzy rządom podlegają.

Wystąpienie dra Zembrzuskiego zamknęło obrady części plenarnej konferencji.

Po przerwie na kawę rozpoczęły się obrady w sekcjach. Prowadzącym w sekcji pierwszej był dr M. Zembrzuski. To właśnie ta sekcja obejmowała w przeważającej mierze wystąpienia o profilu tomistycznym. Pierwszym prelegentem był lic. Bartosz Owczarek z UKSW. W swoim wystąpieniu zatytułowanym: *Roztropność vs. polityka – zastosowanie Tomaszowego rozumienia roztropności do polityki* przedstawił on roztropność jako cnotę łączącą intelekt człowieka z jego moralnymi działaniami. Po omówieniu roztropności jako *recta ratio agibilium* oraz jako cnoty swoiste zarządzającej innymi cnotami, B. Owczarek zwrócił też uwagę na ważną rolę pokory jako szczególnie przydatnej cnoty w sztuce rządzenia.

Z kolei mgr Dorota Zapisek z UKSW wystąpiła z referatem zatytułowanym: *Nie ma wolności bez mądrości – zagadnienie wolności człowieka w ujęciu Profesora Mieczysława Gogacza*. Na początku swojego wystąpienia mgr Zapisek określiła, czym według Gogacza wolność nie jest. Wśród postaw utożsamianych z wolnością znalazły się: tolerancja – jako zgoda na wszystkie postawy (także na złe i fałszywe), relatywizm, voluntarystm. Następnie podkreśliła, że dla Gogacza wolność polega na działaniu orientowanym prawdą i dobrem z tą prawdą zgodnym, co wymaga wspólnego działania ludzkiego intelektu i woli. Aby działania te funkcjonowały z poziomu prawdy o dobru, władze człowieka powinny być odpowiednio ukształtowane, wychowane.

Obrazy pierwsej sekcji zostały wznowione po przerwie na posiłek. Pierwszym prelegentem była dr Magdalena Płotka, a jej wystąpienie było zatytułowane: *Dylemat więźnia. Tomasz z Akwinu i Henryk z Gandawy o zakresie prawa natury*. Prelegentka na początku swojego wystąpienia zwróciła uwagę, że Akwinata i Henryka z Gandawy różnie ujmowali problematykę prawa natury. I tak Tomasz z Akwinu rozumiał prawo natury w kontekście zobowiązania (*lex*), zaś Henryk z Gandawy – w kontekście uprawnieniowym (*ius*).

Z kolei mgr Janusz Idzkowski, doktorant z UKSW, wystąpił z referatem zatytułowanym: *Cnoty i wady moralne w relacji do kontemplacji według św. Tomasza z Akwinu*. Prelegent, prezentując poglądy Akwinaty na temat kontemplacji, zwrócił uwagę, że nie podaje on w swoich tekstuach jej definicji. Jednak mimo to można kontemplację ująć jako akt ludz-

kiego intelektu i woli i zarazem akt miłości. Zdaniem Idzkowskiego zachodzi pewna współpraca między kontemplacją a cnotami w człowieku. I tak cnoty intelektualne doskonalą kontemplację, natomiast cnoty moralne warunkują ją.

Kolejnym prelegentem był mgr Maciej Kasprzyk z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, który zaprezentował temat: *Etyka w polityce w świetle myśli wybranych przedstawicieli lubelskiej szkoły filozoficznej*. Prelegent w swoim wystąpieniu, odwołując się także do ujęć „lubelskich tomistów”, scharakteryzował dobrego polityka jako osobę, która stara się, aby jej działanie i postępowanie wpływało na rozwój obywateli. Kasprzyk zauważał również, że w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej w zakresie rozważań etyczno-politycznych realizowały się takie postulaty, jak potrzeba obrony wartości uniwersalnych oraz potrzeba, aby interakcja między rządzonymi a rządzącymi sprzyjała nienaruszalności praw naturalnych.

Ostatnim prelegentem w tej części sekcji była dr Izabella Andrzejuk z WSKPiSM. Jej występ, zatytułowany: *Patriotyzm w etyce tomistycznej*, obejmował poglądy J. Bocheńskiego i J. Worońieckiego na temat cnoty patriotyzmu. Prelegentka, charakteryzując patriotyzm jako cnotę polegającą na gotowości człowieka, aby oddać swojej ojczyźnie to, co jej się należy, wskazała na związki patriotyzmu z miłością i sprawiedliwością. I. Andrzejuk zauważała też, iż omawiani autorzy mieli problem, czy patriotyzm zaliczyć ostatecznie do sprawiedliwości, czy raczej do miłości.

Ostatnimi akcentami konferencji było krótkie podsumowanie oraz grupowe zdjecie uczestników.

GOGACZ



Mieczysław

FILOZOFIA I MISTYKA



Filozofia i mistyka
Wokół myśli Mieczysława Gogacza

Redakcja naukowa: Izabella Andrzejuk, Tadeusz Klimski

Warszawa 2012

Redaktorzy książki *Filozofia i mistyka* postanowili zwrócić uwagę na najważniejsze problemy filozoficzne, które podjął swego czasu Mieczysław Gogacz i dla których szukał najlepszych i konsekwentnych rozwiązań. Przez wiele lat skupiał się na historycznych źródłach pierwotnych ujęć filozoficznych dotyczących bytu, człowieka, osoby, poznania i działania zwłaszcza ludzkiego oraz innych przejawów rzeczywistości. Interesował go zawsze człowiek jako osoba pozostająca w relacji do wielu bytów, które obejmuje się ogólną nazwą: świat lub rzeczywistość, a także do wytworów człowieka, czyli do kultury. I chociaż zajmował się również kwestiami metodologicznymi i metaprzedmiotowymi filozofii i teologii, to zasadniczą pasją prof. Gogacza było przedmiotowe badanie filozoficzne i teologiczne człowieka i jego relacji.

Recenzja

Bożena Listkowska, *Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2014, ss. 304.

Nakładem Oficyny Wydawniczej Epigram z Bydgoszczy ukazała się (z datą copyrightu 2014) książka Bożeny Listkowskiej poświęcona wybitnemu polskiemu tomistowi lowańskiemu, a zatytułowana *Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego*. Stanowi ona – jak dowiadujemy się ze „Wstępu” (s. 9) – „poprawioną i uzupełnioną wersję rozprawy doktorskiej pt. *Lowiańskie modyfikacje tomizmu tradycyjnego w pracach ks. Piotra Chojnackiego*”. Warto dodać, że rozprawa doktorska była realizacją grantu promorskiego o numerze NN 101 200334 przyznanego przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w 2008 roku.

Bożena Listkowska ukończyła z wyróżnieniem filozofię na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz filologię polską na Uniwersytecie w Bydgoszczy. W pracy magisterskiej z filozofii, wyróżnionej Złotą Nagrodą im. Prof. Mieczysława Gogacza, opracowała temat: *Stosunek metafizyki do epistemologii w ujęciu prof. M. Gogacza*.

czka i prof. A. B. Stępnia. W magisterium z filologii zajęła się *Poetyką dialogu filozoficznego Platona*. Specjalizuje się w najnowszych dziejach filozofii w Polsce, szczególnie jej nurtu klasycznego i tomistycznego. W ramach tych zainteresowań powstała rozprawa doktorska.

Książkę *Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego* stanowią – oprócz „Wstęp”, „Zakończenia”, „Bibliografii” oraz skorowidów i streszczeń – trzy rozdziały, poświęcone kolejno: tomizmowi tradycyjnemu, który stanowił punkt wyjścia lowańskich modyfikacji dokonywanych przez Chojnackiego w łonie tego tomizmu (rozdział pierwszy), syntezie tomizmu i nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, co stanowiło istotę tomizmu lowańskiego (rozdział drugi) oraz syntezie tomizmu oraz innych, niescholastycznych kierunków filozoficznych, przede wszystkim racjonalizmu kartezjańskiego, kantyzmu i neokantyzmu (rozdział trzeci).

Punktem wyjścia swoich rozważań w książce B. Listkowska uczyniła to-

mizm tradycyjny, który zaczął być nauczany i studiowany w katolickich ośrodkach naukowych po encyklice *Aeterni Patris* z 1879 roku. Młody Piotr Chojnacki uczył się takiego tomizmu już w seminarium duchownym, a potem – podczas różnorodnych studiów zagranicznych – starał się go dystansować ujęciami psychologii, socjologii, nauk przyrodniczych, filozofią Kanta, Merciera i innych. W swoim myśleniu filozoficznym pozostawił jednak tomistyczny trzon, który według niego stanowi syntezę. Tomasz z Akwinu był według Chojnackiego mistrzem takiej syntezie dla swojego czasu; o podobnej syntezie marzył Chojnacki w XX wieku i starał się ją zaprojektować. Przede wszystkim miała to być – zgodnie z duchem Lovanium – syntezą tomizmu i nauk szczegółowych, głównie nauk przyrodniczych. Co ciekawe i oryginalne, skutkiem tej syntezы – jak to jasno przedstawia B. Listkowska na kartach swojej książki – miała być nie tylko szeroko pojęta kosmologia, lecz także psychologia. Tej ostatniej poświęcił Chojnacki bardzo wiele uwagi, tak iż w pewnych środowiskach postrzegany był bardziej jako psycholog niż filozof. Może być to poniekąd słuszne, gdyż z psychologii wynikała dla Chojnackiego filozofia człowieka i nawet teoria poznania.

Syntezę, którą Chojnacki planował, obejmowała też łączenie tomizmu z „wartościowymi” elementami innych, szczególnie współczesnych, kierunków filozoficznych. B. Listkowska ukazuje, że mariaż tomizmu z pozytywizmem powinien skutkować – według Chojnackiego – powstaniem nowoczesnej metodologii nauk, związek z kartezjanizmem

i kantyzmem – krytyczmem teoriopoznawczym i świadomością metodologiczną. Piotr Chojnacki był pierwszym dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK (1954–1964) i przez to nieformalnym założycielem „atekowskiej” filozofii. Odcisnął piętno swoich poglądów tak w strukturze organizacyjnej Wydziału, jak i na charakterze prowadzonych na nim prac badawczych, a nawet oddziaływał na ugruntowanie orientacji filozoficznych.

Bożena Listkowska krytycznie analizuje poglądy bohatera swojego studium. Słusznie postrzega tomizm Chojnackiego jako nieporozumienie, gdyż istotą propozycji Tomasza z Akwinu jest nie syntezja – jak chciał Chojnacki – lecz nowa egzystencjalna metafizyka bytu, co wystarczająco dobrinie ukazał Gilson i Maritain. Słusznie także sądzi, że projektowana przez Chojnackiego wielka syntezja jest niemożliwa do zrealizowania. Trafnie – podobnie jak Krąpiec i Gogacz – widzi w niej raczej projekt światopoglądowy niż naukowy. Te wnioski pracy uzyskano dzięki drobiazgowej rekonstrukcji mechanizmów modyfikacyjnych tomizmu tradycyjnego w pracach ks. Piotra Chojnackiego. Było to zadanie niebywale trudne, gdyż wymagało nie tylko nadążenia za ogromną i różnorodną erudycją Chojnackiego (filozofia, teologia, psychologia, socjologia, politologia, teorie biologiczne, kantyzm, kartezjanizm, logika), lecz przede wszystkim niezwykle głębokie wniknięcie w umysłowość i teksty autora.

Można powiedzieć, że książka Bożeny Listkowskiej potwierdza opinię Józefa Bocheńskiego o tomizmie reprezentowanym przez Chojnackiego: „Szkoła

lowańska to myśliciele pontyfikalni. *Pontifex* znaczy po łacinie budowniczy mostów. Oni próbowali budować mosty, szczególnie do neokantyzmu. Zajmowali się więc tą problematyką, którą narucił kantyzm. Odznaczali się, w przeciwieństwie do wielu innych, ogromną wiedzą¹. Wszystko, co powiedział Bocheński, doskonale odnosi się do Chojnackiego – był zafascynowany kantyzmem, podejmował neokantowski

repertuar badawczy, dysponował ogromną erudycją przyrodniczą i projektował wielką syntezę tego wszystkiego. Można jednak przymiotnik „pontyfikalny” wyjaśnić w etymologii bliższej językom nowożytnym i wtedy też można go odnieść do stylu filozofowania Chojnackiego: apologetycznego, nastawnego na tworzenie światopoglądu, przez to niezbyt przekonującego dla filozofia poszukującego prawdy.

¹ *Między logiką a wiąrą*. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys, Montricher 1988, s. 126.



Recenzja: B. Listkowska, A Andrzejuk (red.):

- 1) *Tomizm polski 1879-1918. Słownik filozofów*, Radzymin 2014;
- 2) *Tomizm polski 1919-1945. Słownik filozofów*, Radzymin 2014;
- 3) *Tomizm polski 1946-1965. Słownik filozofów*, Warszawa-Radzymin 2015,

Wydawnictwo von borowieccky.

Pierwsza część obejmuje lata 1879-1918 i zawiera omówienia następujących tomistów: Franciszek Gabryl, Marian Morawski, Stefan Pawlicki, Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Piotr Semenenko i Kazimierz Wais. Druga część Słownika obejmuje lata 1919-1945 i omawia takie postacie jak: Michał Klepacz, Kazimierz Kowalski, Franciszek Kwiatkowski, Czesław Martyniak, Konstanty Józef Michalski, Jan Salamucha, Franciszek Sawicki, Jan Stepa, Antoni Szymański, Jacek Woroniecki, Aleksander Żychliński. Natomiast ostatnia część obejmująca lata 1946-1965 przedstawia następujących filozofów: Stanisław Adamczyk, Wojciech Feliks Bednarski, Józef Maria Bocheński, Piotr Chojnacki, Kazimierz Kłosak, Józef Pastuszka, Jan Piwowarczyk, Paweł Siwek, Stefan Świeżawski, Aleksander Usowicz.

Tomistyczna filozofia bytu i buddyjska filozofia pustki

Słowa kluczowe: buddyzm, chrześcijaństwo, tomizm, pustka,
Kościół katolicki i buddyzm

Celem tego artykułu jest wykazanie różnic między podstawowymi metafizycznymi założeniami filozofii chrześcijańskiej zawartej w dziełach św. Tomasza z Akwinu oraz myślą buddyjską.

Na wstępie należy zaznaczyć, że pisanie o metafizyce buddyjskiej jest sprawą trudną z kilku powodów. Buddyzm jest podzielony na wiele szkół, z których każda wyciąga inne filozoficzne konsekwencje z nauk Buddy. Do dwóch najstarszych tradycji buddyjskich nale-

żą hinajana i mahajana, a każda z nich dzieli się na kolejne szkoły¹. Każdy z tych odłamów wykształcił inny sposób rozumienia bytu, rzeczywistości i nirwany. Kolejnym problemem, jaki należy na wstępnie zaznaczyć, jest pytanie o to, czy w ogóle możemy mówić

¹ Do innych znanych odłamów buddyzmu należą m.in. buddyzm zen i buddyzm Diamentowej Drogi. W buddyzmie hinajana podstawowym celem człowieka jest ucieczka od cierpienia i osiągnięcie stanu nirwany, natomiast w buddyzmie mahajana człowiek chce pozbyć się cierpienia, ale chce też, by tego samego doświadczyli inni. Stąd w buddyzmie mahajana pojawia się ideał bodhisattwy, który po osiągnięciu stanu nirwany powraca na ziemię, aby prowadzić innych do oświecenia. Jeśli chodzi o różnice ontologiczne pomiędzy tymi dwoma odłamami buddyzmu, to w hinajanie znajdujemy ontologiczny pluralizm: rzeczywistość składa się z wielu niezależnych od siebie elementów (dharma), które nie mają swojej przyczyny. Buddyzm mahajana jest natomiast monizmem – dla oświeconego umysłu wszystkie byty są jednym, a między nimi nie ma różnic. Zob. R. Corless, P. F. Knitter, *Buddhist emptiness and Christian Trinity*, New Jersey 1990, s. 45.

o filozofii i metafizyce buddyjskiej². Słowo „filozof” oznacza miłośnika mądrości, a metafizyka jest nauką o bycie. Filozofia grecka zrodziła się właśnie z poszukiwania mądrości i z potrzeby odpowiedzi na podstawowe pytania: „co istnieje?”, „jaka jest zasada rzeczy?”, „czym jest byt?” Filozofowie odrzucali mitologię i starali się szukać rozwiązań przy użyciu rozumu. Natomiast przedstawiciele buddyzmu bardzo często podkreślają, że celem nauczania Buddy nie jest odpowiedź na pytania metafizyczne, ale wskazanie praktycznej recepty na pozbycie się cierpienia³. Siddhartha Gautama zaczyna swoje rozważania od pytań: „czym jest cierplenie?” i „jak przestać cierpieć?”⁴ Widzimy tu zupełnie inną motywację niż w filozofii zachodniej, gdzie podstawowym celem jest poznanie prawdy, a nie sposobu na wyzwolenie się z cierpień. Z drugiej strony w pismach buddyjskich znajdujemy bardzo wiele rozważań na temat typowych dla metafizyki pojęć takich jak: byt, nicość i istnienie. Wiesław Kurpiewski stwierdza, że nie ma

żadnego powodu, aby wykreślać metafizykę z myśli buddyjskiej⁵. Ta buddyjska metafizyka nie jest jednak nauką pierwszą, ale jedynie efektem ubocznym i narzędziem służącym do opisania konkretnej metody wyzwolenia duszy z kręgu samsary, czyli kręgu nieustannych narodzin i śmierci. Ma to związek ze wschodnią koncepcją reinkarnacji, która jest obca myśli chrześcijańskiej. Należy też zadać pytanie o to, czy w filozofii chrześcijańskiej i buddyjskiej pojęcia takie jak: jedność, byt i nicość mają identyczne znaczenie czy też zupełnie różne. Mimo powyższych trudności warto podjąć próbę porównania metafizycznych założeń obu filozofii. Temat jest tak obszerny, że dokonanie głębszej analizy wymagałoby długiej pracy badawczej, której efektem mogłoby być powstanie całkiem obszernej książki. W niniejszym artykule nie sposób wyczerpać tego zagadnienia, zostaną tu jedynie zaprezentowane wybrane elementy, które wykażą podstawowe różnice w myśli buddyjskiej i to mistycznej.

² „Ontologia jest tak podstawowym działem filozofii, że – mimo wszystkich zastrzeżeń związanych z charakterem buddyjskiej filozofii – nie ma wystarczającego powodu, by wykreślać ją ze słownika buddyjskiej filozofii. Ontologia odnosi się do najbardziej fundamentalnych zasad buddyzmu. O ontologii możemy w buddyzmie mówić przynajmniej w takim znaczeniu, że cały zakres terminów i doktrynalnych formuł sutr i komentarzy do nich w teksthinajany, a szczególnie mahajany ma wyraźnie ontologiczny charakter”. W. Kurpiewski, *Ontologia w ujęciu komparatywnym – myśl europejska i buddyjska. Wybrane zagadnienia*, „*Studia Humanistyczne*” 3 (2005), s. 5; http://journals.bg.agh.edu.pl/STUDIA/2005/SI_2005_02.pdf (dostęp: 4 czerwca 2014).

³ W. Kurpiewski zwraca uwagę na fakt, że metafizyka w ujęciu buddyjskim ma charakter soteriologiczny w odróżnieniu od myśli europejskiej, która jest zasadniczo niesoteriologiczna. Zob. tamże.

⁴ Powstanie buddyzmu przypisuje się naukom Siddharta Gautamy, który zastanawiał się nad przyczyną cierpienia, choroby i śmierci. Gautama spędził sześć lat na uprawianiu ascetycznych praktyk w stylu dżinijskim, po czym uznając je za nieskuteczne, porzucił ascezę i przez 45 lat krzewił swoje własne nauki w Indiach. Zob. V. Zoltz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.

⁵ Zob. W. Kurpiewski, dz. cyt, s. 22-24

Metoda badawcza tej pracy polegała w pierwszej kolejności na porównaniu myśli kilku odłamów buddyzmu (hina-jany, mahajany oraz buddyzmu zen), a następnie na skonfrontowaniu ich z filozofią tomistyczną. Chociaż różne szkoły buddyjskie wypracowały odrębne rozumienia nicości oraz tego, co istnieje, to we wszystkich tych odmianach można dostrzec jakąś część wspólną, którą charakteryzuje przede wszystkim: nadanie nicości wartości pozytywnej, odrzucenie zasady niesprzeczności, krytyka po-

jęcia istoty, istnienia i substancji, antyrealizm oraz pragnienie wykroczenia poza wielość zjawisk jednostkowych. Warto zauważyć, że każdy z tych elementów myśli buddyjskiej jest całkowitym zaprzeczeniem metafizyki tomistycznej, która opiera się na pojęciach istoty, istnienia, substancji, a także na realizmie poznawczym oraz respektowaniu zasadys niesprzeczności i wielości zjawisk istniejących w świecie. Aby wykazać te różnice, przyjrzyjmy się każdemu z tych punktów

I. Nicość

W filozofii chrześcijańskiej nicość jest wspominana w kilku kontekstach, ale w żadnym z nich nie ma ona przypisanej wartości pozytywnej. Nicość ma wartość neutralną, np. gdy św. Tomasz z Akwinu pisze o stworzeniu *ex nihilo*, wskazuje na fakt, że Bóg nie stworzył świata ze swojej substancji. Bóg nie mógł stworzyć świata z jakieś materii, która by wcześniej istniała, bo tylko sam Bóg może istnieć odwiecznie. Św. Tomasz tłumaczy, że człowiek nie potrafi tworzyć z niczego, a jedynie przekształcać gotową materię (np. zbudować dom z drewna). Jedynie Bóg potrafi stwarzać z niczego, ponieważ jest wszechmocny, ponieważ jego natura jest nieskończona i ponieważ w odróżnieniu od rzeczy stworzonych, które składają się z aktu i możliwości, Bóg jest czystym aktem. Te wartości przypisane Bogu sprawiają, że

potrafi On stwarzać z niebytu rozumianego za Parmenidesem jako coś co, po prostu nie istnieje. „Swoim działaniem Bóg stwarza cały samoistny byt, bez założenia czegokolwiek, jako ten, kto jest zasadą całego bytu i działa całym sobą. Dlatego też może uczynić coś z niczego, a to Jego działanie nazywa się stworzeniem”⁶.

Nihil nie może posiadać żadnej wartości, ani pozytywnej, ani negatywnej, ponieważ wcale nie istnieje. Możemy stwierdzić, że w tym kontekście nicość ma wartość całkowicie neutralną. W ujęciu św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu zło nie jest żadną istotą ani fizycznie istniejącym bytem, a zatem w żadnym wypadku nie możemy powiedzieć, że dobry Bóg tworzy świat ze złej nicości⁷. Nicość nie może być też dobra, ponieważ tylko o tym, co istnieje, mo-

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, tłum. M. Antczak i in., t. II, Kęty 2009, s. 61.

⁷ „Zgodnie z zasadą wyrażoną przez Dionizego: „Malum non est existens neque bonum”. Zob. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1960, s. 224-225.

żemy mówić, że jest dobre⁸. Jednak chociaż nicość sama w sobie nie ma żadnej wartości, to w porównaniu z bytem powołanym do życia na pewno będzie czymś gorszym, ponieważ wszystko, co istnieje, jest dobre, a zło jest brakiem dobra. *Nihil* będzie więc gorsze od tego, co istnieje, ponieważ brakuje mu dobra, a nie dlatego, że istnieje jako jakiś zły byt. Rozpatrywane w kategoriach metafizycznych *nihil* ma wartość neutralną, jednak gdy używamy tego pojęcia do wskazania na brak dobra, wtedy nicości przypisuje się wartość negatywną. Np. świadome oddalenie się człowieka od dobrego stworzenia i chęć powrotu do nicości (np. samobójstwo) będzie czymś moralnie złym, ponieważ w ten sposób człowiek odrzuca dobry dar stworzenia. Mówimy też, że zgniły owoc jest zły w porównaniu z dojrzałym owo-

cem – jest zły tylko w tym względzie, że brakuje mu czegoś, co z natury powinien posiadać⁹.

Zgodnie z filozofią tomistyczną to, co nie istnieje, nie może posiadać żadnej wartości. Natomiast w buddyzmie pustka staje się ostatecznym celem, czymś, co ma wartość pozytywną, ponieważ brak cierpienia jest lepszy od cierpienia, a tylko stan pustki przynosi pełne wyzwolenie z cierpień. Człowiek cierpi, gdy jest przywiązany do swojego *ego*, do innych ludzi oraz przedmiotów materialnych¹⁰. Pustka, która oznacza brak przywiązana i wyzwolenie z kręgu narodzin i śmierci, będzie zatem czymś, co ma wartość pozytywną. Tak rozumiana nicość dla buddysty jest: szczęściem, wyzwoleniem i spokojem, a zatem musi być czymś pozytywnym¹¹. W filozofii zen nicość jest po prostu stanem mentalnym,

⁸ „Wyraz «zło» może oznaczać tylko pewną nieobecność dobra i bytu, gdyż skoro byt jako taki jest dobrem, brak jednego pociąga za sobą z konieczności brak drugiego. Zło jest więc – jeśli wolno się tak wyrazić – rzeczywistością wyłącznie negatywną; ściślej mówiąc, nie jest ono w żadnym stopniu ani istotą, ani rzeczywistością”. Tamże, s. 225.

⁹ „To, co nazywamy złem, sprowadza się do braku pewnej właściwości, którą substancja danej rzeczy powinna z natury posiadać. Kiedy stwierdzamy, że człowiek nie ma skrzydeł, nie sądzimy, że jest to złe, ponieważ do natury ciała ludzkiego nie przynależą skrzydła. [...] Natomiast jest dla człowieka złem nie mieć rąk, choć nie jest to wcale złem dla ptaka. Wyrażenie «brak czegoś» w jego ścisłym i właściwym znaczeniu oznacza właściwie nieobecność lub pozbawienie tego, co danemu bytowi z natury powinno przysługiwać”. Tamże.

¹⁰ „The First Noble Truth is that of the fact of suffering. Birth is suffering, decay is suffering; illness... death... presence of objects we hate... separation from objects we love... not to obtain what we desire is suffering. Briefly, the five – fold clinging to existence is suffering. (The five-fold clinging refers to the condition of individuality or the components of the empirical personality: body, feeling, perception, will and reason)”. [„Pierwsza szlachetna prawda dotyczy faktu cierpienia. Narodziny są cierpieniem, przemijanie jest cierpieniem, choroba... śmierć... obecność rzeczy, których nienawidzimy... rozłąka z przedmiotami naszej miłości... nie otrzymać tego, czego się pożąda jest cierpieniem. W skrócie, pięć skupisk istnienia związanych z przywiązaniem powoduje cierpienie. (Te pięć skupisk odnosi się do kondycji jednostki lub do cech empirycznej osobowości są to: ciało, uczucia, percepcja, wola i rozum)”]. F. H. Ross, *The meaning of life in Hinduism and Buddhism*, London 1952, s. 85–86 (tlum. moje – A. M.).

¹¹ „Nirwana jest trwałym wyzwoleniem, które jest szczęściem i prawdziwym uspokojeniem, niezakłócanym falami przeszkadzających uczuciu”. M. Seegers, *Podstawowe pojęcia buddyjskie*, tłum. J. Łazicki, Olsztyn 2002, s. 32.

natomiaszt dla buddyzmu hinajany nirvana jest realnie istniejącym miejscem, do którego udaje się dusza, która osiągnęła oświecenie i wyrwała się z kręgu wcileń. Zdaniem Krzysztofa Jakubczaka to właśnie nauka hinajany jest uważana za tę, której najtrudniej jest odeprzeć zarzut nihilizmu¹².

Nie ma wątpliwości, że większość szkół buddyzmu w pewien sposób wychwała nicość, co jest sytuacją nie do zaakceptowania dla filozofa chrześcijańskiego¹³. Już Buddha musiał odpierać stawiane mu zarzuty nihilizmu i z tych zarzutów buddyzm próbuje się bronić do dzisiaj. Filozofia buddyjska znajduje swoich gorliwych obrońców starających się odpierać zarzuty nihilizmu, np. Artur Przybysławski twierdzi, że filozofia buddyjska, która naucza o dwudziestu rodzajach pustki musi być czymś więcej

niz̄ bezbarwną nicością i negacją¹⁴. Oczywiście nie można buddyjskiego nihilizmu traktować w sposób, w jakim zrozumieli go np. europejscy artyści epoki *Fin de Siècle*, którzy twierdząc, że świat jest pozbawiony sensu, używali narkotyków, a często pozbawiali się życia¹⁵. Samobójstwo czy uzależnienie od narkotyków byłoby dla buddyjskiego mnicha oznaką ignorancji i skutkowałoby negatywną karmą w kolejnym wcieleniu, a w rezultacie oddaleniem się od upragnionej nirwany. W buddyzmie do pustki dochodzi się poprzez medytację – praktykę uważności oraz współczucia, a nie poprzez zabijanie ciała. Chodzi nie tyle o to, aby pozbawić się życia, ale aby wyjść poza krąg samsary związany z kolejnymi wcieleniami. Dla buddystów pustka jest czymś pozytywnym, jest radością i wyzwoleniem, dlatego ich nihi-

¹² „Wracając do kwestii nirwany po śmierci, sądzę, że jeśli przyjmiemy wykładnie nauki Buddy zaproponowane przez przywołane tu szkoły hinajany, to zarzuty o nihilizm stawiane Buddzie okażą się całkowicie uzasadnione. Jeżeli opisy samsary i nirwany potraktujemy jako opisy różnych sposobów istnienia, różnych sfer bytu, co więcej – sfer bytu całkowicie ze sobą niezwiązanych, to nie uda się uniknąć nihilistycznych konsekwencji. Jeżeli nirwana jest sferą bytu całkowicie odmienną od sfery samsary i jeżeli samsara w swoim istnieniu w żaden sposób nie jest zakotwiczona w bycie nirwany, tzn. jeżeli istoty istniejące w samsarze, w swoim bycie, w najgłębszych warstwach swojego bytu nie wykraczają poza samsarę, to jak można sensownie twierdzić, że osiągnięcie nirwany w chwili śmierci oznacza coś więcej niż całkowite ustanie samsarycznego istnienia, niż przerwanie zaklętego kręgu odrodzeń”. K. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, w: *Miedzy wiara a gnozą – doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. K. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 230–231.

¹³ „Wszystko, co jest godne pożądania, jest dobrem; otóż każda natura pożąda swego własnego istnienia i swej własnej doskonałości; zatem doskonałość i byt wszelkiej natury są prawdziwymi dobrami”. É. Gilson, dz. cyt., s. 225.

¹⁴ Zob. A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009, s. 5.

¹⁵ W kulturze europejskiej słowo „nihilizm” kojarzy się z pesymizmem oraz kryzysem wartości. Według definicji encykopedycznej nihilizm to: „skrajny pogląd, zgodnie z którym nie ma żadnego uzasadnienia dla wartości, a zwłaszcza wartości moralnych”, *Encyklopedia filozofii*, t. II, red. T. Honerich, Poznań 1999, s. 638. Taka definicja nihilizmu z pewnością nie ma odniesienia do filozofii buddyjskiej, gdzie nicość nie łączy się z pesymizmem, ale z radością. Nihilizm w buddyzmie można zdefiniować jako przypisanie temu, co nie istnieje, wartości pozytywnej. Jednak skoro nicość staje się czymś bardziej pozytywnym od narodzin i życia, to możemy się zastanawiać, czy takie metafizyczne założenia nie będą prowadzić do pesymizmu w codziennym życiu.

lizm nie jest pesymistyczny. W ten sposób próbują też oni odeprzeć zarzut nihilizmu, twierdząc, że pustka jest czymś pozytywnym, związanym z wyzwoleniem i radością, a nie stanem całkowicie pozbawionym sensu. Trzeba jednak zauważyc, że autorzy, którzy próbują bronić buddyzmu przed zarzutem nihilizmu, często sami są zafascynowani myślą buddyjską i pragną ją promować, co może utrudniać obiektywne podejście do tekstów źródłowych. Mimo argumentów, według których buddyjska pustka nie jest całkowicie tożsama z ninością, z całą pewnością buddyjskie dążenie do pustki, która nie posiada istoty ani substancji, jest czymś, co dla filozofii chrześcijańskiej byłoby herezją. To, co istnieje, musi być lepsze od tego, co nie istniejące, ponieważ to Bóg, który jest Najwyższym Bytem, zasługuje na chwałę i powinien być naszym celem, a nie pustka, która nie istnieje lub istnieje i nie istnieje zarazem. Bóg, objawiając się Mojżeszowi, mówi wyraźnie „Jam jest, który jest”: „Niezależnie od tego, jak można by określić i nazwać Boga, On sam powiedział, że należy go nazywać samym bytem (*ipsum esse*), tak jak gdyby to było Jego imię”¹⁶.

Możemy zadać pytanie, czy buddyjska pustka jest tym samym co chrześcijańskie *nihil*, z którego Bóg stwarza

świat. Z pozoru może się wydawać, że buddyjska pustka jest czymś innym niż niłość, ponieważ buddyści nadają pustce wartość pozytywną, a jednak cały czas wskazują na to, że jest ona brakiem bytu: „Ponieważ istnieje wielkie niebezpieczeństwo postrzegania pustki jako trwałej, absolutnie i prawdziwie istniejącej, Buddha podkreślał, że ona również powinna być rozumiana jako nie posiadająca rzeczywistej egzystencji”¹⁷. Kolejną wskazówką dla zrozumienia buddyjskiej pustki może być sama etymologia słowa „nirwana”. Jak podaje Jakubczak nirvana: „jest to imiesłów bierny czasu przeszego utworzony od *nir + va* («zdmuchać, zgasnąć, wygasnąć») znaczący dosłownie «zdmuchnięty, wygaszony». Ze względu na to etymologiczne znaczenie słowa stan nirwany często jest w tekstuach buddyjskich porównywany do stanu gasnącego czy też wygaszonego ognia”¹⁸. Na tej podstawie możemy zaryzykować stwierdzenie, że dla buddyzmu (szczególnie w wersji hinajana) upragnionym ostatecznym celem jest ta sama niłość, z której w filozofii chrześcijańskiej Bóg stwarza świat¹⁹. A zatem z perspektywy chrześcijańskiej chcę powrócić do niości byłaby bez wątpienia odrzuceniem daru, jakim jest stworzenie. Natomiast z perspektywy buddyzmu postawa chrześcijańska mogłaby

¹⁶ M. Kurdziałek, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 105.

¹⁷ W. Kurpiewski, dz. cyt., s. 35.

¹⁸ K. Jakubczak, dz. cyt., s. 225.

¹⁹ W myśl buddyzku znajdujemy jednak twierdzenie, że stan wyzwolenia nie jest ani niością, ani jakimś konkretnym stanem związanym z realną egzystencją. Czym zatem jest? Buddyści sami mają problem z odpowiedzią na to pytanie. „Wyzwolenie nie jest ani niością, ani też przejściem z ziemskiej bolesności do rajskiego błogostanu. Wyzwolenie jest uwolnieniem się od wszelkich ograniczeń świata empirycznego – przejściem z ograniczości skończonego do nieograniczości nieskończonego”. M. Mejor, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 78.

być określona jako za bardzo przywiązańa do pojęcia istnienia. Są to dwie zupełnie różne od siebie wizje świata. Buddysi pragną powrotu do nicości, ale czy taki powrót jest w ogóle możliwy z perspektywy teologii katolickiej?²⁰ Bóg stworzył człowieka na swój obraz

i podobieństwo, a więc obdarzył go duszą nieśmiertelną. Zatem człowiek, którego Bóg powołał do życia z nicości, nie może powrócić do całkowitej nicości. Dusza ludzka żyje wiecznie, a człowieka po śmierci spotka zbawienie lub potępienie.

2. Zasada niesprzeczności

Zwolennik buddyzmu mahajana pragnie wybierać drogę środka i dlatego odrzuca dwie skrajności bytu i niebytu oraz twierdzi, że pustka zarazem istnieje, jak i nie istnieje. Właśnie dzięki temu sformułowaniu Buddha próbował bronić się przed zarzutem nihilizmu²¹. Jednak to poszukiwanie środka pomiędzy bytem a niebytem jest sprzeczne z podstawową zasadą filozofii zachodniej, która już od czasów Parmenidesa głosi, że byt jest, a niebytu nie ma:

Trzeba to mówić i myśleć: byt jest, albowiem jest byciem, nicość natomiast nim nie jest²².

Wielu badaczy właśnie w pracy Parmenidesa widzi źródła zasady niesprzec-

ności, która potem zostanie sformułowana przez Arystotelesa i na której opiera się cała logika klasyczna²³. Św. Tomasz z Akwinu w swoich pracach przypisuje wielką wagę respektowaniu zasady niesprzeczności, co jest wyraźnie widoczne w jego tekstach:

[...] Wówczas coś musiałoby być wspólnie bytowi i niebytowi, co jest niemożliwe²⁴.

Byt bowiem i niebyt nie mogą istnieć jednocześnie, a barwa i kształt mogą²⁵.

Na znaczenie zasady niesprzeczności u św. Tomasza z Akwinu zwraca też uwagę Adam Rosłan:

Istnienie, rozpatrywane samo w sobie, po prostu jest (istnieje). Jest czymś stałym

²⁰ Twierdzenie, że buddyzm dąży do nicości, spotka się pewnie z krytyką badaczy buddyzmu. Trudno jednoznacznie określić, czym jest upragniona nirvana buddyzmu. Polski badacz buddyzmu Marek Mejor wyróżnia w buddyzmie dwa rodzaje nirwany: tzw. nirwanę „z osadem”, osiągalną jeszcze za życia dzięki wyzyciu się niewiedzy i przywiązania, oraz nirwanę „bez osadu”, którą wyzwolony osiąga po śmierci, a która jest unicestwieniem wszystkich elementów potoku życia. Szkoła madyamika krytykuje to stanowisko, podkreślając nieistotność wszystkich rzeczy. Zob. tamże.

²¹ W odpowiedzi na zarzut nihilizmu Buddha odpowiedział, że wykłada wyłącznie o cierpieniu i o ustaniu cierpienia. Tym, co go interesuje, nie jest konkretna wizja świata, ale samo doświadczenie. Buddha był motywowany przede wszystkim względami praktycznymi, a nie teoretycznymi. Chodziło o wyzwolenie się z cierpienia, a nie o sformułowanie filozoficznego wyjaśnienia świata. Zob. tamże.

²² Parmenides, Fragment B6, w: G. Realle, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. Zieliński, Lublin 2005, s. 141.

²³ Zob. G. Realle, dz. cyt, s. 142.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, dz. cyt., s. 61.

²⁵ Tamże, s. 73.

i niezmiennym w bycie. Nie może więc być mowy o jakim „do-stwarzaniu istnienia czy jego uzupełnianiu. Wówczas bowiem zostałaby zakwestionowana zasada niesprzeczności. Jakiś byt istniałby, a jednocześnie jego istnienie byłoby niezupełne. W przypadku istnienia, tak samo jak w przypadku substancji, nie może być żadnego stopniowania”²⁶.

Filozofia chrześcijańska z pewnością nie jest drogą średka pomiędzy bytem i nie-bytem, ale ma jasno sprecyzowany cel, którym jest Najwyższy Byt, czyli Bóg. Natomiast buddyzm szkoły madhyamika proponuje nam drogę średka, która ma na celu rezygnowanie z dwóch skrajnych twierdzeń: że byt jest i że niebytu nie ma. W klasycznej filozofii zachodniej zasada niesprzeczności jest niepodważalnym prawem, natomiast w buddyzmie madhyamika takim niepodważalnym prawem staje się zupełnie inna zasada zwana: *madhyamā pratipat*, która stwierdza, że „prawda leży «pośrodku», pomiędzy «jest» i «nie jest»”²⁷. Właśnie stąd wzięła się nazwa szkoły, której głównym przedstawicielem jest Nagardżuna. Jego

pogląd w kwestiach metafizyki brzmi następująco: „Mówić «istnieje» to chwycić się trwałości, mówić «nie istnieje» to pogląd anihilacji. Dlatego mądrzec nie opowiada się po stronie istnienia i nie-istnienia”²⁸.

W innym fragmencie Nagardżuna sam zauważa, że umysł przyzwyczajony do logicznego myślenia ma problemu ze zrozumieniem zasad buddyzmu:

Powiedziane jest „istnieje”, „nie istnieje” oraz „Tak istnieje, jak i nie istnieje” – Niełatwo zrozumieć to, czego Uczyli z rozmysłem Buddowie²⁹.

Z perspektywy zachodniej filozofii po- stawa Nagardżuny może wydawać się niedorzeczna, ponieważ jest ona odrzu- ceniem zasady niesprzeczności, zgodnie z którą nie jest możliwe, aby zarazem coś istniało i nie istniało³⁰. Wielu badaczy próbuje bronić argumentów buddyjskich, powołując się na badania współczesnej fizyki kwantowej³¹. Możemy jednak mieć wątpliwość, czy taka interpretacja ekspe- rymentów fizyki kwantowej ma swoje uzasadnienie³². Z perspektywy metodo- logii nauk odrzucenie zasady niesprzec-

²⁶ A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 58.

²⁷ Zob. W. Kurpiewski, dz. cyt, s. 22.

²⁸ Nagardżuna, Przekład rozdziału 15 MMK i *Odwrócenie krytyki*, tłum. K. Jakubczak, w: A. Przybyszawski, dz. cyt., s. 42.

²⁹ Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, tłum. A. Przybyszawski, Kęty 2014, s. 86.

³⁰ W niektórych systemach buddyjskich twierdzenie, że „coś zarazem istnieje i nie istnieje”, nie musi oznaczać odrzucenia zasady niesprzeczności, ale raczej zwrócenie uwagi na pewien typ aspektowości. Np. dana rzecz istnieje jako zjawisko, ale nie istnieje jako substancja (buddyzm hinajana). Natomiast Nagardżuna w swoich tekstach wielokrotnie odrzuca samą zasadę niesprzeczności.

³¹ O powiązaniach między fizyką kwantową a buddyzmem wspomina wielokrotnie Dalajlama. Zob. XIV Dalajlama, *Wszechświat w atomie. Gdy nauka spotyka się z duchowością*, tłum. S. Musielak, Poznań 2006.

³² Buddyści bardzo często dla uargumentowania słuszności swoich teorii powołują się na badania fizyki kwantowej, można jednak mieć poważne wątpliwości, co do tego, czy taka filozoficzna interpretacja eksperymentów fizycznych jest usprawiedliwiona metodologicznie. Twierdzenie, że

ności zawsze będzie sprawiać problemy, ponieważ wewnętrzna niesprzecznościzdań jest jednym z kryteriów prawdziwości teorii naukowej³³.

Nawet jeśli nie wszystkie szkoły budyzmu odrzucają zasadę niesprzecznosci wprost, to we wszystkich odłamach nauki Buddy można zauważyc myśl, która jest zupełnie sprzeczna z podstawową intuicją Parmenidesa. Twierdzenie, że nicość jest istotą rzeczy, że pustka jest czymś pozytywnym oraz wskazywanie na dwadzieścia różnych rodzajów pustki jest cechą myślenia, które Parmenides z pewnością nazwałby drogą błędu. Ta droga błędu zdaniem Parmenidesa polega na dopuszczeniu niebytu obok bytu i dopuszczeniu możliwości przejścia od jednego do drugiego, i odwrotnie³⁴. Żaden z przedstawicieli filozofii buddyjskiej z pewnością nie odważyłby

się wypowiedzieć parmenidejskiego „byt jest”. Różne szkoły buddyjskie przyjmują natomiast jedno z kilku stanowisk:

1) Nie istnieją substancje ani dharmy (przelotne elementy), a wszystkie zjawiska są jedynie iluzją (buddyzm mahajana).

2) Nie istnieją substancje, natomiast zjawiska (dharmy) istnieją realnie, jednak należy je porzucić, aby dążyć do oświecenia (buddyzm hinajana)³⁵.

3) Wszystko zarówno istnieje, jak i nie istnieje (droga środka – szkoła madhyamika).

4) Stanowisko sceptyczne: nie można powiedzieć, czy coś istnieje, czy nie istnieje, dlatego należy się odciąć od wyrażania sądów w tej sprawie.

Powyższe stanowiska wyrażają zupełnie inną metafizykę od tej, jaką dała nam tradycja zachodnia związana z myślą

neutrony mają zarazem naturę cząstki i fali wcale nie musi być jednoznaczne z odrzuceniem zasady niesprzecznosci i stwierdzeniem, że coś zarazem istnieje i nie istnieje. Możemy przecież przyjąć, że zarówno cząstka, jak i fala są pewnym rodzajem bytu. Być może moglibyśmy też eksperymentom fizyki kwantowej nadać interpretację zgodną z pojęciem formy i materii św. Tomasza z Akwinu. Temat ten z pewnością wymagałby długiej pracy badawczej.

³³ O zasadzie niesprzecznosci w metodologii nauk zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006. Od czasów Arystotelesa zasada niesprzecznosci była niekwestionowanym prawem logicznym. To prawo zostało bardzo silnie zakwestionowane przez Hegla. W ostatnich wiekach zaczęły powstawać próby stworzenia systemów logicznych, które mają bardziej liberalny stosunek do zasady niesprzecznosci lub całkowicie ją odrzucają. Jednak obrońcy zasady niesprzecznosci zauważają, że jej odrzucenie jest problematyczne, nawet gdy mamy do czynienia z przedmiotami czysto intencjonalnymi i fikcyjnymi: „Myślowa konstrukcja czysto intencjonalnego, wewnętrznie sprzecznego stanu rzeczy napotyka zasadnicze trudności. Każdorazowe pomyślenie stanu rzeczy $\neg p$ znowi pomyślany wcześniej stan rzeczy p . Próba pomyślenia stanu rzeczy opisywanego przez koniunkcję $p \wedge \neg p$ prowadzi do paraliżu operacji myślowych i w konsekwencji do zawieszenia mentalnej mocy konstruowania intencjonalnych stanów rzeczy. [...] Jeżeli tak, to o tzw. przedmiotach sprzecznych nie można myśleć pomimo istnienia silnego złudzenia językowego”. Zob. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzecznosci*, Lublin 2000, s. 401.

³⁴ „Tylko ta jedna opowieść o drodze, że jest, pozostaje. [...] Jakże i skąd miałyby wyrósć? Otóż nie pozwolę mówić i myśleć, że z niebytu, gdyż ani wyrazić, ani zrozumieć nie można owego nie jest”. Fragment 28 B 8, w: G. Realle, dz. cyt, s. 143.

³⁵ Na temat różnic pomiędzy systemem hinajana i mahajana zob. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, cz. I, Lublin 1990, s. 126-128.

Parmenidesa, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Kurpiewski dochodzi do podobnych wniosków, stwierdzając, że w buddyzmie nie można mówić o metafizyce rozumianej w znaczeniu parmenidejskim czy arystotelesowskim, a raczej o metafizyce negatywnej czy transcendentnej. Buddyjska metafizyka staje się wyrazem sprzeciwu wobec metafizyki nakierowanej jedynie na byt. Tużaj pustka nie jest jedynie negacją lub brakiem, ale zyskuje znaczenie pełnoprawnej kategorii metafizycznej³⁶.

Św. Tomasz z Akwinu wielokrotnie pisze o wszechmocy Boga. W tym miejscu nasuwa się pytanie: czy Bóg, który jest wszechmocny, nie mógłby sprawić czegoś, co zarazem istniałoby oraz nie istniało? Zdaniem Akwinaty jest to nie-

możliwe, ale nie dlatego, że Bóg nie mógłby tego uczynić ze względu na słabość swej mocy, ale z powodu ułomności takiej hipotetycznej rzeczy. Ponieważ Bóg jest Najwyższym Bytem, Jego działanie może zmierzać jedynie do bytu, a tylko następczo do niebytu. Właśnie z tego powodu Bóg nie sprawia, by twierdzenie i przeczenie były zarazem prawdziwe. Jak zauważa Akwinata:

moc Boża jako taka rozciąga się na te wszystkie przedmioty, które nie zawierają w sobie sprzeczności [...]. Tego zaś, co zawiera sprzeczność, Bóg nie może; jest to zresztą niemożliwe samo w sobie. Pozostaje zatem twierdzić, że moc Boga rozciąga się na to, co jest możliwe samo w sobie. Takim jest zaś to, co nie zawiera w sobie sprzeczności³⁷.

3. Krytyka pojęcia istnienia, istoty i substancji

Pojęcia istoty, istnienia i substancji są kluczowe dla filozofii scholastycznej. Odrzucając je, myśliciele buddyjscy porzucają wszystkie podstawowe pojęcia, na których jest zbudowana filozofia tomistyczna. Jak pisze Shunruy Suzuki:

Jeżeli chcecie zrozumieć buddyzm, konieczną rzeczą jest porzucić wszystkie z góry powzięte wyobrażenia. Na początek musicie porzucić pojęcie substancialności lub istnienia. Zwykły pogląd na życie jest mocno zakorzeniony w pojęciu

istnienia. Dla większości ludzi wszystko istnieje; myślą, że to, co widzą i słyszą, istnieje. Oczywiście ptak, którego widzimy i słyszmy, istnieje. Istnieje, ale to, co ja przez to rozumiem, może nie być dokładnie tym, co rozumiecie wy. Buddyjskie rozumienie życia zawiera w sobie istnienie, jak i nieistnienie. Ptak jednocześnie istnieje i nie istnieje. Mówimy, że pogląd na życie oparty wyłącznie na samym istnieniu jest heretycki. Jeśli bierzecie rzeczy zbyt poważnie, tak jakby istniały substancial-

³⁶ Zob. W. Kurpiewski, dz. cyt, s. 22.

³⁷ „[...] potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit quae contradictionem non implicant [...]. Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quae sunt possibilia secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant”. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I: *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, tłum. Z. Bomert, J. Kaniewski i in., Kęty 2008, s. 182–183.

nie czy stale, jesteście heretykami. Być może większość ludzi jest heretykami. Mówimy, że prawdziwe istnienie wyłania się z pustki i ponownie do pustki powraca. To, co wyłania się z pustki, jest prawdziwym istnieniem. Musimy przejść przez bramę pustki³⁸.

Powyzszy cytat bardzo trafnie pokazuje ogromną różnicę pomiędzy myślą Suzukiego a filozofią tomistyczną. Nie-wątpliwie św. Tomasz uznałby filozofię zen za heretycką i nielogiczną, a Suzuki uznałby św. Tomasza za ignoranta za bardzo przywiązanego do pojęcia istnienia i substancji. W filozofii Akwinaty istnienie jest czymś najważniejszym w bycie i do wszystkiego łącznie z formą substancialną jest odniesione, tak jak akt do możliwości. Buddyzm natomiast całkowicie odrzuca pojęcie substancji i istnienia, ale czy przez te pojęcia filozofia pustki rozumie to samo, co filozofia tomistyczna? Przybysławski, analizując teksty buddyjskie, stwierdza, że buddyści ze szkoły madhyamika najpierw definiują pojęcie substancji i istoty w dokładnie ten sam sposób, w jaki uczynił to Arystoteles, a następnie całkowicie te pojęcia odrzucają³⁹. A zatem możemy z pewnością stwierdzić, że filozofia buddyjska jest bezpośredniem atakiem na arystotelizm będący podstawą filozofii tomistycznej.

Dzieło *Byt i istota* św. Tomasza z Akwinu pomoże nam dokładniej zrozumieć te różnice. Akwinata, nawiązując do Arystotelesa, stwierdza, że nazwa „byt” może mieć dwojakie znaczenie. W pierwszym sensie słowo „byt” może oznaczać tylko to, co ma swój odpowiednik w rzeczywistości, w drugim sensie słowo „byt” oznacza wszystko, co da się wyrazić w zdaniu twierdzącym, nawet jeśli takiemu słowu nic nie odpowiada w rzeczywistości. Są to słowa oznaczające braki i negacje takie jak: ślepoty, która jest brakiem zdolności widzenia, i przeczenie, które jest brakiem twierdzenia⁴⁰. Jeśli św. Tomasz z Akwinu miałby stwierdzić, że pustka jest bytem, to jedynie w tym drugim sensie, który możemy nazwać sensem semantycznym, a który służy do tworzenia zdań przeczących, ale z pewnością pustka nie może być bytem w znaczeniu metafizycznym. Według Akwinaty niemożliwe jest zatem, aby pustka była istotą rzeczy, ponieważ istotą rzeczy może być jedynie byt rozumiany w pierwszym znaczeniu:

Otoż nazwa istota [essentia] nie wywoodzi się od nazwy byt [ens] wzętego w drugim znaczeniu, ponieważ w tym znaczeniu można mówić o bycie i w odniesieniu do czegoś, co nie ma istoty, jak to widać na przykładzie braków, lecz pochodzi od bytu w pierwszym znaczeniu⁴¹.

³⁸ S. Suzuki, *Umysł zen – umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, Gdynia 1991, s. 35. Shunryu Suzuki jest uważany za pierwszego promotora filozofii zen w Stanach Zjednoczonych, dokąd przybył z Japonii w 1959 roku. Książkę *Umysł zen – umysł początkującego* uważa się za jedną z najślynniejszych publikacji o buddyzmie wydanych w XX wieku.

³⁹ Oto, w jaki sposób Czandrakirti definiuje substancję: „Otóż tak zwana substancja to niezależna od innych rzeczy natura – istota, jej brak jest brakiem substancji. Pojmuję się go dwojako w związku ze zjawiskiem i z osobą jako tak zwany brak substancji zjawiska i brak substancji osoby”. Czandrakiriti, *Komentarz do Aryadewy*, w: A. Przybysławski, dz. cyt., s. 159.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty 2009.

⁴¹ Tamże, s. 35

W filozofii Akwinaty wszystko, co istnieje, posiada swoją istotę, np. istotą człowieka jest jego człowieczeństwo. Rzecznależy do właściwego sobie rodzaju lub gatunku dzięki istocie określonej w definicji, która mówi, czym dana rzecz jest⁴². Jeśli mielibyśmy porównać te dwa światy, to zauważylibyśmy, że świat św. Tomasza jest pełny i składa się z substancji prostych (posiadających samą formę) i złożonych (posiadających formę i materię), natomiast świat buddyzmu jest pusty, co wyrażają między innymi następujące fragmenty buddyjskich tekstów:

- Mówi się, panie, „świat jest pusty, świat jest pusty”. Ale w jakim sensie, panie, świat jest pusty?
- Ponieważ, Anando, świat pozbawiony jest istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty, więc mówi się o nim, że jest pusty⁴³.

Ponieważ istota żadnej rzeczy nie istnieje w przyczynie, warunkach, ich złożeniu ani w żadnym z nich oddziennie, ani we wszystkich,
Dlatego rzecz jest jej pozbawiona – pusta⁴⁴.

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu cechą żadnego bytu nie może być pustka. Nazwa „byt” może przysługiwać jedynie substancjom, które posiadają swoją istotę. Ta istota istnieje nawet w substancjach prostych, które nie posiadają wcale materii. Jednak brak materii wcale nie oznacza, że istota jest pusta lub że nie

istnieje wcale. Substancja prosta jest natomiast czystą formą. Istotą Boga jest samo istnienie, a tego typu substancja może być tylko jedna. Jednak w żadnym wypadku w filozofii tomistycznej nie możemy odrzucić pojęcia istoty⁴⁵. Św. Tomasz zauważa natomiast, że niektórzy filozofowie twierdzili, iż Bóg nie posiada istoty:

Są tacy filozofowie, którzy utrzymują, że wobec tego Bóg nie ma żadnej istoty, ponieważ istota jego jest tożsama z jego istnieniem. Wynikało z tego, że pojęcia Boga nie można zaliczyć do żadnego rodzaju, do rodzaju należy bowiem tylko to, co ma istotę, chociaż poszczególne byty należące do danego rodzaju lub gatunku różnią się nie ze względu na to, co jest w nich «rodzajowe» czy «gatunkowe», lecz ze względu na to, że mają różne istnienie⁴⁶.

Dla św. Tomasza z Akwinu istotą Boga jest samo istnienie, które jednak nie pozbawia Stwórcy innych wartości: „Bóg, chociaż jest tylko istnieniem, nie jest pozbawiony kolejnych doskonałości; przeciwnie, posiada doskonałości właściwe wszystkim innym bytom, i to w stopniu najdoskonalszym, i dlatego jemu przysługuje w najścisłejszym sensie nazwa «doskonały»⁴⁷. Akwinata, pisząc o Bogu jako o samym istnieniu, zaznacza, że jego koncepcja nie ma nic wspólnego ze stanowiskiem panteizmu, monizmu czy też naturalizmu:

Mówiąc, że Bóg jest samym istnieniem, nie

⁴² Św. Tomasz z Akwinu wskazuje tu na fakt, że filozofowie używają nazwy „istota” zamiennie ze zwrotem „to, czym coś jest” (*quidditas*). Zob. tamże.

⁴³ *Muttavali. Księga wpisów starobuddyskich*, Kraków 1999, s. 115.

⁴⁴ Nagardżuna, Strofa 3, w: A. Przybysławski, dz. cyt., s. 83.

⁴⁵ Zob. A. Rosłan, dz. cyt., s. 82–83.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁷ Tamże.

musimy popełniać błędu tych, którzy utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym [...]. To istnienie, które jest Bogiem, jest takie, że niczego nie można do niego dodać. Dzięki swej niezłożoności jest istnieniem różnym od wszelkich innych istnień⁴⁸.

W filozofii buddyjskiej zanegowanie istnienia odrębnych substancji i uznanie, że wszystko jest pustką, będzie prowadzić do przyjęcia monizmu i panteizmu, co jest szczególnie widoczne w buddyzmie mahajana.

4. Antyrealizm i iluzoryczność świata

Rozumienie rzeczywistości jest prawdopodobnie największą i najbardziej rzucającą się w oczy różnicą pomiędzy metafizyką tomistyczną a buddyzmem. Aby zrozumieć te różnice, powróćmy jeszcze raz do Parmenidesa, który zdefiniował byt jako jeden, niezmienny, wieczny, doskonały, nieruchomy i kompletny⁴⁹. Ta-ka definicja bytu przysporzyła wiele problemów Platonowi, który zastanawiał się, jaki charakter mają mieć zjawiska (*doxa*), które nie mają cech parmenidejskiego bytu, ale przecież w jakiś sposób istnieją. Czy więc te nietrwałe zjawiska są jedynie cieniami niezmiennych idei? Czy istnieją realnie, czy też są tylko iluzją? Tomizm w bardzo łatwy sposób pozbiera się tego problemu. Zjawiska istnieją realnie pomimo swojej zmienności i nietrwałości, ponieważ czym innym jest istnieć, a czym innym jest być samym istnieniem. Tylko o Bogu możemy powiedzieć, że jego istota jest samym istnieniem, a zatem tylko Jemu przypisujemy trwały byt⁵⁰. Tomizm cechuje się realizmem metafizycznym – świat ist-

nieje realnie. Natomiast tym, co charakterystyczne dla buddyzmu, jest widzenie świata jako iluzji i tym właśnie różni się świat samsary od świata nirwany. Według Gampopy samsara posiada trzy właściwości: jej naturą jest pustość, jej sposobem przejawiania się jest złudzenie, jej cechą charakterystyczną jest cierpienie. Nirvana również posiada trzy właściwości: jej naturą jest pustość, jej sposobem przejawiania się jest uwolnienie od złudzenia, jej cechą charakterystyczną jest wyzwolenie z cierpienia⁵¹.

Kolejną kwestią, która pomoże nam zauważać różnice pomiędzy filozofią Akwinaty a buddyzmem, jest pojęcie urealniania. Jak pisze Rosłan:

przez urealnianie Akwinata rozumie taką zdolność aktu istnienia, że wszystko, co zostaje ogarnięte jego wpływem, jednocześnie jest całkowicie poza nicością. Żadna treść istotowa, choćby bardzo ważna, nie może sama z siebie wydobyć się z nicości⁵². Jest to zupełnie inna koncepcja rzeczywistości od buddyjskiej, w której to właśnie nicość jest naturą wszystkich rzeczy

⁴⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁹ Zob. G. Realle, dz. cyt, s. 143-145,

⁵⁰ Zob. A. Rosłan, dz. cyt, s. 57.

⁵¹ Gampopa (1079-1153) był uczniem Milarepy i znany przedstawicielem buddyzmu mahamudra, jednego z nutrów mahajany. Zob. M. Seegers, dz. cyt.

⁵² A. Rosłan, dz. cyt., s. 60.

i dzięki niej mogą się one przejawiać jako wielość bytów (dharm), które nie są rzeczywiste, a jedynie iluzoryczne: „Nauki o pustce, rdzeń buddyjskiej filozofii, są wykładem wolności, która możliwa jest tylko wtedy, gdy świat jest iluzją”⁵³.

W filozofii tomistycznej rzeczywistość nie jest w żadnym wypadku ukryta ani iluzoryczna, a człowiek nie potrzebuje dążyć do oświecenia, żeby zauważać rzeczy takimi, jakimi są. Konsepcja istnienia u Akwinaty jest ściśle związana ze sformułowaną przez niego klasyczną koncepcją prawdy, według której „prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością”⁵⁴. Rzeczywistość istnieje obiektywnie i niezależnie od człowieka, a wszystko, co istnieje, jest prawdziwe. Jeśli człowiek wydaje sąd zgodny z rzeczywistością, np. „śnieg jest biały”, wtedy mówi prawdę; wydając sąd niezgodny z rzeczywistością, wyraża zdanie fałszywe, ale wcale nie zmienia to samej rzeczywistości, na którą jego myśli nie mają wpływu⁵⁵. Jak pisze św. Tomasz:

Fałszywość zaś jest uprzyczyniona przez nieadekwatność intelektu ludzkiego i rzeczy, nie jest więc w rzeczach, lecz w intelekcie. Jeśli więc nie byłoby wszelkich sposobów adekwatności intelektu Bożego do rzeczy, fałszywość byłaby w rzeczach, ponieważ o ile cokolwiek ma istnienie, o tyle ma z prawdy, żadna więc niezgodność nie występuje pomiędzy intelektem Bożym a rzeczywistością, ani też jakaś fałszywość nie może znajdować się w intelekcie Bożym⁵⁶.

Realistyczna koncepcja rzeczywistości św. Tomasza z Akwinu pozwala nam wyraźnie zauważyć różnicę pomiędzy realnym życiem na jawie a snem, który w porównaniu z rzeczywistością nie jest czymś realnym. Buddyzm natomiast przyrównuje całą rzeczywistość do snu, życia, jakie przeżywamy na jawie, jest podobną iluzją jak nocny sen. W niektórych szkołach buddyjskich mówi się, że życie jest snem⁵⁷. W ten sposób rozumienie prawdy w buddyzmie jest zupełnie inne od rozumienia prawdy u Akwiny. Dla buddysty zjawiska, które postrzegamy, są fałszem, a jedyną prawdą jest rozpoznanie tej iluzji świata i przebudzenie się z niej⁵⁸. Dla św. Tomasza

⁵³ A. Przybysławski, dz. cyt., s. 44.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, tłum. L. Kuczyński, Kęty 1998, s. 17.

⁵⁵ Biorąc pod uwagę podział na klasyczne i nieklasyczne koncepcje prawdy spopularyzowany w Polsce przez Kazimierza Ajdukiewicza, możemy stwierdzić, że filozofia tomistyczna wyraża klasyczną definicję prawdy, natomiast prawda w filozofii buddyjskiej jest wyrażana w sposób nieklasyczny. Ajdukiewicz definiuje klasyczną teorię prawdy następująco: „Myśl *m* jest prawdziwa – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak”. Natomiast nieklasyczna teoria prawdy to taka, według której: „twierdzenie prawdziwe to tyle, co twierdzenie, które czyni zadość kryteriom ostatecznym i nieodwoalnym”. W tej koncepcji prawdy nie ma odwołania do rzeczywistości. Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 2003, s. 19.

⁵⁶ A. Rosłan, dz. cyt., s. 67.

⁵⁷ Porównanie rzeczywistości do snu jest charakterystyczne dla buddyzmu Diamentowej Drogi. *Wszystko jest snem, dlatego wszystko jest możliwe* to tytuł wykładu, jaki wygłosił lama Ole Nydahl w Berlinie w 2007 roku: http://www.diamentowadroga.pl/dd42/wszystko_jest_snem_dlatego_wszystko_jest_mozliwe (dostęp: 3 czerwca 2014). Buddyzm Diamentowej Drogi związany jest też z dążeniem do osiągnięcia stanu świadomego snu. Zob. T. Wangyal Rinpoche, *Tybetańska joga snu i śnienia*, Poznań 1999.

z Akwinu wszystko, co stworzył Bóg, jest prawdziwe dlatego, że istnieje. Prawda ma swoją podstawę w rzeczy: „prawdziwe jest to, co jest”⁵⁹. Dalajlama uczy natomiast, że z perspektywy najwyższej prawdy rzeczy są puste i nie posiadają żadnej niezależnej realności⁶⁰.

Buddyjski antyrealizm wiąże także się z odrzuceniem prawa przyczyny i skutku, które jest ogromnie ważne dla tomizmu, a zwłaszcza dla przeprowadzania dowodów na istnienie Boga. Św. Anzelm z Catenbury uważał, że nie możemy nawet pomyśleć, że Boga nie ma:

coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma. [...] Dlaczego więc powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga, skoro dla rozumnego umysłu jest tak bardzo widoczne, że Ty jesteś najbardziej ze wszystkich? Czyż nie dlatego właśnie, że jest głupi i niemądry?⁶¹

Étienne Gilson zauważa jednak, że Akwinata w odróżnieniu od Anzelma twierdzi, że nie dla każdego człowie-

ka istnienie Boga jest samo przez sieć oczywiste. Ktoś mógłby przecież stwierdzić, że „coś, ponad co nic większego nie da się pomyśleć”, nie istnieje wcale lub istnieje jedynie jako abstrakcyjne pojęcie w umyśle. Dlatego dla Doktora Anielskiego tak ważne jest rozumowe wykazanie faktu, że Bóg istnieje realnie, stąd jeden z jego dowodów na istnienie Boga wskazuje na to, że żadne skutki nie potrafiłyby istnieć, gdyby nie istniała pierwsza przyczyna. Oto, jak Gilson opisuje tok rozumowania Akwinaty:

Ustaliwszy, że istnieje pierwsza przyczyna, twierdzi on na podstawie samych dowodów jej istnienia, że ta pierwsza przyczyna jest takim bytem, od którego większego niepodobna wyobrazić sobie jako nieistniejącego. Odtąd istnienie Boga stanie się pewnością opartą na dowodzie, która ani przez chwilę nie będzie oczywistością opartą na intuicji⁶². Pojęcie stwarzania u św. Tomasza z Akwinu jest też ściśle związane z koncepcją podtrzymywania stworzonego bytu przy życiu. Dzięki Bogu rzeczy nie tylko istnieją, ale to Bóg poprzez swoją

⁵⁸ „Pustka jest abstrakcją. Jest nieobecnością immanentnego istnienia, którą rozpoznać można przy pomocy pradżni, analitycznego rozumienia w jego różnych formach. Pustka nie jest jakąś nieokreślona nieobecnością, a tym bardziej rzeczywistością absolutną. Jest nieobecnością immanentnego istnienia w odniesieniu do przedmiotu, który poddany został krytycznemu badaniu po to, by stwierdzić, czy ma on immanentne istnienie. W tej tradycji pustka jest prawdą ostateczną w tym sensie, że jest ostateczną prawdą o analizowanym przedmiocie, czym by on nie był”. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Kraków 2001, s. 81-82.

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, dz. cyt., s. 17.

⁶⁰ Dalajlama proponuje tzw. koncepcję dwóch prawd: rzeczy nie są całkowicie iluzją i w pewien sposób istnieją, ale ich istotą jest pustka i nierzeczywistość. „Taking a poison can cause one’s death and, similarly taking a medication can cure an illness. However, from the perspective of the ultimate truth, things and events do not possess discrete, independent realities. Their ultimate ontological status is empty in that nothing possesses any kind of essence or intrinsic being”. Dalai Lama, *The universe in a single atom*, New York 2005, s. 67.

⁶¹ Anzelm z Catenbury, *Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2007, s. 5.

⁶² É. Gilson, dz. cyt., s. 89-90.

Opatrzność podtrzymuje rzeczy w istnieniu⁶³.

Kwestia rzeczywistości wygląda zupełnie inaczej w filozofii buddyjskiej. Skoro wszystko, co obserwujemy, jest iluzją i nic nie istnieje realnie, to pytanie o pierwszą przyczynę świata i o stworzenie jest dla buddysty całkowicie pozbawione sensu. Jest to zupełnie inna wizja świata od filozofii Akwinaty, gdzie wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Boga. Oto, w jaki sposób Nagardżuna krytykuje przyczynowość:

Ani z siebie, ani z czegoś innego,
Ani z tych obu,
Ani bez przyczyny
Żadne rzeczy nigdy nigdzie nie
powstały⁶⁴.

Przybysławski zauważa, że ta krytyka przyczynowości jest bezpośrednim atakiem na pojęcie istoty, a argumenty Nagardżuny okazują się zaskakującą zbieżne z poglądami takich filozofów jak Sekstus Empiryk czy David Hume. Jednak celem wywodów filozofów pustki nie jest tworzenie jakieś nowej koncepcji filozoficznej ani ustalenie, czy przyczyna istnieje, czy też nie istnieje. Nagardżuna i Czandrakirti argumentują tylko do momentu, w którym ich rozmówca zda sobie sprawę z bezzasadności swojego stanowiska. Ich celem jest odrzucenie wszelkiego dyskursu traktującego o przyczynie i skutku, a na jego miejsce filozofia pustki nie proponuje żadnego systemowego ujęcia. Przybysławski zauważa, że w tym wypadku

buddyzmowi najbliższe jest stanowisko sceptyczne – przyczyny nie istnieją, nawet gdyby istniały jakieś przyczyny, nie moglibyśmy ich sobie wyobrazić ani poznąć. Nagardżuna co prawda próbuje w pewien sposób opisać swoje stanowisko i proponuje koncepcję „współzależnego wyłaniania”, która nie jest żadnym metafizycznym systemem, a jedynie próbą wyjaśnienia rzeczy i świata bez odwoływanego się do tradycyjnych pojęć metafizycznych, a w szczególności do pojęcia istoty. Wszystkie zjawiska, które obserwujemy, nie zostały nigdy stworzone, ale są jedynie iluzją wyłaniającą się z pustki⁶⁵:

Wszystkie istoty są przyczyną i skutkiem,
Toteż istoty obdarzone umysłem w ogóle nie istnieją.
Ze zjawisk, które są wyłącznie puste,
Wyłaniają się jedynie puste zjawiska⁶⁶.

Jeśli możemy mówić o jakieś realistycznej metafizyce w buddyzmie, to ma ona jedynie charakter pewnej konwencji, w ramach której nieoświecony człowiek postrzega świat. Świadomość, która działa na bazie dualizmu podmiot-przedmiot, nie może postrzegać świata w inny sposób. Zatem to, co w filozofii św. Tomasza z Akwinu jest rzeczywistą prawdą, na gruncie myśli Nagardżuny staje się jedynie prawdą konwencjonalną, którą trzeba porzucić, aby dostrzec prawdziwą naturę rzeczy⁶⁷. Jak zauważył Nagardżuna w *Autokomentarzu do pustki*:

⁶³ A. Rosłan, dz. cyt. s. 56.

⁶⁴ Nagardżuna, *Przekład rozdziału 15 MMK i Odwrócenie krytyki*, tłum. K. Jakubczak, w: A. Przybysławski, dz. cyt. s. 140.

⁶⁵ Zob. A. Przybysławski, dz. cyt. s.139-154, 214-215.

⁶⁶ Nagardżuna, *Filozofia pustki...*, dz. cyt.. s. 50.

Trwanie lub też powstawanie, ginięcie, byt, niebyt,
Pośredni lub równy lub też znamienity –
Przez Buddę wypowiadane są na mocy konwencji świata,
Ale nie na mocy prawdy ostatecznej⁶⁸.

XIV Dalajlama tłumaczy, że rzeczy nie istnieją realnie, ale jedynie warunkowo:

Zatem w określeniu «współzależne powstawanie» termin «współzależne» wskazuje, że coś – a w zasadzie wszystko – polega czy warunkowane jest przez inne czynniki. Skoro już zaś jakiś obiekt pozostaje w zależności od czegoś innego, nie stanowi odrębnego, samoistnego, niezależnego bytu. Jest zatem «pusty», w sensie: «pozbawiony własnej niezależnej natury bądź istoty». Zarówno jego «istnienie», jak i jego «powstawanie» są uwarunkowane, zależne od warunków. Dobre i зло, przyczyna i skutek, ja i inni – wszystkie obiekty ustanawiane w odniesieniu do innych czynników powstają współzależnie. Z racji tej współzależności przedmioty nie istnieją w sposób skrajny, «mocny», jako immanentne byty. Nie jest również tak, że przedmioty i zjawiska w ogóle nie istnieją (to druga skrajność). [...] Zrozumienie współzależności pozwala uniknąć skrajnego, nihilistycznego poglądu zakładającego nieistnienie jakichkolwiek przedmiotów. W ten sposób ostatecznym, najbardziej subtelnym znaczeniem współzależnego powstawania okazuje się być powszechna zależność od tworzącego pojęcia umysłu⁶⁹.

Ten cytat wyraźnie wskazuje na sposób, w jaki buddyści rozumieją istnienie rzeczy. Jest to filozofia, która całkowicie odrzuca tomistyczny realizm. Przedmioty nie istnieją obiektywnie, ale tylko w zależności od umysłu, który je tworzy. Można tu znaleźć pewne podobieństwa do myśli George'a Berkeleya, dla którego istnieć to jedynie być postrzeganym. Jednak o ile Berkeley opierał swój system na pojęciu Boga, to buddyzm nie zakłada istnienia Boga Stwórcy. Czym zatem jest umysł, który warunkuje istnienie rzeczy na poziomie konwencji? Czy buddystom chodzi tu jedynie o umysł ludzki? Skoro tak, to czy myśl buddyjska nie wynosi człowieka w pewnym sensie do roli Boga? Buddyjska koncepcja „współzależnego powstawania” prowadzi do pewnych aporii filozoficznych. Skoro rzeczy nie istnieją obiektywnie, ale są zależne od umysłu, to czym jest sam umysł, który tworzy tę konwencjonalną rzeczywistość? Czy możemy mówić, że istnieje on realnie, czy też jest tylko konwencją? Buddyzm odrzuca obiektywne istnienie jakiekolwiek rzeczy, zatem umysł także musi być jedynie iluzją. Tak więc zdaniem buddystów pewien umysł, który nie istnieje obiektywnie, warunkuje powstawanie jakieś rzeczywistości, która również nie istnieje obiektywnie. Czy umysł ten jest jedynie tworem innego umysłu? W ten sposób buddyjskie wnioskowanie pro-

⁶⁷ Zob. A. Przybysławski, *Wstęp*, w: tamże, s. 16.

⁶⁸ Nagardżuna, *Autokomentarz do pustki*, w: tamże, s. 92.

⁶⁹ XIV Dalajlama, *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*, tłum. M. Macko, A. Wojtasik, Kraków 2002, s. 60.

wadzi do błędu zwanego w logice *regressus ad infinitum*, czyli cofania się w nieskończoność. Filozofia tomis-

yczna, w której występuje podział na realnie istniejącego Stwórcę i stworzenie, unika tego logicznego błędu.

5. Problem jedno – wielość

Zarówno filozofia buddyjska, jak i chrześcijaństwo pragną dążyć do jedności. Na tej podstawie Michael von Brück stara się wykazać podobieństwa pomiędzy chrześcijańską Trójcą a buddyjską pustką⁷⁰. Ta część artykułu będzie próbą polemiki z jego stanowiskiem i pokazaniem, że jedność w filozofii chrześcijańskiej jest zupełnie czymś innym niż buddyjskie rozumienie jedności. Główna różnica polega na tym, że dążenie buddyzmu do jedności jest wyrażone poprzez chęć wyjścia poza wielość zjawisk oraz zanegowanie pojęcia indywidualnej osoby. Należy tutaj jeszcze raz przypomnieć, że buddyzm nie szuka odpowiedzi na pytania o byt, ale raczej metody na uniknięcie cierpienia. W tekstuach buddyjskich znajdujemy przesłanie, że cierpieć możemy tylko wtedy, gdy jesteśmy w relacji z innymi bytami lub z samym sobą: cierpimy, gdy umiera ktoś bliski, gdy opuszczamy nas ukochana osoba, gdy chorujemy, gdy za bardzo przyzwyczajamy się do rzeczy i do ludzi. Przyczyną cierpienia według nauki Bud-

dy jest ignorancja, która przejawia się przez to, że nie widzimy rzeczy takimi, jakie są:

Widzenie tego, co nie istnieje, jako istniejącego

Powoduje doświadczenie odczucia cierpienia.

Pożąowania godny umysł tkwiący w błędzie

Trucizną koncepcji powoduje krzywdę⁷¹.

Główną przyczyną cierpienia zdaniem buddystów jest niedostrzeganie, że wszystko, co istnieje, jest jedynie iluzją. Oświecenie, które jest kresem cierpienia, polega na uświadomieniu sobie, że wszystko, co nas otacza, jest pustką. Stąd też dla buddysty bardzo ważne jest wyjście poza wielość i różnorodność zjawisk oraz pozbycie się swojego jednostkowego „ja” lub też zrozumienie, że takie „ja” nigdy nie istniało:

Z cyklu odrodzeń możemy się wyzwolić, rozwijając mądrość rozumiejącą pustkę, czyli stan, w którym nie ma „ja”. Taka mądrość jest głęboką świadomością nieistnienia w nas, w innych i we

⁷⁰ Por. M. von Brück, *Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: The Emerging Holistic Paradigm*, w: R. Corless, P. F. Knitter, *Buddhist emptiness and Christian Trinity*, dz. cyt. Autor tego artykułu twierdzi, że współczesny świat potrzebuje nowego holistycznego paradygmatu w dyskusjach międzyreligijnych i stara się pokazać, że chrześcijańska Trójca może być tym samym, co buddyjska pustka. Artykuł ten nie odwołuje się jednak do żadnych pism magisterium Kościoła katolickiego ani filozofów chrześcijańskich, ale interpretuje pojęcie Trójcy według filozofii ukrytego porządku zaproponowanej przez fizyka kwantowego Davida Bohma.

⁷¹ Nagardżuna, *Filozofia pustki...*, s. 39.

wszystkich zjawiskach trwałej i niezależnej natury⁷².

Podstawowym celem dla buddysty będzie uwolnienie się z cyklu samsary, czyli z cyklu umierania i narodzin, w którym panuje wielość zjawisk. Tomasz z Akwinu podkreśla natomiast, że wielość i różnorodność zjawisk jednostkowych jest zamierzonym efektem Boskiego stworzenia, a zatem jest dobrem, którego nie powinniśmy odrzucać:

Nie byłoby możliwe, aby rzeczy utworzone przez Boga osiągnęły taką prostotę w podobieństwie do Bożej dobroci, jaka Jemu jest właściwa. Dlatego to, co w Bogu jest jedno i proste, w rzeczach stworzonych musi być odzwierciedlane wielorako i różnorodnie. Zatem w rzeczach stworzonych przez Boga musi być różnorodność, gdyż tak na swój sposób rzeczy naśladowują Bożą doskonałość. Ponadto wszystko, co stworzone, jest skończone, nieskończona jest bowiem istota jednego tylko Boga, co już wykazaliśmy. Lepiej więc, aby w rzeczach stworzonych była różnorodność i – co za tym idzie – aby były liczne dobra, niż żeby był tylko jeden rodzaj rzeczy utworzony przez Boga⁷³.

Chrześcijańska nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa mówi nam o wielu osobach, które wspólnie tworzą jeden organizm – Kościół. W buddyjskiej nirwanie nie ma miejsca na pojęcie osoby, ponieważ stan ten polega na całkowitym wyjściu poza jednostkowe „ja”. Lama Ole Nydahl, będący jednym z pierwszych ludzi Zachodu wykwalifi-

kowanych jako lamowie, założyciel ponad sześciuset ośrodków medytacji w USA, Europie i Rosji, opisuje te buddyjskie pragnienie dążenia do jedności w następujący sposób:

Powiedzmy, że mówimy lub robimy coś pozytywnego, lecz mamy nastawienie: „Ja robię to dla ciebie”. Jest to nadal piękna rzecz, lecz koncepcja oddzielenia pomiędzy „tobą” a „mną” pozostaje. W rezultacie wypełniamy w ten sposób umysł pozytywnymi wrażeniami, którymi będziemy się cieszyć, gdy umrzemy i które dadzą nam dobre odrodzenie, lecz ów dualizm nadal będzie blokował nasz umysł. Będzie to trwało dopóty, dopóki nie pojmiemy, że nie ma żadnego trwałego „ja” ani w ciele, ani w myślach czy uczuciach, że istnieją tylko wrażenia, które przychodzą i odchodzą. Jedynym trwałym i prawdziwym zjawiskiem jest uważność, zdolność do bycia świadomym – powierzchnia lustra pod odbiciami czy też głębia oceanu pod falami⁷⁴.

W jedności, jaką proponuje buddyzm, nie może być mowy nie tylko o osobie, ale też o żadnej relacji pomiędzy osobami, ponieważ jednostkowe „ja” jest jedynie iluzją. Natomiast wiara katolicka uczy o Bogu, który jest jeden w trzech Boskich Osobach, które są ze sobą we wzajemnej relacji. Wielość Boskich Osób i stosunków między nimi wcale nie jest sprzeczna z jednością Boga, ponieważ jego istota jest jedna. Jak pisze św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*:

Najwyższa jedność i niezłożoność Boga wyklucza Zeń wszelką wielość przymio-

⁷² T. Ciedry, *Buddyzm dla początkujących*, Poznań 2003, s. 10.

⁷³ Św. Tomasz z Akwinu, *O wierze*, w: *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 31-32.

⁷⁴ Zob. wyżej przyp. 57.

tów bezwzględnych; nie wyklucza zaś wielości stosunków. Stosunki bowiem, jak uważa Boecjusz, wyrażając samą odnośność kogoś do czegoś, nie wprowadzają żadnego złożenia w tym, o kim orzekają⁷⁵.

W dalszej części św. Tomasz z Akwinu tłumaczy, dlaczego mówimy o trzech Osobach, ale o jednej istocie:

Ponieważ tu uwielokrotnią się Osoby, a nie uwielokrotnia się istota, dlatego wyrażamy się: jedna istota trzech Osób, oraz trzy Osoby jednej istoty⁷⁶.

Wielość wcale nie musi przeczyć jedności – oto przekaz wiary katolickiej, cze go symbolem jest wino i chleb oraz nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa. Wiele winogron może tworzyć jedno wino, wiele ziaren może tworzyć jeden

chleb, wiele komórek może tworzyć jedno ciało. Chrześcijańskie niebo nie jest puste, ale pełne dusz, które zachowują swoją indywidualność. Natomiast buddyzm pragnie dążyć do jedności poprzez usunięcie tego, co jednostkowe i indywidualne. To pragnienie do usunięcia wielości jest symbolicznie ukazane poprzez mandałę, którą buddyjscy mnisi z wielką dokładnością tworzą, aby potem ją zniszczyć i wskazać na nietrwałość oraz pustkę tego, co istniejące. Jedność w filozofii chrześcijańskiej będzie czymś zupełnie innym niż jedność buddyska. Dla chrześcijaństwa ideałem jest zbiór pełny – niebo pełne zbawionych dusz, dla buddysty ideałem jest zbiór pusty, w którym nie ma miejsca dla żadnych elementów.

Podsumowanie

Jakkolwiek możemy dyskutować o różnicach pomiędzy wieloma szkołami buddyzmu, to wszystkie one wyraźnie negują zarówno myśli Parmenidesa, jak i filozofii tomistycznej. Twierdząc, że nicość jest podstawą wszystkiego, co istnieje, buddyzm przypomina w pewien sposób pogląd Anaksymandra, dla którego zasadą, z jakiej powstał świat, był *Apeiron* rozumiany jako bezkres⁷⁷. Oczywiście przedstawiciele buddyzmu śródkowej drogi nie zgodzili by się z powyższym twierdzeniem i przyjęliby stanowisko akceptujące zarówno byt, jak i niebyt, bądź też stanowisko sceptycz-

ne, odrzucające je oba. Z pewnością najważniejszą metafizyczną i teologiczną różnicą pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem jest fakt, że wiara buddyjska jest pozbawiona pojęcia osobowego i transcendentalnego Boga. Co prawda w wielu szkołach buddyjskich istnieje kult bogów i oświeconych mistrzów, jednak najwyższym celem buddyzmu jest pustka, podczas gdy najwyższym celem i sensem dla filozofii chrześcijańskiej jest Bóg rozumiany jako „Ten, który jest”.

Choć filozofia buddyjska ujmuje pustkę w zupełnie inny sposób niż filozofia chrześcijańska rozumie Boga, to właśnie

⁷⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch, Londyn 1978, s. 35.

⁷⁶ Tamże, s. 90.

⁷⁷ Zob. G. Realle, dz. cyt., s.81.

pustka jest w buddyzmie ubóstwiana jako ostateczny cel wszystkiego, jako to, co wieczne i niezmienne. Jednak chrześcijański Bóg z pewnością jest bytem, natomiast sama pustka nie jest żadnym bytem ani do istnienia żadnego bytu się nie odnosi. W buddyzmie poznanie pustki zaczyna się wraz z wyjściem poza myślenie o jakimkolwiek bycie, natomiast w filozofii chrześcijańskiej dowód na istnienie Boga jest związany z myśleniem o Najwyższym Bycie.

Porównując teksty buddyjskie z pracami św. Tomasza z Akwinu, zauważamy dwa całkowicie różne sposoby myślenia. Filozofia chrześcijańska jest nastawiona na całkowitą pełnię – na Największy Byt, tak wielki, że nie możemy pomyśleć nic większego poza nim, natomiast filozofia buddyjska jest nastawiona nie na to, co najwyższe, ale na całkowite wyjście poza myślenie o bycie, dochodząc w ten sposób do całkowitej pustki albo do zaakceptowania zarówno bytu, jak i niebytu, podważając tym samym zasadę niesprzeczności. Są to zupełnie dwa różne kierunki myślenia, w których nie sposób znaleźć żadnej części wspólnej, ponieważ trudno wyobrazić sobie dwa bardziej odległe cele i dwie bardziej różne motywacje. Dla filozofii chrześcijańskiej celem jest całkowity Byt, a filozofia buddyjska dąży do całkowitej

pustki, używając nawet takich określeń jak: „pustka pustki” albo żeby uniknąć zarzutu nihilizmu wybiera drogę środka pomiędzy bytem a niebytem, negując tym samym zasady klasycznej logiki, których filozofia tomistyczna wiernie przestrzega⁷⁸.

Na zakończenie warto jeszcze zaznaczyć, że obie filozofie nie zajmują się jedynie abstrakcyjnym dyskutowaniem o bycie i pustce, które nie odnosiłyby się w żaden sposób do życia człowieka, ale starają się dać konkretną odpowiedź na pytania o sens i cel ludzkiej egzystencji. Zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo pragną dla człowieka jego wyzwolenia i zbawienia. Chrześcijaństwo pragnie zbawić człowieka od skutków grzechu, natomiast buddyzm pragnie wyzwolić go z kręgu samsary (życia i śmierci). Czy w obu przypadkach chodzi o to samo zbawienie? Różnice w metafizyce chrześcijańskiej i buddyjskiej wyraźnie pokazują, że buddyjska nirvana i chrześcijańskie niebo to dwa różne stany. Kościół rzymskokatolicki do czasów Soboru Watykańskiego II podkreślał, że filozofie takie jak buddyzm są sprzeczne z prawdami wiary katolickiej, jednak w deklaracji *Nostra aetate* w 1965 roku po raz pierwszy w historii z ust Magisterium Kościoła padły pozytywnie słowa na temat buddyzmu oraz sugestia,

⁷⁸ „Mikjo Dordże, głowa szkoły Karma Kagyu (VIII Karmapa, 1507-1554), mówi o dwóch fałszywych interpretacjach pustki: jedni utożsamiają pustkę z nihilizmem: nic nie istnieje na żadnym poziomie; drudzy uważają, że jest swego rodzaju realnie istniejącą ostateczną rzeczywistością lub esencją, np. hinduistycznym Brahmanem lub Bogiem innych religii. Dla madhyamiki pustka nie jest ostateczną rzeczywistością w sensie bytu, który istnieje w sposób ostateczny lub wrodonny. Jeśli przedmiotem analizy uczynimy samą pustkę, wówczas okaże się, że pustka również nie ma immanentnego istnienia – tak samo jak przedmiot nie ma immanentnego istnienia, ponieważ powstał w sposób zależny, tak też musi być z jego pustką. W ten sposób dochodzimy do pustki pustki (*siunjatašunajata*). Takie analizy tworzą potencjalnie nieskończony ciąg, zależnie od tego, do czego przeciwnik ignie, gdyż funkcją rozumienia pustki jest jedynie odcinanie Igienia”. P. Williams, dz. cyt., s. 84.

że buddyzm może na swój sposób wyrażać tę samą prawdę co chrześcijaństwo⁷⁹. Od tego czasu większość publikacji na temat buddyzmu i chrześcijaństwa stara się wskazywać jedynie na podobieństwa między tymi dwoma religiami, nie wspominając o tym, co je dzieli. W ten sposób pozytywne intencje, takie jak wzajemna tolerancja i pokój na świecie, stają się ważniejsze niż rzetelna analiza dzieł filozoficznych⁸⁰. Jednymi z najbardziej znanych katolickich duchownych, którzy promują tak rozumiany dialog, są: Henri de Lubac, Bede Griffiths i Thomas Merton. Chociaż ci autorzy podkreślają pewne różnice pomiędzy religiami, pragnąc zachować religijną tożsamość i uniakać synkretyzmu, to widać w ich pracach widoczną zmianę w katolickiej teologii, która polega na przejściu od ekskluzywizmu do inkluzywizmu religijnego⁸¹. Ważnym wydarzeniem w tym

kierunku było spotkanie modlitewne z przedstawicielami jedenastu religii, które odbyło się w 1986 roku w Asyżu. Ksiądz Józef Urban, jeden z entuzjastów dialogu, wyjaśnia znaczenie tego wydarzenia: „Gest Jana Pawła II – zaproszenie do Asyżu przywódców religii – dowodzi, że chrześcijaństwo nie rości sobie pretensji do wyłączności w kwestii prawdy, lecz uznaje, że wyznawcy innych tradycji religijnych, wprawdzie w różnym stopniu i zakresie, ale zawsze dotykają tej samej Prawdy i uczestniczą w tej samej Tajemnicy”⁸². Widzimy w tym cytacie wyraźne porzucenie tradycyjnego stanowiska, zgodnie z którym jedynie wiara katolicka jest prawdziwa. To stanowisko przez wieki stanowiło element doktryny katolickiej składającej się z Pisma Świętego, tradycji przekazywanej ustnie, dokumentów Magisterium oraz dzieł Ojców Kościoła⁸³.

⁷⁹ „Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia. [...] Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów doktryny, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, 28 października 1965, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, wyd. 2, Poznań 2007, s. 514.

⁸⁰ M.in. w takim tonie jest utrzymana wspomniana wcześniej praca: R. Corless, P. F. Knitter, *Buddhist emptiness and Christian Trinity*, oraz *Pokój dla świata. Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” Soboru Watykańskiego II) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowo-wschodniej (1965–2005)*, red. S. J. Żurek, Lublin 2006.

⁸¹ Por. „Tak więc Żydzi i chrześcijanie, gnostycy i ortodoksi, teologowie jak Ireneusz, i myśliciele, jak Orygenes – dostarczają nam tekstów podobnych, sformułowanych często identycznie. Niezależnie od wszelkich różnic w fabule i duchu wszystkie one zawierają wspólną ideę – ideę jakieś «ekonomii», którą buddyści ze swojej strony przypisywali manifestacją Buddy. Chrystus jest aniołem pośród aniołów, tak jak Buddha jest bodhisattwą pośród bodhisattwów, a bogiem wśród bogów”. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995, s. 154.

⁸² J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 147.

⁸³ Św. Wincenty z Lerynu pisze, że Pismo Święte jest interpretowane przez różnych ludzi na wiele sposobów i stąd konieczność wytyczenia jednej linii wykładu pism: „W samym zaś znowu Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli. [...] A stanie się

Stanowisko głoszące, że wszystkie religie dążą do tej samej prawdy, pojawia się bardzo często we współczesnych dokumentach ekumenicznych. Jednak obiektywne porównanie tekstów buddyskich z tekstami Ojców Kościoła katolickiego wykazuje, że są to dwie zupełnie wykluczające się nawzajem filozofie, rozumiejące prawdę i istnienie w całkowicie inny sposób oraz wskazujące na zupełnie inny cel ostateczny. Katolicy stoją zatem przed wyborem: albo pozostać wiernym tradycyjnej nauce

katolickiej, której najdokładniejsze objaśnienia znajdujemy w pismach św. Tomasza z Akwinu, albo przyjąć współczesne rozumienie ekumenizmu i całkowicie zerwać z obiektywnym rozumieniem prawdy, jakie przekazał nam Akwinata. Nie sposób pomiędzy tymi dwoma stanowiskami odnaleźć drogi środka bez zanegowania zasady niesprzeczności, która jest główną zasadą klasycznej logiki i filozofii chrześcijańskiej.

to dopiero, gdy podążymy za powszechnością, starożytnością i jednomyślnością. Podążymy zaś za powszechnością, jeżeli za prawdziwą uznamy tylko tę wiarę, którą cały Kościół na ziemi wyznaje za starożytnością, jeżeli ani na krok nie odstąpimy od tego pojmowania, które wyraźnie podzielali święci przodkowie i ojcowie". Św. Wincenty z Lerynu, *W obronie wiary katolickiej*, tłum. J. Stahr, Komorów 1998, s. 7-8.

Thomistic Philosophy of Being and Buddhist Philosophy of Emptiness

Key words: Buddhism, christianity, Thomism, emptiness, Catholic Church and Buddhism

The aim of this article is to compare the basic metaphysical principals of Christian philosophy represented by the works of St. Thomas Aquinas with the Buddhism philosophy of emptiness. Despite of the popular approach to interreligious dialogue, which focuses mainly on the similarities, the author describes the enormous discrepancies between these two conceptions. First of all, Buddhism brings positive value to the concept of „nothingness”, which in Christianity can only be neutral or negative. Secondly, St. Thomas Aquinas respects the law of non – contradiction which is strongly denied

by the Buddhist concept of „the middle way”. Furthermore, Buddhism rejects the fundamental categories of western metaphysics such as: existence, essence and substance. Thomism metaphysic is realistic, while Buddhists claim that our world is illusory. Finally, the concept of transcendental God and Trinity opposes the Buddhism idea of impersonal nirvana. Overall, Thomism metaphysics is radically different from Buddhist thought represented by Nagardžuna, Shunryū Suzuki and others. However, these differences are often ignored by the contemporary theologians.

Zgodność rozumu i wiary w *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: metafizyka, teologia, Tomasz z Akwinu, rozum, wiara

I. Wprowadzenie

Zgodność rozumu i wiary jest przede wszystkim wymogiem teologii chrześcijańskiej. Rozum wprawdzie domaga się jedności prawdy, czego odzwierciedleniem jest arystotelesowska zasada niesprzeczności, jednak pozaempiryczne źródło poznania, to już kwestia wiary¹. Trzeba bowiem uwierzyć, że Bóg się objawił i że treść tego Objawienia dociera

do nas w Piśmie Świętym. To tam Tomasz z Akwinu odnajduje przesłanki dla teologicznej tezy o dwu drogach do jednej prawdy².

Umocowaniem przekonania, że Bóg chce ujawnić prawdę, są słowa z Ewangelii św. Jana 18, 37: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”³. W wywo-

¹ Przedmiotem wiary są fakty niedostępne w bezpośrednim poznaniu. Por. M. A. Krapiec, *Wiara*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 750.

² Niniejszy artykuł powstał na kanwie pracy doktorskiej pt. *Realizacja postulatu zgodności rozumu i wiary w „Summa theologiae” Tomasza z Akwinu* napisanej na seminarium doktoranckim Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej pod kierunkiem prof. dr. hab. Artura Andrzejuka i obronionej 5 lutego 2015 roku. Artykuł nie jest jednak jej fragmentem ani streszczeniem, lecz raczej komunikatem z przeprowadzonych w niej badań.

³ Sancti Thomae de Aquino, *Liber de veritate catholicae. Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini 1961, I, 1. Dalej jako: S. c. g. Wszystkie cytowane przez Tomasza z Akwinu fragmenty z Pisma Świętego podaję w tłumaczeniu i według numeracji w: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. III popr., Poznań–Warszawa 1980.

dzie o tym, że wiara nie jest sprzeczna z poznaniem naturalnym (*cognitio naturalis*), padają słowa z Listu do Rzymian 10, 8: „Słowo to jest blisko ciebie, w twoim sercu i na twoich ustach. Jest to słowo wiary, które głosimy”⁴. Zachętą do wyjaśniania artykułów wiary za pomocą kategorii filozoficznych Tomasz widzi w słowach Pierwszego Listu św. Piotra 3, 15: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tego, co jest w was dzięki wierze”⁵. W 1 rozdziale Listu do Tytusa (1, 9) od biskupa wymaga się, „aby był gotów zachęcać w zdrowej doktrynie i zwyciężać przeciwników”⁶. A w Liście do Rzymian 1, 14 Paweł przyznaje: „Jestem dłużnikiem uczonych i nieuczonych”⁷. Dalej (Rz 1, 20), podkreślając wagę drogi rozumu, pisze: „Niewidzialne Jego przymioty [...] stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”⁸. Ponadto Tomasz przywołuje słowa Augustyna: „To, co prawda wyjawi, nie

może być w żaden sposób sprzeczne ze świętymi księgami czy to Starego, czy Nowego Testamentu”⁹.

Wobec zagrożeń, jakie niesie ze sobą teoria dwu prawd (aweroizm) lub negowanie albo drogi rozumu (fideizm), albo drogi wiary (ateizm), Tomasz z Akwinu stał się wzorem teologa poszukującego racjonalnego wymiaru prawd objawionych. Nie znaczy to jednak, że zrobił wszystko, co w kwestii zgodności wiary i rozumu jest do zrobienia. Czy wiemy, co zrobił?

Do zgłębiania nauki Doktora Anielskiego namawiali papieże wielu epok¹⁰, zwłaszcza: Leon XIII, Pius XI i Jan Paweł II. Jednak przy całej dbałości tomistów XX wieku¹¹ o powrót do oryginalnej myśli Tomasza z Akwinu, pracy na temat zgodności rozumu i wiary nie znajdujemy w dorobku ani Étienne'a Gilsona¹² czy Jacques'a Maritaina¹³ – inicjatorów tomizmu egzystencjalnego, ani w dziełach teologów takich, jak Regi-

⁴ S. c. g., I, 8.

⁵ Sancti Thomae Aquino, *Super Boetium de Trinitate. O poznaniu Boga*, wydanie łacińsko-polskie, przeł. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005, q. 2, a. 1, s. c. 1. Dalej jako: *Super Boetium*.

⁶ Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Alba–Roma 1962, I, q. 1, a. 8, s. c. Dalej jako: *S. th.*; zob. też *Super Boetium* q. 2, a. 1, s. c. 2.

⁷ *S. th.*, I, q. 1, a. 9, resp.

⁸ Tamże, q. 2, a. 2, s. c.

⁹ S. c. g., I, 7. Zapis o niesprzeczności rozumu i wiary znalazł się w dokumentach soborowych. Zob. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. 4, DS 3017; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36.

¹⁰ Dokumenty i wypowiedzi papieży na temat Tomasza z Akwinu omawia: H. Majkrzak, *Magisterium Kościoła o św. Tomasz z Akwinu*, w: H. Majkrzak, M. Klepacz, *Aktualność myśli Świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2005.

¹¹ Specyfik różnych odmian tomizmu oraz przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego omawia: M. Gogacz, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: tenże, *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, s. 335–350.

¹² Por. J. Sochoń, *Gilson Étienne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 785–791.

¹³ Por. listę najważniejszych publikacji: E. Morawiec, *Maritain Jacques*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 844–848.

nalda Garrigou-Lagrange¹⁴ czy Marie-Dominique Chenu¹⁵. Wydaje się, że tematu tego nie opracowali również czołowi polscy badacze tekstów Akwinaty¹⁶. Z tego też powodu powstała praca doktorska zatytułowana *Realizacja postulatu zgodności rozumu i wiary w „Summa theologiae” Tomasza z Akwinu*¹⁷.

Do analizy wybrano *Summa theologiae*, gdyż jest najbardziej wyczerpującym, samodzielnym i systematycznym przedstawieniem teologii Tomasza z Akwinu wraz z jej filozoficznymi podstawami oraz dlatego że jest dziełem najdojrzalszym

i w wielu kwestiach daje ostateczne rozwiązanie¹⁸.

Ponieważ zgodność rozumu i wiary jest zgodnością twierdzeń filozoficznych z teologicznymi, sprawdzenie stopnia realizacji postulatu jedności prawdy jest zadaniem interdyscyplinarnym. Nie leży więc w całości ani po stronie teologii, ani tym bardziej filozofii. Wobec poglądów Tomasza o wyższości teologii nad filozofią¹⁹ trzeba precyzyjnie określić zakres kompetencji filozofii. W tym celu przyjrzymy się metodologicznym tekstem Akwinaty²⁰.

2. Sposoby uzgadniania rozumu i wiary

Zacznijmy od prowokacyjnego pytania – czy Tomasz z Akwinu w ogóle uzgadniał rozum i wiarę? Pytanie może wydawać się zasadne, gdyż w żadnym dziele *explicite* nie stawia takiego celu. Nie mniej jednak zwróćmy uwagę na pierwszy artykuł *Summa theologiae*. Jest nim

pytanie, czy poza filozofią konieczna jest inna nauka, i odpowiedź: oprócz filozofii, zbawienie człowieka domaga się nauki świętej, której źródłem jest Objawienie Boże. Zatem punktem wyjścia dzieła jest wskazanie dwu dróg poznania²¹, mających wspólny przedmiot ba-

¹⁴ Por. listę głównych pism: A. Gondek, *Garrigou-Lagrange Reginald Maria*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 698.

¹⁵ Por. listę publikacji: A. Lobato, *Chenu Marie-Domimique*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 108-109.

¹⁶ Przeanalizowano dorobek: Konstantego Michalskiego, Aleksandra Żychlińskiego, Wincentego Granata, Jana Salamuchy, Stefana Świeżawskiego, Stanisława Mazierskiego, Jerzego Kalinowskiego, Karola Wojtyły, Mieczysława Alberta Krąpca, Zofii Włodek, Mieczysława Gogacza, Bronisława Dembowskiego, Władysława Seńko, Zofii J. Zdybickiej, Bohdana Bejze, Edmunda Morawca, Antoniego Bazylego Stępnia, Tadeusza Styczni w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1: A-Ł, t. 2: M-Ż, Lublin 2011 oraz Jacka Salija, którego bibliografia figuruje na stronie internetowej Instytutu Tomistycznego: http://www.it.dominikanie.pl/index.php?option=com_bibliografia&Itemid=212&page=r&cau=Salij%20Jacek&lang=pl (data dostępu: 12 maja 2014).

¹⁷ Praca dostępna w Bibliotece Głównej UKSW.

¹⁸ M. Grabman, *Wstęp do „Sumy teologicznej” świętego Tomasza z Akwinu*, Lwów 1935, s. 42.

¹⁹ S. th., I, q. 1, a. 5, resp.

²⁰ Por. P. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Kraków 1997, s. 132. Do tekstów metodologicznych Tomasza z Akwinu autor zalicza: S. th., I, q. 1, a. 8; S.c.g.: I, 3; I, 7; I, 8; *Super Boetium*, q. 2, a. 3; *Prolog do „Komentarza do Sentencji”*.

²¹ S. th., I, q. 1, a. 1, resp.

dań²² i zdefiniowanie ich wzajemnej relacji²³. Rozum wspiera wiarę na trzy sposoby: poznając prawdę o Bogu rozumem przyrodzonym, co pozwala na powoływanie się na autorytet filozofów, odierając zarzuty przeciwko wierze i wyjaśniając trudności oraz rozumując w obszarze prawd niedostępnych rozumowi, co pozwala od jednych prawd objawionych przejść do innych²⁴. Ponadto w *Super Boetium de Trinitate* Tomasz używa pojęcia *similitudines*²⁵, czyli podobieństw do świata stworzonego, które *per analogiam* można odnieść do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ten sposób wspierania wiary rozumem realizuje w *Summa theologiae* np. wtedy, gdy przedstawia analogię rodzenia i wypowiadania słowa w rozważaniach na temat pochodzenia w Bogu.

Kiedy Tomasz mówi o rozumie, który wspiera wiarę, nie ma na myśli jakiejkolwiek filozofii, gdyż nie każda filozofia dociera do prawdy. Wiele poglądów filozoficznych zwalcza, a spośród autorów, na których się powołuje, szczególnie miejsce zajmuje Arystoteles. Jego metafizykę Tomasz uważa za źródło wszelkiej prawdy (*origo omnis veritatis*)²⁶, ponieważ prawda jest zamienna z bytem²⁷. Postulat zgodności rozumu i wiary realizowany jest więc przez połącze-

nie w jeden system twierdzeń teologii z arystotelesowską nauką o bycie. Co więcej, w *Summa theologiae* pojęciowy język filozofii ma zdecydowaną przewagę nad czysto teologiczną interpretacją etyckiego przekazu biblijnego. Warstwa teologiczna poszczególnych artykułów często ogranicza się do użycia fragmentów z Pisma Świętego, których wyjaśnienie jest już filozoficzne. Ze strony teologii wielce pożądana byłaby analiza, na ile tezy stawiane w poszczególnych artykułach wynikają z prezentowanych przez Tomasza przesłanek z Pisma Świętego. Po stronie filozofii natomiast leży analiza jednoznaczności filozoficznych pojęć użytych przez Tomasza oraz sprawdzenie spójności filozoficznych wyjaśnień formułowanych zarówno w obszarze prawd dostępnych rozumowi, jak i w obszarze prawd niedostępnych rozumowi.

Aby zrealizować ten cel, poczyniono szereg ograniczeń. Ograniczono obszar badań do *Summa theologiae*. W jej obrębie ograniczono się do filozofii pierwszej²⁸ (pomijając część II, poświęconą teologii moralnej i etyce), natomiast w filozofii pierwszej ograniczono się do tezy fundamentalnej – czyli prostoty Boga, wynikającej z utożsamienia w Bogu istoty i istnienia²⁹. Przede wszystkim

²² Tamże, ad 2.

²³ Tamże, a. 8, resp.

²⁴ Tamże.

²⁵ *Super Boetium*, q. 2, a. 3, resp.; por. *S. th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

²⁶ *S. c. g.* I, 1.

²⁷ *S. th.*, I, q. 1, a. 1, 2 (“nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur”).

²⁸ Tamże, a. 8, resp. Tomasz wśród różnych gałęzi filozofii metafizykę określa jako najwyższą („suprema vero inter eas, scilicet metaphysica”).

²⁹ Tamże, q. 3, a. 4, resp. O tym, że utożsamienie w Bogu istoty i istnienia stanowi w systemie Tomasza z Akwinu punkt wyjścia dla uzgadniania prawd zdobytych drogą rozumu i wiary, wskazują: É. Gilson, J. Maritain, F. Van Steenberghen, M. A. Krąpiec i W. Stróżewski.

dłatego, że zestawianie ze sobą wybranych twierdzeń szczególnowych mogłoby nie mieć wpływu na spójność całego systemu, a byłoby jedynie wykazaniem błędu w jakimś określonym zakresie.

Tam gdzie filozofia jest autonomiczna, prostota Boga, który jako *ipsum esse*³⁰ jest w najwyższym stopniu niezłożony³¹, staje się podstawą radykalnego odróżnienia Boga od wszystkiego, co Bogiem nie jest³², i ma naczelne znaczenie wśród atrybutów Boga³³. Natomiast tam, gdzie filozofia traci swoją autonomię, sprawdzano, czy prostota Boga jest możliwa do utrzymania, po pierwsze, wobec nauki o Trójcy Świętej – która zdaje się bezpośrednio przeczytać prostocie Boga, a po drugie wobec nauki o porządku łaski – który zdaje się ingerować w niezmienny porządek natury, wynikający z niezmienności Opatrzności Bożej, będącej implikacją prostoty Boga.

Filozofia zachowuje całkowitą autonomię, gdy jedynymi przesłankami są zasady bytu. Dochodząc do tych samych

wniosków na temat Boga co teologia i od pierając argumenty przeciw wierze, staje się narzędziem w uzgodnieniu rozumu i wiary w zakresie prawd dostępnych rozumowi (*revelabilia*)³⁴. Specyfiką teologii objawionej (*revelata*)³⁵ jest to, że jej dane wyjściowe nie dadzą się wyprowadzić z zasad bytu. Tu rozum wiedziony wiarą służy mu ulegle, szukając argumentów, które mogłyby wiarę uprzystępnić. Stąd wiedza święta posługuje się autorytetem filozofów tam, gdzie zdołali oni poznać prawdę rozumem przyrodzonym³⁶.

W wyznaczaniu zakresów filozofii i teologii pominięto kontekst historyczny, a zastosowano kryterium samego autora, który oddzielenia rozumu i wiary dokonał na poziomie poznania receptywnego. Rozum reprezentuje wiedzę pewną, której przesłanki pochodzą z bytu. Byt z kolei jest oczywistością intelektu. Wiara reprezentuje wiedzę nieoczywistą, gdyż przesłanki z Objawienia, jako nieoczywiste, muszą zostać przyjęte.

Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 107–120; J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 137; F. Van Steenberghe, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 299; M. A. Krapiec, *Filozofia w teologii. Czytając „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 23–30; W. Stróżewski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklike „Fides et ratio”*, w: *Polska filozofia wobec encyklik „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 29.

³⁰ *S. th.* I, q. 3, a. 4, resp.

³¹ Tamże, a. 7, resp. (*Deum omnino esse simplicem*).

³² Por. G. Emery, *Niezmiennałość Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga”*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005, s. 405–406.

³³ Por. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 3 „O prostocie Boga”*, w: *Tomasz z Akwinu, Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 434.

³⁴ *S. th.* I, q. 1, a. 3, resp. („sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae”).

³⁵ Tamże.

³⁶ *S. th.* I, q. 1, a. 8, ad 2 („Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt”).

te aktem woli³⁷. Odmienny punkt wyjścia różnicuje obie nauki³⁸. Analiza przesłanek przytoczonych przez Tomasza w *sed contra* pozwoliła podzielić artykuł I i III części *Summa theologiae* na: teologiczno-filozoficzne, filozoficzne i teologiczne.

Przeprowadzona w pracy doktorskiej analiza jest czysto wewnętrzna w stosunku do teologiczno-filozoficznego systemu twierdzeń Tomasza z Akwinu. Nie uwzględnia współczesnych koncepcji prawdy oraz pomija kwestie narosłe wokół metafizyki po śmierci Akwinaty, takie jak: zakwestionowanie metafizyki jako nauki opartej na doświadczeniu zmysłowym³⁹, kartezjańskie zakwestio-

nowanie oczywistości płynącej z przedmiotu i zwrócenie się ku filozofii przedmiotu⁴⁰, zawężenie racjonalności do obszaru nauk szczegółowych (scentyzm)⁴¹, agnostycyzm i sceptycyzm kwestionujący możliwość dotarcia do prawdy⁴² oraz cała nabrzmiała dyskusja na temat autonomii filozofii wcielonej do teologii⁴³. Celem pracy było wyłącznie sprawdzenie, na ile metafizyka Arystotelesa w ujęciu Tomasza z Akwinu jest zgodna z prawdami wiary, formułowanymi w *Summa theologiae*. Ocenie poddano sposoby uzgadniania rozumu i wiary, wyznaczone przez Autora, a kryterium oceny jest znana Tomaszowi zasada niesprzeczności.

3. Dochodzenie rozumem do prawd wiary

Dochodzenie rozumem do prawd wiary to sposób uzgadniania dwu dróg poznania w obszarze prawd dostępnych rozumowi. Obszar ten wyznaczają artykuły *Summa theologiae* zidentyfikowane jako teologiczno-filozoficzne. Zasadniczym przedmiotem filozofii jest świat widzial-

ny, dany człowiekowi w doświadczeniu zmysłowym. Metafizyczne ujęcie bytu domaga się jednak nie tylko racji wewnętrzbytyowych, ale również racji swego zaistnienia. Tą racją jest byt konieczny i niezłożony, czyli Bóg. Doniosłym działem filozofii jest zatem filozofia Bo-

³⁷ Tamże, q. 2, a. 8, ad 3.

³⁸ Tamże, q. 1, a. 1, ad 2 („diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit”).

³⁹ Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, wyd. IV, Lublin 2001, s. 27; S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 14; Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 7.

⁴⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Pewność poznania*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 165–166; por. B. Paź, *Pewność*, w: tamże, s. 155–165.

⁴¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec i in., Lublin 1996, s. 463.

⁴² Por. I. Dąmbska, *O sceptycyzmie i o niektórych sposobach jego przewyciężenia*, „Przegląd Współczesny” 18 (1939) t. 69 nr 4, s. 6.

⁴³ Spór o pojęcie filozofii chrześcijańskiej opisuje: W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 24–40, oraz A. Kłoczowski, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encyklik „Fides et ratio”*, w: *Polska filozofia wobec encyklik „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 51–62. Ponadto S. Kamiński wymienia współczesną listę obaw i zastrzeżeń teologów z powodu związku teologii z filozofią, w: S. Kamiński, *Świata pogląd, religia, teologia*, Lublin 1998, s. 168–176.

ga⁴⁴. Objawienie zbiega się tu z naturalnym poznaniem świata, który zaświadcza o istnieniu Stwórcy.

Ponieważ uzasadnienia w zakresie prawd wiary, do których można dojść samym rozumem, są czysto filozoficzne, zgodność tu wypracowana polega na przedstawieniu tezy, do której Autor dochodzi w *responsio* danego artykułu, wraz z prezentowaną w *sed contra* przesłanką z Objawienia. Uznanie bądź nieuznanie zgodności tezy z Pismem Świętym leży w kompetencji teologii. W pracy odnosimy się wyłącznie do tezy i jej uzasadnienia filozoficznych.

O ile relacja rozumu i wiary jest punktem wyjścia dla całej *Summa theologiae*, o tyle istnienie Boga jest punktem wyjścia dla wszelkich twierdzeń tak teologii, jak i z zakresu filozofii Boga. W zagadnieniu drugim Tomasz przedstawia trzy tezy wspólne dla filozofii i teologii. Pierwsza mówi, że istnienie Boga nie jest oczywiste samo przez sieć (*per se notum*)⁴⁵. Przesłanką teologiczną jest fragment Psalmu 53, 2 „Mów głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»⁴⁶. W uzasadnieniu filozoficznym Tomasz powołuje się na Arystotelesa. Nikt nie może pomyśleć przeciwieństwa tego, co

jest oczywiste samo przez sieć. Wprawdzie zdanie „Bóg jest” jest oczywiste samo przez sieć, gdyż Bóg jest swoim istnieniem, to nie jest oczywiste dla nas, gdyż nie wiemy o Bogu, czym jest⁴⁷. Na poparcie drugiej tezy, że istnienie Boga można dowieść, idąc od skutku do przyczyny, Tomasz przytacza wspomniany już fragment Listu do Rzymian 1, 20: „Niewidzialne Jego przymioty [...] stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”⁴⁸. Filozoficznie tezę uzasadnia, prezentując dwa sposoby dowodzenia (*demonstratio*): 1) od przyczyny (*per causam*) do skutku; 2) od skutku (*per effectum*) do przyczyny, stosowany szczególnie wtedy, gdy skutek jest dla nas bardziej oczywisty (*manifestior*) niż przyczyna. Istnienie Boga, skoro nie jest oczywiste dla nas, można dowieść przez znane nam skutki⁴⁹. Przy tezie trzeciej: Bóg jest, Tomasz prezentuje swoje słynne pięć dróg dochodzenia (*probatio*)⁵⁰ do stwierdzenia istnienia Boga⁵¹, czerpiąc argumenty z *Metafizyki* Arystotelesa⁵² oraz innych szkół filozoficznych. Przesłanką z Objawienia są słowa z Księgi Wyjścia 3, 14: „Jestem, który jestem”⁵³. Ciąg dalszy tego wersetu: „Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was”⁵⁴, jest

⁴⁴ S. *tb.*, I, q. 1, a. 1, 2, ad 2.

⁴⁵ Tamże, q. 2, a. 1, resp.

⁴⁶ Tamże, a. 1, s. c.

⁴⁷ Tamże, a. 1, resp.

⁴⁸ Tamże, a. 2, s. c.

⁴⁹ Tamże, a. 2, resp.

⁵⁰ Tłumaczę *probatio* jako „dochodzenie do stwierdzenia” istnienia Boga za: A. Andrzejuk, *Problem istnienia Boga w filozofii Tomasza z Akwinu a „drogi” dochodzenia do Boga w Summa theologiae*, w: <http://www.tomizm.pl/index.php?q=node/22> (data dostępu: 20 czerwca 2014).

⁵¹ Por. S. *tb.*, I, q. 2, a. 3, resp. („Deum esse quinque viis probari potest”).

⁵² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1071b-1073a.

⁵³ S. *tb.*, I, q. 2, a. 3, s. c.

⁵⁴ Tamże, q. 13, a. 11, s. c.

przesłanką dla innej tezy, z zagadnienia trzynastego *O imionach Bożych*, że „Jestem” jest najwłaściwszą nazwą Boga⁵⁵, przede wszystkim dlatego, pisze Tomasz jako filozof, że każda rzecz otrzymuje imię od swojej formy, która jest aktem istoty, a istotą Boga jest istnienie⁵⁶.

Obie tezy w scisły sposób łączą się z podstawową tezą metafizyki Boga, rozważanej w zagadnieniu trzecim „O prostocie Boga”. U podstaw prostoty Boga leży przekonanie, że racjonalność bytów złożonych, przygodnych i zależnych wskazuje na zewnętrzną przyczynę samostaną, niezłożoną i konieczną. Choć prostota Boga wpisuje się w tradycję teologiczną (Autor powołuje się na Boecjusza⁵⁷, Augustyna⁵⁸, Hilarego⁵⁹ i Dionizego⁶⁰), nie ma potwierdzenia w Piśmie Świętym. Pozostaje więc filozoficznym fundamentem orzekania o Bogu na gruncie metafizyki, niezwykle płodnym w wyciąganiu konsekwencji zgodnych z Objawieniem.

Metafizyczną niezłożoność Boga Tomasz argumentuje na pięć sposobów⁶¹.
i) Prostota Boga wynika z braku złożenia z formy i materii (*formae et mate-*

riae)⁶²; rodzaju i różnicy (*generis et differentiae*)⁶³; podmiotu i przypadłości (*subjecti et accidentis*)⁶⁴, a także z braku różnicy między naturą a podmiotem natury⁶⁵ (*natura et suppositum*)⁶⁶ oraz między istnieniem i istotą (*esse et essentia*)⁶⁷.

- 2) Każde złożenie jest wtórne wobec swoich części składowych i od nich zależne, a Bóg jest pierwszym bytem.
- 3) Każde złożenie musi mieć przyczynę, a Bóg nie ma przyczyny, lecz sam jest pierwszą przyczyną sprawczą⁶⁸.
- 4) W każdym złożeniu musi być akt i możliwość, czego u Boga nie ma, gdyż jest czystą aktualnością⁶⁹.
- 5) W każdym złożeniu jest coś, co nim nie jest (*in omni composite est aliquid quod non est ipsum*), co jest niemożliwe w Bogu, który jest samym istnieniem.

W opracowaniach Étienne'a Gilsona, Jacques'a Maritaina, Fernanda Van Steenberghena, Mieczysława Alberta Krąpcza i Władysława Stróżewskiego utożsamienie Boga, który w Ksiedzce Wyjścia mówi o sobie: „Jestem, który jestem”, z Bogiem, który na polu metafizyki jest jedynym bytem, którego istotą jest istnienie – jest podstawowym, by nie

⁵⁵ Tamże, a. 11, resp.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, q. 3. a. 6, s. c., resp.

⁵⁸ Tamże, a. 7, s. c.

⁵⁹ Tamże, q. 2, a. 4, s. c.

⁶⁰ Tamże, q. 3, a. 8, s. c.

⁶¹ Tamże, a. 7, resp.

⁶² Tamże. Por. *S. th.*, I, q. 3, a. 2, resp.

⁶³ *S. th.*, I, q. 3, a. 7, resp. Por. *S. th.*, I, q. 3, a. 5, resp.

⁶⁴ *S. th.*, I, q. 3, a. 7, resp. Por. *S. th.*, I, q. 3, a. 6, resp.

⁶⁵ *S. th.*, I, q. 3, a. 7, resp. Por. *S. th.*, I, q. 3, a. 3, resp.

⁶⁶ *Suppositum* (*sub-ponere*: „pod-łożyć”; *sub-positus*: „pod-łożony”). *Suppositum*, często oddaje się polskim terminem „podmiot”.

⁶⁷ *S. th.*, I, q. 3, a. 7, resp. Por. *S. th.*, I, q. 3, a. 4, resp.

⁶⁸ Por. A. B. Stępień, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 203.

⁶⁹ Por. L. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992, s. 163.

powiedzieć jedynym twierdzeniem filozofii i teologii Tomasza, przytaczanym na poparcie tezy o zgodności dwu dróg poznania⁷⁰. Tymczasem stosując sposób dochodzenia rozumem do prawd wiary, udało się Tomaszowi z Akwinu sformułować 65 zgodnych twierdzeń dotyczących Boga, Jego istnienia, własności i działania, oraz 30 zgodnych twierdzeń na temat stworzeń. Daje to w sumie 95 twierdzeń, które Tomasz uzasadnia filozoficznie oraz teologicznie, w sposób, który zaprezentowano na przykładzie kilku pierwszych tez.

Ta mała próbka uwidacznia, jak dalece *Summa theologiae* przesiąknięta jest terminologią i problematyką właściwą dla filozofii. Do najważniejszych pojęć,

jakimi posługuje się Tomasz, należą: natura, podmiot natury, byt, istnienie, istota, forma, materia, akt, możliwość oraz natura rozumna, intelekt i wola – pojęcia, które pojawiają się w zagadnieniach: „O wiedzy Boga” i „O woli Boga”. Znaczyć trzeba, że przeanalizowano wszystkie artykuły teologiczno-filozoficzne, w sumie 99 artykułów z 40 kwestii, w których w *sed contra* Tomasz umieścił cytaty z Pisma Świętego, a w korpusie podał racje dla ich przyjęcia jako prawd uzyskanych drogą rozumu. Nie znaleziono w nich żadnych niespójności, rozbieżności lub niejasności z punktu widzenia filozofii. Żadne z twierdzeń nie jest też sprzeczne z tezą podstawową – o prostocie Boga.

4. Odpieranie zarzutów przeciwko wierze

Drugim sposobem wspierania wiary przez rozum, wskazanym przez Tomasza w pierwszym zagadnieniu *Summa theologiae*, jest odpieranie zarzutów przeciwko wierze i usuwanie pozornych sprzeczności. Do analiz wybrano te trudności, które nie straciły na swej aktualności i które Tomasz rozwiązuje przy użyciu jak największej liczby kwestii filozoficznych⁷¹. Przeanalizowano m.in. sformułowaną już przez Epikura sprzeczność pomiędzy dobocią i wszechmocą

Boga a doświadczeniem zła⁷². Tomasz z Akwinu zauważa, że zarzuty przeciwko doboci i wszechmocy Bożej mają ukryte założenia, mianowicie: 1) Dobry Bóg nie chce zła, 2) Bóg wszechmocny może stworzyć świat bez zła. Filozofia przynosi rozwiązywanie aporii dzięki do precyzowaniu pojęć: dobro, зло i wszechmoc. Dobro jako własność transcendentalna traci znaczenie aksjologiczne, a zyskuje znaczenie metafizyczne. Każdy byt jest dobry, gdyż dobre jest to, co

⁷⁰ Zob. przyp. 29.

⁷¹ Za filozoficzne uznano artykuły, w których Tomasz nie przedstawia przesłanek z Objawienia, czyli przeważającą część zagadnień dotyczących antropologii i angelologii oraz kwestie: „O nieskończoności Boga”, „O wieczności Boga”, „O ideach”, „O fałszu”, „O zlu”, „O przyczynie zła”, „Działanie stworzenia cielesnego”, „Fatum”. Poza angelologią i antropologią, analizą objęto wszystkie kwestie filozoficzne, wykazując ich użyteczność w odpieraniu zarzutów przeciwko wierze.

⁷² Tomasz z Akwinu nie nawiązuje bezpośrednio do problemu postawionego przez Epikura, ale stawia zarzut o takiej samej treści. Por. S. tb., I, q. 19, a. 9, 3.

jest pożądane (*appetibilis*)⁷³. Bóg jest w najwyższym stopniu dobry, gdyż jako cel ostateczny wszystkich rzeczy jest w najwyższym stopniu pożądany⁷⁴. Prywacyjna koncepcja zła obala założenie, że Dobry Bóg nie chce zła. Był stworzony z racji możliwości z konieczności jest podmiotem zła-braku⁷⁵, a działając z konieczności jest przyczyną zła-braku w innych bytach⁷⁶. Tylko Bóg stwarza z niczego. Były stworzone, działając i tworząc, korzystają z tego, co już istnieje. Zatem Bóg jako wszechmocny i dobry dopuszcza зло ze względu na większe dobro, jakim jest istnienie świata⁷⁷. Analiza wszechmocy skłania Tomasza do wyłączenia spod wszechmocy Bożej absolutnie niemożliwych stanów rzeczy⁷⁸, do których należy świat bez zła, czyli bez braków dobra absolutnego. Z wnioskami tymi zgadzają się Jan Maria Bocheński⁷⁹, John Hick⁸⁰ i Andres Torres Queiruga⁸¹.

Druga przeanalizowana trudność to aporia między wszechwiedzą Boga

a wolną wolą człowieka i odpowiedzialnością za czyny, o których Bóg odwiecznie wie⁸². Ponieważ Tomasz twierdzi, że wiedza Boga jest przyczyną rzeczy⁸³, zdaniem Alexandra Broadie Akwinata nie zdołał wyjść z impasu⁸⁴. Tym czasem Gillian Rosemary Evans zauważa, że już Boecjusz w *De consolatione...* pisze, że zdarzenia przyszłe nie zachodzą dla tego, że zostały przewidziane⁸⁵. Dla rozwiązania tej trudności Tomasz dzieli wiedzę Boga na: 1) wiedzę, która nie jest przyczyną rzeczy, bo choć Bóg jest wszechwiedzący, nie jest wszystko chcący (*omnivolens*)⁸⁶; 2) wiedzę, która jest przyczyną rzeczy, gdyż dołącza do niej wola (*scientia approbationis*⁸⁷ lub *scientia secundum causam essendi*) oraz na 3) wiedzę, która wynika z następstwa skutków (*secundum causam consequentiae*⁸⁸). Podział ten uwidacznia, że nie każda wiedza Boga jest przyczyną rzeczy. Zarzut determinizmu zostaje oddalony również przez zdefiniowanie różnych rodzajów konieczności⁸⁹. Bóg determinuje pryncypia

⁷³ S. tb., I, q. 5, a. 3, resp.

⁷⁴ Tamże, q. 65, a. 2, resp.

⁷⁵ Tamże, q. 48, a. 3, resp. („subiectum mali sit bonum”).

⁷⁶ Tamże, q. 49, a. 1, resp.; por. S. tb., I, q. 45, a. 5, resp.

⁷⁷ S. tb., I, q. 19, a. 9, ad. 3; S. tb., I, q. 49, a. 2, resp.

⁷⁸ S. tb., I, q. 25, a. 3, resp.

⁷⁹ J. M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą*, Warszawa 1995, s. 74.

⁸⁰ J. Hick, *Problem zła*, tłum. S. Wszołek w: S. Wszołek, *Pytając o Boga*, Tarnów 2004, s. 165-166.

⁸¹ A. T. Queiruga, *Bóg jako anty-zło*, Poznań 1992, s. 163.

⁸² S. tb., I, q. 14, a. 13, 1, 2; S. tb., I, q. 116, a. 3, 3.

⁸³ S. tb., I, q. 14, a. 8, resp.

⁸⁴ Por. A. Broadie, *Tomasz z Akwinu*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, Poznań 1999, s. 916.

⁸⁵ G. R. Evans, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tłum. J. Kiełbasa, Kraków 1996, s. 126.

⁸⁶ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tyt. oryg. *Quaestiones disputatae de potentia*, t. 1-5, seria dwujęzyczna: Ad Fontes, Kęty-Warszawa, 2008-2011, q. 1, a. 7, ad 5. Dalej jako: *De potentia*.

⁸⁷ S. tb., I, q. 14, a. 8, resp.

⁸⁸ Tamże, ad 1.

⁸⁹ Por. S. Mazierski, *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasz z Akwinu*, Lublin 1958, s. 5.

bytowe bytu stworzonego – tu zachodzi konieczność przyczynowo-skutkowa. Każdy byt, również Bóg, podlega konieczności ontologicznej, czyli z koniecznością jest tym, czym jest. Natomiast między wiedzą Boga a zdarzeniem przygodnym w czasie zachodzi jedynie konieczność warunkowa⁹⁰. Bóg wie, co się zdarzy, pod warunkiem, że to się zdarzy, a Bóg wie o tym z racji swej wieczności⁹¹. Tomasz podkreśla, że wiedza Boga nie jest przesłankowa. Bóg nie przewiduje przeszłości, ale widzi ją całą na raz w swej wieczności⁹².

Trzecią trudnością jest pozorna sprzeczność między autonomią stworzeń a Opatrznością Bożą. Dla jej rozwiązania Tomasz dzieli Opatrzność na plan i rządy⁹³, które Bóg sprawuje za pośrednictwem stworzeń. Godność przyczyn stworzonych (*dignitas causalitatis*) polega na tym, że otrzymały moc wywoły-

wania skutku, zatem nie każdy skutek bezpośrednio pochodzi od Boga. Autonomia stworzeń nie sprzeciwia się Opatrzności Bożej, gdyż Opatrzność wyznacza bytom właściwy sposób działania, natomiast samo działanie stworzeń jest autonomiczne.

Sprawdzenie spornych kwestii na poziomie metafizyczny okazało się doskonałym narzędziem do usuwania aporii i odpierania zarzutów przeciwko wierze. Podstawową bronią Tomasza jest precyzowanie i redefiniowanie pojęć, które używane często w znaczeniu nieostrym, a nawet potocznym, powodują nieporozumienia i sprzeczności. Ubolewać należy, że rozwiązania Akwinaty nie są dośćcznie propagowane. Np. aporia epikurejska do dziś postrzegana jest jako niekonkluzywna⁹⁴. Jako taka przestoczyła się w ateistyczny „argument ze zła”⁹⁵.

5. Metafizyczna prostota Boga a objawienie Trójcy Świętej

Rozważania zgodności rozumu i wiary w odniesieniu do prawd niedostępnych rozumowi warto rozpocząć od przeciwstawienia filozoficznej tezy o absolutnej prostocie czystego aktu teologicznej nauce o Trójcy Świętej, czyli nauce

o trzech współistotnych Osobach boskich. Rodzącą się trudność w formie popularnej przytacza Wincenty Granat. $1 + 1 + 1 = 3$, a nie $1 + 1 + 1 = 1$. Dogmat – pisze W. Granat – miałby wyrażać, że $3 = 1$ ⁹⁶.

⁹⁰ *S. th.*, I, q. 19, a. 8, ad 3.

⁹¹ Tamże, q. 14, a. 8, 1 („non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat”).

⁹² Tamże, a. 9, resp.; por. tamże, q. 14, a. 13, resp.

⁹³ Tamże, q. 22, a. 3, resp.

⁹⁴ K. Hubaczek, *Bóg a зло. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010, s. 310–312.

⁹⁵ P. van Inwagen, *Problem zła*, tłum. M. Iwanicki, M. Osmański, „Znak” 58 (2006) nr 9, s. 81: „Zło jako wyzwanie dla rozumu”. Por. A. Geshé, *Złe*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2009, s. 11.

⁹⁶ W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy osób*, Lublin 1962, s. 386–387.

W koncepcji Osoby boskiej Tomasz wykorzystuje metafizyczne pojęcie relacji, gdyż istotą (*ratio*) relacji jest czyste odniesienie, nie wpływające na treść istoty (*esse*)⁹⁷. Tak jest w bytach stworzonych. Pozwala to wskazać w Bogu rzeczywistość bezwzględną, którą jest istota Boża, i rzeczywistość względną, którą są Osoby boskie – definiowane jako samostistne relacje. Genialność tego rozwiązania polega na tym, że przy perychorezie to, co względne, pozostaje poza – wspólną trzem Osobom – istotą, jako czyste odniesienie (ojcostwo – odniesienie do Syna, synostwo – odniesienie do Ojca i pochodzenie – odniesienie do Ojca i Syna). Niestety Tomasz nie uzgadnia tej koncepcji z wcześniejszymi tezami z Traktatu o Bogu, zwłaszcza z zagadnieniem „O wiedzy Boga”. W człowieku samopoznanie i wiedza o tym, że jest np. ojcem, nie jest istotą człowieka, a jedynie przypadłością. U Boga wiedza jest Jego istotą. Gdyby odniesienie było zewnętrzne względem istoty, trzy Osoby nie znałyby swego odniesienia i nie mogłyby go objawić. Jeśli natomiast znajdują swe odniesienie, wiedza (istota) Boga traci absolutną jedność i niepodzielność. Trzy Osoby Boskie mogą być jednomyślne z wyjątkiem jednego zdania: jestem Ojcem, jestem Synem, jestem Duchem. Tomasz nie podejmuje tego tematu, a tym samym nie odpowiada na pytanie, jak manifestowane w Piśmie Świętym poczucie odrębności poszczególnych

Osób boskich miałyby nie wprowadzać różnicy w treść istoty. Ponadto, jeśli w Bogu jest tylko jeden intelekt i jedna wola, należy zapytać, czy trzy Osoby mogą myśleć jednym intelektem.

Problematyczność koncepcji Osoby boskiej potęguje jej nieprzystawalność do teorii pochodzenia w Bogu. Według Tomasza Syn koniecznością natury pochodzi *per modum intellectus*, a Duch *per modum voluntatis*. Zarzut, że jeśli naturalnym owocem poznania jest Słowo, każda z Osób rodziłaby Słowo i tchnęła wraz Nim Ducha⁹⁸, Tomasz zbija, wprowadzając argument z prostoty Boga⁹⁹. Bóg jednym aktem wszystko poznaje i wszystko chce, jest w Nim więc tylko jedno doskonałe Słowo i jedna doskonała Miłość¹⁰⁰. Rodzi to kolejne pytania, związane z filozoficznymi wyjaśnieniami z Traktatu o Bogu. W zagadnieniu trzecim „O prostocie Boga” Tomasz twierdzi, że w Bogu nie ma różnicy między naturą a podmiotem. Jeśli podmiotem boskiej natury jest Osoba, to każda z Osób powinna być podmiotem istotnych działań natury, takich jak poznanie i chcenie, a tym samym podlegać konieczności natury, czyli rodzić Słowo i tchnąć z nim Miłość.

Wincenty Granat zauważa, że problem trzech „ja” jest podejmowany we współczesnej literaturze przedmiotu, zwłaszcza w kontekście Wcielenia Syna, w którym natura boska zostaje zjednoczona z naturą ludzką, a ludzkie „ja” zo-

⁹⁷ S. *tb.*, I, q. 28, a. 2, resp.

⁹⁸ Por. tamże, q. 27, a. 5, 3.

⁹⁹ Wydaje się, że wprowadzenie do teologii przesłanki filozoficznej jest nieuprawnione, gdyż rozważania teologiczne powinny być czynione wyłącznie w aspekcie Objawienia, o czym uczy sam Tomasz: S. *tb.*, I, q. 1, a. 1, ad 2 („diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit”).

¹⁰⁰ Por. S. *tb.*, I, q. 27, a. 5, ad 3.

staje zastąpione przez boskie „ja” Syna Bożego. Niestety odnośnie do jednego lub trzech „ja” nie ma wśród teologów jednomyślności¹⁰¹.

Wydaje się, że Tomaszowa koncepcja Osoby boskiej jako relacji nie wyjaśnia ostatecznie istnienia Trzech Osób w jednym, absolutnie niezłożonym Bogu. Wniosek taki potwierdza Gisbert Greshake, pisząc o sprzeczności Trójcy z unitarną perspektywą i o niewyjaśnio-

nej relacji Boskiej istoty i Boskiej osobowości¹⁰². Tym samym fundamentalna tesa metafizyki o prostocie Boga, choć przytaczana, nie została uzgodniona z teologią zarówno Trójcy Świętej, jak i Wcześlenia Syna Bożego. Ponadto z punktu widzenia filozofii wydaje się, że zachwiana została jednoznaczność takich pojęć filozoficznych, jak: natura, podmiot natury i osoba, czyli jednostkowy podmiot natury rozumnej.

6. Przeznaczenie i metafizyczna koncepcja łaski

Na zupełnie inny problem natrafiamy, badając zgodność porządku natury z porządkiem łaski. Szukając źródła łaski, musimy rozpocząć od przeznaczenia, zdefiniowanego przez Tomasza jako część Opatrzności Bożej, którego skutkiem jest łaska. Okazuje się, że w literaturze przedmiotu istnieją poważne różbieżności interpretacyjne dotyczące tekstu Tomasza o wyborze przeznaczonych¹⁰³. Feliks Bednarski, pisząc o przeznaczeniu i łasce u Tomasza z Akwinu, czyni to w duchu Soboru Watykańskiego II. Manifestuje swoje poglądy w dość kontrowersyjny sposób, wkładając Tomaszowi w usta słowa, których ten nie napisał. W *Skrócie zarysu teologii*, która z założenia składa się

z fragmentów *Summa theologiae*, zamiast tekstu oryginalnego: „Przeznaczenie niektórych do życia wiecznego, zakłada [...] wybór, gdyż dobra tego nie chce dla wszystkich, skoro niektórych odrzuca”¹⁰⁴ – czytamy – „wybór to wola, by dać to dobro raczej tym, którzy umrą w stanie łaski, czyli bez grzechu śmiertelnego, niż tym, którzy umrą w stanie grzechu śmiertelnego”¹⁰⁵. Taka interpretacja sugeruje koncepcję przeznaczenia warunkowego, gdzie warunkiem są czyny człowieka.

Inni badacze w myśl dekretów Soboru Trydenckiego teksty o wyborze niektórych interpretują z rozróżnieniem na łaskę dostateczną dla wszystkich i skuteczną dla wybranych. Zaliczyć do nich

¹⁰¹ W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy osób*, dz. cyt., s. 408-409.

¹⁰² G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.

¹⁰³ S. th., I, q. 23, a. 4, resp.

¹⁰⁴ Por. tamże („Praedestination aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis aeternae, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet”).

¹⁰⁵ Skróty zarysu teologii, S. th., I, q. 23, a. 4, s. 43.

można Wincentego Granata¹⁰⁶, Marianny Morawskiego¹⁰⁷ i Reginalda Garrigou-Lagrange'a¹⁰⁸.

Są też głosy badaczy współczesnych, że w koncepcji Tomasza łaskę otrzymujemy wyłącznie przeznaczeni, wybrani uprzednio wobec zasług i jest to łaska skuteczna. Zaliczyć do nich można Czesława Stanisława Bartnika¹⁰⁹, Jana Szczurka¹¹⁰, Mikołaja Olszewskiego¹¹¹, Pawła Sokołowskiego¹¹², Otto Hermanna Pescha¹¹³ i Dariusza Oko¹¹⁴. Ta interpretacja odwołuje się do kanonów Synodu w Orange i wskazuje na zbieżność poglądów Tomasza i Augustyna, głoszących przeznaczenie bezwarunkowe. Warto zauważyc, że niezgodności z Augustynem nie zauważali wrogo nastawieni do nauk Tomasza trzynastowieczni augustynicy. W potępieniach nie znalazła się ani jedna teza teologiczna.

Wobec tak dużych różnic w interpretacji teologicznej koncepcji przeznaczenia poszukiwanie uzgodnienia staje się w tym względzie bezprzedmiotowe,

gdyż nie można jednoznacznie określić tez, które można by poddać analizie. Koncepcja przeznaczenia u Tomasza wymaga monografii, która uwzględniałaby rozbieżne stanowiska teologów.

Pomimo nieroziążanej kwestii przeznaczenia, z punktu widzenia filozofii interesującej jest metafizyczna koncepcja łaski. Łaskę Tomasz definiuje jako nadprzyrodzoną cechę duszy¹¹⁵. W antropologii cechy, czyli przypadłości, zapodmiotowane są w możliwości i wszystkie wynikają z formy bytu substancialnego. Kiedy człowiek nabiera jakąś cechę, to przechodzi z możliwości do aktu, realizując swoją naturalną możliwość. Zapodmiotowanie łaski w naturalnej możliwości, np. w niematerialnej możliwości duszy, wskazywałoby, że w naturze ludzkiej leży możliwość zaciągania zasługi na życie wieczne. Takie poglądy głosił Pelagiusz i wiemy, jak ostro sprzeciwiał się im Augustyn. Tomasz zamiast w możliwości decyduje się umieścić łaskę w istocie duszy (*in essentia animae*)¹¹⁶, czyli w niczym in-

¹⁰⁶ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. V: *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 409: „Problem wyboru i przeznaczenia wiąże się ściśle z pojęciami łaski skutecznej, jako szczególnego dobrodziejstwa. [...] Gdyby łaska nie była skuteczna uprzednio w stosunku do wolnej woli, wówczas niczym nie odróżniałaby się od łaski dostatecznej”.

¹⁰⁷ M. Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym z papierów pośmiertnych autora*, Kraków 1924, s. 208: „Bóg skłonny jest wszystkim ludziom bez wyjątku dać łaskę dostateczną do zbawienia”

¹⁰⁸ R. Garrigou-Lagrange, *Opatrność i ufność w Bogu. Wierność i zdanie się na Boga*, Gniezno 1934, s. 293: „Pozbawieni są pomocy ostatecznej, którzy nią wzgardzają, stawiając opór otrzymanej łasce dostatecznej”.

¹⁰⁹ C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Traktaty VII-XIII*, Lublin 2012, s. 511.

¹¹⁰ J. Szczurek, *Trójedyny...*, dz. cyt., s. 327.

¹¹¹ M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 23 O predestynacji*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu...*, dz. cyt., s. 821.

¹¹² P. Sokołowski, *Predestynacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, kol. 348.

¹¹³ O. H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008, s. 444.

¹¹⁴ D. Oko, *Łaska i wolność*, w: *Łaska w Biblii. Nauczanie Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 119.

¹¹⁵ S. th., I-II, q. 110, a. 1, resp. („quiddam supernaturale in homine”).

¹¹⁶ Tamże, a. 4, resp.

nym jak w akcie formy. Dodanie nadprzyrodzonej formy do formy bytu substancialnego argumentuje tym, że jak czynności naturalne wymagają właściwej formy, tak i czynności nadprzyrodzone wymagają formy nadprzyrodzonej¹¹⁷. Pojawia się tu jednak ten sam problem, na który natrafił Krzysztof Wojcieszek, krytykując opóźnioną animację¹¹⁸. Zgodnie z zasadami metafizyki głoszonymi przez Tomasza, byt i jedno to pojęcia zamienne¹¹⁹. Jakakolwiek zmiana formy bytu substancialnego, nawet jakościowa, jest niemożliwa, gdyż akt istnienia urealnia i aktualizuje tylko jedną istotę. Zdefiniowanie łaski jako nadprzyrodzonej cechy jakościowej (*qualitas*) istoty duszy wprawdzie konweniuje z Pismem Świętym, które mówi o narodzeniu się na nowo, jednak pod względem filozoficznym burzy całkowicie fundamentalne twierdzenie metafi-

zyki o nierozerwalności pryncypów bytowych i wynikającej z niej konieczności ontycznej. Tomasz pisze o nowym stworzeniu (*nova creatura*¹²⁰) i przemianie duszy (*transmutatio animae*¹²¹), lecz metafizycznie nie uzgadnia tych poglądów z tezami antropologicznymi.

W rozwązaniach na temat zgodności porządku natury z porządkiem łaski nie udało się znaleźć konsensusu. Prostota Boga implikuje niezmiennosć Opatrzności Bożej i nieingerencję w naturę¹²². Tomasz swojej filozoficznej wizji, przedstawionej choćby dla obrony autonomii stworzeń, nie konfrontuje z tezami o dodaniu do natury nadprzyrodzonej cechy decydującej o osiągnięciu lub nie celu ostatecznego. Warto wspomnieć, że problematyczność metafizycznej koncepcji łaski rzutuje na wszystkie pozostałe (poza Trójcą Świętą i chrysztologią) kwestie teologiczne *Summa theologiae*¹²³.

7. Podsumowanie

W obszarze prawd dostępnych rozumowi włączenie metafizyki Arystotelesa w wysiłek dochodzenia rozumem do prawd wiary przyniosło imponujące wyniki. Aż 95 prawd objawionych udało się Tomaszowi uzasadnić, wychodząc

z przesłanek z bytu. Podobnie w odpieraniu zarzutów przeciwko wierze metafizyka Arystotelesa wykazała ogromny potencjał w precyzowaniu pojęć i usuwaniu aporii. Niestety w obszarze prawd niedostępnych rozumowi Tomasz nie za-

¹¹⁷ Tamże, q. 109, a. 5. ad 3. O tym, że łaska jest przyczyną formalną, zob. *S. tb.*, I-II, q. 111, a. 1, ad 1; oraz tamże a. 2, ad 1.

¹¹⁸ K. A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000, s. 135.

¹¹⁹ *S. tb.*, I, q. 11, a. 1, resp.

¹²⁰ Tamże, I-II, q. 112, a. 2, 3.

¹²¹ Tamże, q. 113, a. 3, ad 3.

¹²² Por. tamże, q. 10, a. 4, resp.; tamże, I, q. 22, a. 4, resp.

¹²³ Do kwestii związanych z łaską, jej utratą i ewentualnym odzyskaniem należą: stan człowieka w Raju, grzech pierworodny, skutki grzechu, sakramentologia i eschatologia.

chował spójności włączonej do teologii metafizyki z twierdzeniami czysto metafizycznymi. Sam uczył, że służebna rola filozofii wobec teologii w żadnym stopniu nie deprecjonuje filozofii. Wręcz przeciwnie – to wielki zaszczyt móc przysłużyć się *sacra doctrina*. Wprawdzie użycie filozofii w rozważaniach przewyższających rozum ludzki wymaga pewnej obediencji – polegającej na przyjęciu przez wiarę tego, co nieoczywiste dla rozumu, nie znaczy to jednak, że rozum ma przyjąć sprzeczność. Teologia nie może przecież wymagać od metafizyki takiej obediencji, by metafizyka za- przeczyła swoim zasadom.

Wspomniane wyżej trudności są zaledwie próbką o wiele bardziej złożonych problemów omówionych w pracy doktorskiej *Realizacja postulatu zgodności rozumu i wiary w „Summa theologiae” Tomasza z Akwinu*. Warto wspomnieć, że o ile w rozdziale II powstała lista 95 uzgodnień, o tyle w rozdziale III po- wstała lista 54 nieroziwiązanych trudno- ści, które sformułowano pod adresem, użytej w obszarze *revelata*, filozofii. Pra- ca wskazuje więc na rozległe perspektywy badawcze stojące zarówno przed fi- lozofią tomistyczną, jak i przed teologią szukającą metafizycznego ugruntowa- nia.

Compatibility of Reason and Faith in *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas

Keywords: metaphysics, theology, Thomas Aquinas, reason, faith

In researching the compatibility of reason and faith in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas we begin from the first article of the composition in which Thomas, besides philosophy which is a rational way to the truth, shows us *sacra doctrina* – research gaining from the revelation of God coming into the world to testify the truth. *Summa Theologiae* becomes a synthesis of two ways of knowing, according to article 8 in which St Thomas defines mutual relation of philosophy and theology. The reason furthers the belief in three ways: getting to know the truth about God the natural reason, thanks to that it is possible to refer to the authority of philosophers; refuting the charges which are in the opposite to faith and explaining difficulties (in these two situations philosophy remains autonomy – it is active in the field of *revelabilia*) and the reasoning in the area of truths inaccessible to reason what is helping in getting from one revealed truth to other (here we can only speak about the subservient role of philosophy in the area *revelata*). The purpose of the researches is to analyze the unequivocalness of philosophical terms used by St Thomas and checking the cohesion of philosophical explanations formulated both in the truths comprehensible to reason as well as in the area of truths incomprehensible to reason. This is the basic level of verification of compatibility

of reason and faith remaining in the philosophy competence. Theology should check how the thesis posed in particular articles result from premises presented by St Thomas from Bible. We analyzed the application of philosophy in refuting the charges against faith where effective method turned out elaborating and redefining terms such as goodness, evil, omnipotence, omniscience, providence, freedom of will. This made possible for St Thomas to overcome the contradiction between goodness and omnipotence of God and evil in the world, between the omniscience of God and the freedom of the will and between the Providence of God and the autonomy of action of creatures. In the field of truths incomprehensible to reason it was not a success to formulate any thesis which is according to Thomas Aquinas' philosophy. The Treatise on Trinity seems to be divergent with the Treatise on God. The problem is the knowledge of God which is His essence. In turn, the essence is common to the Three Divine Persons what makes impossible awareness of the independence because God's essence is not composed. Also left unanswered the question of whether the three Persons can think by one intellect. Researching the compatibility of the order of nature with the order of grace turned out to be groundless because of the lack of unambiguous interpretation.



Magdalena Płotka

Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora

**OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 12**

Warszawa 2013

Jan Wersor to zupełnie dziś nieznany, a swego czasu bardzo popularny i wpływowy, nauczyciel filozofii. Żył i działał w XV wieku, czasie w którym na południu Europy rozkwitał renesans, a na północy kontynentu kończyło się średniowiecze. Wersor z upodobaniem odnosił się do myśli św. Tomasza i Arystotelesa oraz komentował ich dzieła, co spowodowało uznanie go za tomistę, który źle referował, upraszczał i znieksztalciał ujęcia Akwinaty. Magdalena Płotka wykazuje, że Wersor jest samodzielnym myślicielem, dystansującym się od tomizmu, albertyzmu, burydanizmu, który wyraźnie przekracza tradycyjną problematykę przedmiotową w kierunku „meta-przedmiotowej” analizy pojęć, traktowanej jako konieczny wstęp do badań przedmiotowych. Przesunięcie akcentu z analizy bytu na analizę pojęć trwa w filozofii do dziś i w ten sposób Wersor jawi się jako ktoś w rodzaju prekursora filozofii nowożytnej i współczesnej.

Sprawozdanie z konferencji naukowej „W kręgu średniowiecznej etyki”

W dniu 24 kwietnia 2014 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW odbyła się konferencja naukowa „W kręgu średniowiecznej etyki”. Było to kolejne przedsięwzięcie naukowe, organizowane przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Katedrę Historii Filozofii Polskiej UKSW, mające na celu spotkanie i umożliwienie dyskusji historykom i badaczom filozofii średniowiecznej. Tym razem tematyka konferencji objęła szeroko rozumianą myśl z zakresu średniowiecznej filozofii moralnej. W części plenarnej zaplanowano dwie sekcje. Pierwszą moderował dr Michał Zembrzuski (UKSW), drugą zaś – prof. Artur Andrzejuk. Jako pierwsza wystąpiła dr Magdalena Płotka (UKSW), która przedstawiła referat pt. *Krakowski projekt naturalizacji etyki*. W swoim wystąpieniu dr Płotka próbowała pokazać rolę, jaką odegrała burydanowska filozofia naturalna w opracowanej w piętnastowiecznym Krakowie filozofii moralnej.

Następnie wystąpił dr Michał Głowala (UWr), którego wystąpienie pt. *Indywidualna aktów woli a dobro i зло moralne. Św. Tomasz z Akwinu a Grzegorz z Rimini* dotyczyło kwestii sposobów, na jakie metafizyczne rozstrzygnięcia na temat aktów woli i sprawności mogą przekładać się etyczne rozstrzygnięcia dotyczące dobra i zła moralnego. W charakterze przykładu dr Głowala przywołał polemikę Grzegorza z Rimini z Tomaszem z Akwinu w sprawie aktów woli – analizowaną Jana Kapreola.

Następne dwa referaty dotyczyły etyki Piotra Abelarda. Dr Wojciech Wciórka (UW) przedstawił referat pt. *Rozróżnienie między wolą a przyzwoleniem w „Etyce” Abelarda*. W swoim wystąpieniu analizował obecną u Abelarda różnicę między *voluntas* (wolą, chęcią) a *consensus* (przyzwoleniem, zgodą). Rozróżnienie to zostało wykorzystane przez Abelarda – jak przekonywał Prelegent – do wyjaśnienia zagadnienia grzechu „dobrowolnego” (*voluntarium*).

Abelard przyznawał, że jednym z możliwych wyjaśnień tego określenia jest fakt, że każdy grzech „wynika z jakiejś chęci” (*ex aliqua procedit uoluntate*). Z kolei dr Konrad Szocik (UJ) przedstawił w referat pt. *Zagadnienie odpowiedzialności moralnej w etyce Piotra Abelarda*. Celem jego wystąpienia było zwrócenie uwagi na Abelardowską koncepcję etyczną przypisującą nadzrędną wagę pojęciu intencjonalności i wiążącą intencjonalność z pojęciem odpowiedzialności moralnej.

Ostatni referat w tej części obrad, zatytułowany *Dwojaka jest natura człowieka. Zadziwiające polityczne argumenty Dantego Alighieri* wygłosił ks. dr hab. Jacek Grzybowski (UKSW). Dotyczył on metafizycznej koncepcji człowieka, jaką Dante zakładał w opracowaniu argumentów na rzecz rozdziału Kościoła i państwa. Po wygłoszeniu przez ks. Grzybowskiego referatu nastąpiła dyskusja, a po niej krótka przerwa na kawę.

Po przerwie jako pierwszy wystąpił dr Michał Zembrzuski, który wygłosił referat pt. *„Imperium” jako akt rozumu – wydawanie i słuchanie rozkazów według Tomasza z Akwinu*. Kolejno wystąpił dr Andrzej M. Nowik z referatem pt. *Refleksja etyczna nad męczeństwem ks. Marcina Baryczki*, w którym analizował zagadnienia moralne na tle niezwykle ciekawie przedstawionej historii Polski czasów Kazimierza Wielkiego. Następnie swój referat – *Gnosis jako droga do szczęścia według Klemensa Aleksandryjskiego* przedstawił ks. dr Adam Filipowicz (UKSW), ostatnim zaś prelegentem tej sesji był ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW), który przedstawił re-

ferat pt. „*Nisi credideritis, non intelligetis” – wiara jako droga do zrozumienia w tekstuach św. Augustyna.*

Po przerwie obiadowej kontynuowano obrady w dwóch równoległych sekcjach. Pierwszą, którą prowadził lic. Bartosz Owczarek (UKSW), zainaugurował dr Rafał Tichy (UW), którego wystąpienie nosiło tytuł *Rola pokory na drodze samopoznania w nauczaniu Bernarda z Clairvaux*. Następnie wystąpiła mgr Karolina Ćwik (UKSW) z referatem pt. *Czy św. Tomasz był eudajmoniątą?* Trzecią prelegentką w tej sekcji była mgr Barbara Żmuda (UP JPII), która przedstawiła temat *Nakaz miłości bliźniego jako norma etyczna Augustyna z Hippony i Tomasza z Akwinu*. W swoim referacie przedstawiła miłość bliźniego jako normę etyczną, która wedle teorii obu filozofów prowadzi do szczęścia człowieka, czyli dobra. Ponadto Prelegentka przedstawiła ciekawą analizę problemu zasięgu miłości do bliźniego, jej granic i możliwości (czy można kochać wszystkich ludzi?).

Dwa ostatnie referaty dotyczyły filozofii tomistycznej: dr Izabella Andrzejk (WSKPiSM) w referacie *Arystoteлизm czy tomizm. Spór o charakter wykładu etyki w Komentarzu św. Tomasza do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa* porównała oryginalne dzieło Stagiryty oraz Tomaszowy komentarz oraz analizowała zależność tego ostatniego od traktatu Arystotelesa. Z kolei dr Anna Kazimierczak-Kucharska (UKSW) zajęła się etycznymi podstawami zagadnień ekonomicznych u Doktora Anielskiego, które objaśniła w referacie zatytułowanym *Oszustwo handlowe w ujęciu Tomasza z Akwinu*.

Po przerwie prowadzenie sekcji objęła dr Magdalena Płotka. Tematyka dwóch pierwszych referatów dotyczyła filozofii moralnej św. Augustyna. Katarzyna Waliczek (UJ) w swoim referacie pt. *Prawda czy droga do Prawdy? Pojęcie szczęścia we wczesnych dialogach św. Augustyna* poddała analizie pojęcie szczęścia, którym Augustyn posługuje się w swoich wczesnych pracach, a które jest jednym z kluczowych terminów. Ponadto podkreśliła, że Augustiańska koncepcja szczęścia różni się od ujęć współczesnych. O ile we współczesnie uprawianej filozofii widzi się cel filozofii w rozważaniu „pytań”, a nie problemów, o tyle zmagania Augustyna ze sceptycyzmem wydają się szczególnie aktualne dzisiaj, „gdy każdą próbę jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o Prawdę oskarża się o dogmatyzm lub też o zapędy totalitarne”. Następnie koncepcję czasu w ujęciu św. Augustyna przedstawiła mgr Monika Proszak (UJ); jej wystąpienie nosiło tytuł *Właściwe odniesienie do czasu jako właściwy sposób życia człowieka. Filozofia św. Augustyna*. W swoim wystąpieniu mgr Proszak argumentowała na rzecz tezy, że właściwe odniesienie człowieka do czasu może stanowić określenie właściwego sposobu egzystencji człowieka. Dodatkowo wskazała związek między przyjmowaną przez Augustyna koncepcją człowieka, czasowością oraz jego odpowiedzią na podstawowe pytanie etyczne, „jak rozporządzić swoim życiem”. Ostatni w sekcji referat pt. *Sumienie i prasumienie w filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu* wygłosił prof. Artur Andrzejuk. Profesor przedstawił koncepcję sumienia i prasumienia, ich relację z innymi władzami oraz funkcję, ja-

ką pełnią w życiu moralnym człowieka.

Sekcję, której obrady toczyły się równolegle, a która gromadziła badaczy zajmujących się średniowieczną problematyką wolnej woli, prowadził dr Konrad Szocik. Pierwszym prelegentem był dr Marcin Trepczyński (UW), który w referacie *Wolna wola w ujęciu Roberta Grossetesta* przedstawił główne problemy dotyczące zagadnienia wolnej woli, jakie stawia Grossetest w *De libero arbitrio*, oraz najważniejsze podane przezeń rozwiązania. Dr Trepczyński zwrócił uwagę słuchaczy na zagadnienie stopniowania wolności, różnej u człowieka, anioła i Boga, a także na analizowane przez angielskiego teologa różne jej rodzaje. Na sam koniec Prelegent – za Grossetestem – sformułował serię pytań o źródła „ruchu” i działania wolnej woli. Jako druga wystąpiła mgr Dorota Zapisek (UKSW), która także podjęła tematykę wolnej woli, lecz w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. W referacie zatytułowanym „*Liberum iudicium* jako przyczyna wolnego działania człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu” zwracała uwagę na racjonalne podstawy wolności oraz działań woli u Akwinaty. Podobną problematykę podjęła również mgr Iwona Solecka-Karczewska, która w referacie pt. *Obrońa wolności woli w obliczu wszechwiedzy Boga na temat przyszłych zdarzeń przygodnych w „Summa theologiae” Tomasza z Akwinu* bronila za Tomaszem wolności woli człowieka w kontekście *futura contingentia*.

Kolejne dwa referaty poświęcone były filozofii moralnej Jana Burydiana. Lic. Anna Maria Szczepaniak w referacie pt. *Koncepcja woli w komentarzu Jana Burydiana do „Etyki nikomachejskiej”* wyjaśni-

ła koncepcję niezeterminowania woli oraz jej działania, natomiast lic. Magdalena Saganek przedstawiła burydanowski komentarz do *Etyki nikomachejskiej* na szerszym tle komentowania dzieła Arystotelesa w średniowieczu oraz próbowała wyjaśnić specyfikę komentarza czternastowiecznego nominalisty.

Po wygłoszeniu referatów przez wszystkich prelegentów odbyła się niezwykle interesująca dyskusja.

Ostatnią sekcję obejmującą dwa wystąpienia moderowała Dorota Zapisek. Jako pierwsza wystąpiła mgr Anna Krajska, która przedstawiła referat pt. *Problematyka „Quaestio disputata de natione et statu civili” Jacka Woronieckiego*. W swoim wystąpieniu mgr Krajska zaprezentowała strukturę i problematykę ciekawego i mało znanego tekstu Woronieckiego.

Tekst został napisany w 1926 roku po łacinie, w formie scholastycznych kwestii dyskutowanych. Woroniecki prezentuje w nim swoje poglądy dotyczące narodu i państwa osadzając je w dość nietypowym kontekście, mianowicie rozważań dotyczących moralności. Drugim prelegentem był mgr Piotr Kołodziejczyk (UW), który zajął się zagadnieniami ekonomicznymi w ujęciu Mikołaja Oresme. W referacie pt. *Etyczny wymiar ekonomii w „De moneta” Mikołaja z Oresme* przedstawił jedną z wcześniejszych, kompleksowych teorii bicia pieniądza w średniowieczu oraz obostrzeń, jakie mogą wynikać z manipulowania monetą zarówno w oderwaniu od realnego towaru, jak i prawdziwego stosunku wartości.

Recenzja

Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*,
przekł. z jęz. łac., wprowadzenie i komentarz
Andrzej P. Stefańczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza
z Akwinu, Lublin 2013, ss. 639.

Rola logiki Arystotelesa w średniowieczu jest trudna do przecenienia, podobnie jak spór o powszechniki, który zresztą jest integralną częścią średniowiecznej dialektyki i który wielu historyków traktuje jako zasadniczą treść filozofii średniowiecznej, na co swego czasu uskarżała się nawet Gilson, przyznając wszakże, iż działało się to „nie bez przyczyny”. Recepja tej logiki miała kilka etapów; początkowo opierała się na *Kategoriah* Arystotelesa, jego *Hermeneutice*, tytułowanej przez Boecjusza jako *De interpretatione*, następnie poszerzono ją o *Isagogę* Porfiriusza – to wszystko w przekładach Boecjusza, z jego komentarzami i krótkimi rozprawami logicznymi; ten zestaw tekstów nazwany został później starą logiką (*logica vetus*). Uważa się, że stara logika funkcjonowała do czasów Piotra Abelarda (1079–1141). Na przełomie XII i XIII wieku zaczęto poszerzać tę bibliotekę logiczną o kolejne teksty

Arystotelesa: *Analityki Pierwsze i Wtóre*, *Topiki* i *O błędach sofistycznych*. W takim repertuarze logika wkroczyła na wydziały sztuk Uniwersytetów, stając się wstępem do wszelkiego studiowania. W ten sposób logika arystotelesowska stała się paradygmatem uprawiania wszelkich nauk i trwało to właściwie do zakwestionowania scholastyki w „dojrzałej” nowożytności.

Περὶ ἐρμηνίας (*Peri hermeneias*) zajmuje w tym zbiorze dzieł logicznych miejsce pierwsze, i to nie tylko w ich wykazie; wiele z tego pierwszeństwa miało miejsce w roli *Hermeneutyki* w logice, zarówno starej, jak i nowej. Dlatego jak najbardziej trafny był wybór dokonany przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu i jego prezesa, ks. prof. Andrzeja Marniarczyka, aby projektowaną serię przekładów komentarzy św. Tomasza do tekstów Arystotelesa rozpocząć właśnie od jego *Komentarza do „Hermeneutyki”*.

¹ É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 7.

Tomasz zaczął pisać komentarz do *Hermeneutyki* na prośbę Wilhelma Berthaut w 1270 lub na początku 1271 roku. Posługiwał się przy tym dwujęzyczną, grecko-łacińską wersją sporządzoną przez Wilhelma z Moerbeke w 1268 roku w Viterbo, choć korzystał także z przekładu Boecjusza, dostępnego wraz z jego „dłuższym” komentarzem². Pracę swoją Akwinata rozpoczął być może jeszcze w Viterbo i kontynuował w Paryżu, by przerwać ją z nieznanych nam powodów na 14 lekcji II księgi (19 b 26). Tekst był kontynuowany przez m.in. Tomasza Suttona czy Tomasza de Vio (kardynała Kajetana). W polskim przekładzie otrzymujemy wersję „dokończoną” przez tego drugiego.

Przekład na język polski dokonany został przez Andrzeja Piotra Stefańczyka, filozofa i filologa z Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL. Tłumacz znany jest już ze swoich przekładów św. Augustyna³, św. Anzelma z Canterbury⁴, W. G. Leibniza⁵. Publikował też artykuły dotyczące retoryki i logiki aristotelesowskiej⁶. Niedawno ukazała się książkowa wersja doktoratu, przygotowanego pod kierunkiem prof. Agnieszki Kijewskiej pt. *Miedzy koniecznością a wolnością. Relacja wolnej woli do przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej w doktrynie Anzelma z Canterbury*⁷.

Tytuł traktatu Arystotelesa – Περὶ ἐρμηνείας – prawdopodobnie nie został nadany dziełu przez samego Arystotelesa, lecz raczej przez wydawców jego pism. Pochodzi od słowa ἐρμηνεία, czyli wypowiadanie się, wyjaśnienie, tłumaczenie lub – jak proponuje A. P. Stefańczyk – „wyrażanie myśli”. Boecjusz przetłumaczył je na łacinę jako *De interpretatione*. W przekładach nowożytnych używa się zazwyczaj neologizmu „hermeneutyka”.

Traktat Arystotelesa uchodzi za polemicę z poglądamи Platona na naturę języka, zawartymi w dialogach *Kratylos*, *Tajtet* i *Sofista*. Zgodnie ze swoją metafizyką idei Platon uważał, że istnieją prawdziwe nazwy, nadane przedmiotom przez Stwórcę, które „odkrywamy” nad drodze analizy dialektycznej. Ten platoński „ontologizm języka” Arystoteles zastępuje konwencjonalizmem: znaczenie słów jest wynikiem umowy. Same słowa nie niosą w sobie ani prawdy, ani fałszu, a dopiero połączone w sensowne zdania o czymś nas informują. A informować mogą prawdziwie lub fałszywie. Uważa się, że Arystoteles zapoczątkuje w ten sposób semantykę logiczną.

Ksiądz prof. Andrzej Maryniarczyk, prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, w „Słowie od Wydawcy” zwraca uwagę, że tekst Tomasza to nie

² J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 456.

³ Św. Augustyn, *List 137a (do Woluzjana)*, „Vox Patrum” 55 (2010), s. 883–903.

⁴ Św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, Kęty 2011.

⁵ W. Leibniz, *Prawdy konieczne i przygodne*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2010) z. 2, s. 395–405; *W. Leibniz do B. de Voldera*, „Roczniki Filozoficzne” 62 (2014) z. 3, s. 103–111.

⁶ Teoretyczne założenia „Retoryki” Arystotelesa, w: *Retoryka antyczna i jej dziedzictwo*, red. M. Grzesiowski, Warszawa 1996, s. 35–50; *Pisteis w argumentacji retorycznej u Arystotelesa*, „Roczniki Humanistyczne” 48 (2000) z. 3, s. 21–33.

⁷ Lublin 2015.

tyle szeroko pojęta filozofia języka, lecz jego metafizyka. Ten metafizyczny aspekt, polega na poszukiwaniu przyczyn istnienia języka i stanowiących go pryncypiów. Taki sposób podejścia do języka radykalnie różni tomistyczną metafizykę języka od współczesnego językoznawstwa i współczesnej filozofii lingwistycznej. Powołuje się przy tym na słynną książkę Étienne'a Gilsona *Lingwistyka a filozofia*⁸, w której skrytykował on pogląd o rozkładalności myśli, nazywając go bez ogródek „mitem”, pociągającym za sobą drugi „mit” o rozkładalności języka, dzięki czemu odkrywa się rzekomo świat myślenia i samą rzeczywistość. Gilson – jak wyjaśnia A. Maryniarczyk – mitologizacji języka przeciwstawia przekonanie, że myśl sama z siebie nie jest racjonalna i żadne operacje na języku jej tej racjonalności nie przysporzą. Myślenie i język nabierają racjonalności od poznawanej rzeczywistości, język zaś tę racjonalność ma zakomunikować.

Tomasz z Akwinu w swoim *Komentarzu* pragnie przede wszystkim uzasadnić metafizycznie poglądy logiczne i językoznawcze Arystotelesa. Z tego punktu widzenia jednym z ciekawszych tematów – dla tomisty egzystencjalnego – wydaje się być zagadnienie zdań (sądów) egzystencjalnych, które podejmuje Akwinata w drugiej lekcji księgi II swego *Komentarza*. Arystoteles zdaje się wiązać temat z tym, co jest i z jego brakiem, pisze bowiem⁹:

Kiedy orzeka się, dodając jako trzeci element słowo „jest”, to wtedy na dwa sposoby orzeka się opozycje [pary opozycyjne]. Mówię zatem, „jest człowiek sprawiedliwy”, „jest” w tym twierdzeniu dodano jako trzeci element, tak jak nazwę lub czasownik. Dlatego powstaną cztery zdania, z których dwa pozostają w stosunku do twierdzenia i przeczenia ze względu na konsekwencję, tak jak stan braku, dwa natomiast bynajmniej [nie].

Tomasz, najpierw w synopsie, zauważa, że Arystotelesowi chodzi o podwójne znaczenie czasownika „jest”. Można go bowiem traktować jako taki (*secundum se*), czyli jako główne orzeczenie zdania i wtedy oznacza „istnieć w naturze rzeczy” (*existere in rerum natura*), albo jako łącznik podmiotu i orzeczenia (w tym wypadku określa się go jako *trzeci składnik* zdania, ale nie coś oznaczający, lecz dochodzący do orzeczenia i wraz z nim tworzący jedno orzeczenie zdania). Tomasz podkreśla, że gdy „jest” stanowi główne orzeczenie zdania, wtedy przeciwieństwo tego zdania może być tylko jedno (nie jest).

Komentując ten fragment, Tomasz szerzej wyjaśnia swoje stanowisko¹⁰:

Dla wyjaśnienia tego należy zauważyć, że czasownik „jest” czasami orzeka się w zdaniu „jako taki” (*secundum se*), np. w zdaniu „Sokrates jest”. Przez to zdanie nie zamierzamy niczego innego oznaczyć, niż że Sokrates jest rzeczywi-

⁸ É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych językach*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.

⁹ 19 b 19-23 (88-90), podaję w wersji *Komentarza do „Hermeneutyki”*, dz. cyt., s. 315.

¹⁰ *Komentarz do „Hermeneutyki”*, ks. 2, l. II, 212 [2], dz. cyt., s. 320-321.

ście (*sit in rerum natura*). Czasami natomiast nie jest orzekany [ten czasownik „jest”] „sam przez się” jako główne orzeczenie, ale jako łącznik dla głównego orzeczenia, w celu powiązania go z podmiotem, jak w zdaniu „Sokrates jest biały”. Nie jest zamiarem wygłaszającego to twierdzenie, że Sokrates jest w rzeczywistości, ale że przypisuje się mu białosć za pomocą tego czasownika „jest”. Dlatego w takich zdaniach „jest” orzeka się jako element dodany do głównego orzeczenia. I nazywa się go trzecim składnikiem, nie dlatego, że miałby być trzecim orzeczeniem, ale dlatego, że jest trzecim wyrażeniem (*dictio*) występującym w zdaniu, które razem z orzecząną nazwą tworzy jedno orzeczenie, aby zdanie dzieliło się na dwie części, a nie trzy.

Dowiadujemy się zatem, że zdanie typu „x jest” charakteryzuje się tym, że „jest” stanowi w nim orzeczenie główne i oznacza *existere in natura rerum*¹¹. Późniejsza tradycja określiła takie zdania mianem egzystencjalnych. Arystoteles nie przykłada większej uwagi do tego typu zdań; zdaje się nawet wiązać ten

temat wyłącznie z funkcją czasu i czasownik „jest” wiążą z „był” i „będzie”, pisze bowiem¹²:

Bez czasownika nie ma żadnego twierdzenia ani żadnego przeczenia. „Jest” bowiem, „będzie”, „był”, „staże się” lub inne tego rodzaju są czasownikami na podstawie tego, co ustalono wcześniej, gdyż współznaczają czas.

Tłumacz we wprowadzeniu kompetentnie wprowadza czytelnika także w meandry zagadnienia zdań egzystencjalnych. Stwierdza, że w swoim komentarzu Tomasz głosi dwie tezy dotyczące zdań egzystencjalnych¹³:

- 1) istnienie jest orzeczeniem,
- 2) istnienie, czyli „jest”, coś sygnifikuje – znaczy i oznacza.

Następnie przedstawia dwa stanowiska tomistów na ten temat – Étienne Gilsona i Ralpha McInerny’ego (za tekstem tego ostatniego)¹⁴. W pierwszym z nich, którego autorem jest Gilson, głosi się postulat odrzucenia tych twierdzeń w imię egzystencjalnej koncepcji bytu św. Tomasza. Logika arystotelesowska zdaniem Gilsona nie radzi sobie ze zdaniami egzystencjalnymi, gdyż zdania

¹¹ Wprawdzie w literaturze tomistycznej znajdziemy twierdzenia, że *existencia* w tekstach św. Tomasza nie oznacza istnienia (np. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 48, przyp. 2 pisze, że „św. Tomasz nie używał technicznego terminu *existere* na oznaczenie istnienia”), jednakże, jak pokazuje drobiazgowa analiza Mieczysława Gogacza dotycząca Tomaszowego komentarza do *Liber de causis*, „nie zawsze *ipsum esse* oznacza istnienie, a *existentia* – byt, *ipsum esse* może oznaczać byt, a *existentia* – istnienie” (M. Gogacz, *Termin „existentia” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 1, s. 104; przedruk w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 98; korzystam z tego ostatniego).

¹² 19 b 12 (86), podaję w wersji *Komentarza do „Hermeneutyki”*, dz. cyt., s. 304.

¹³ *Komentarz do „Hermeneutyki”*, s. 22.

¹⁴ Tamże, s. 21–23; R. McInerny, *Being and Predication*, Washington 1986, s. 173–228. Omawiane przez McInerny’ego poglądy Gilsona pochodzą z jego książki: *Being and Some Philosophers*, wyd. 2, Toronto 1952. To samo jednak mówi Gilson i w innych swoich książkach, także tych, które dostępne są w języku polskim, np. *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, P. Nowak, Warszawa 1963, s. 95–97, 104–105; zwłaszcza 217–250.

zwykle stwierdzają lub negują jedno pojęcie względem drugiego, a „jest” stanowi wyłącznie relację między nimi. Tymczasem w zdaniu „x jest” nie ma drugiego terminu, a „jest” pozostaje niewyjaśnione, gdyż jest terminem niedefiniowanym, bo nie jest predykatem. McInerny formułuje pod adresem Gilsona następującą wątpliwość: skoro wszystkie zdania są złożone z co najmniej dwóch pojęć, to w jaki sposób rozumieć zdanie „x jest”, gdy uzna się, że jest w nim tylko jedno pojęcie? Uważa, że jeśli według Arystotelesa w zdaniu musi być co najmniej podmiot i orzeczenie (nazwa i czasownik), to zdanie „x jest” w ramach tej logiki jest zdaniem poprawnym, w którym „jest” stanowi orzeczenie (czasownik).

Zauważmy w tym miejscu, że przytoczona dyskusja nie wyczerpuje zagadnień i że ma ono – szczególnie w języku polskim – bardzo bogatą literaturę. Pisali na ten temat Mieczysław A. Krąpiec¹⁵, Antoni B. Stępień¹⁶, Bogdan Bakięs¹⁷, Andrzej Maryniarczyk¹⁸, a Mie-

czysław Gogacz¹⁹ kwestionował w ogóle przydatność sądów egzystencjalnych w metafizyce. Można wymienić jeszcze innych polskich filozofów podejmujących ten temat²⁰. Przywołanie w pracy ciekawych poglądów McInerny’ego stanowi jej niewątpliwą zaletę, jednakże trudno nie oprzeć się wrażeniu, że zagadnienie sądów egzystencjalnych dużo lepiej i dużo głębiej omówione zostało w rodzimym piśmiennictwie filozoficznym.

Niezależnie od tego trzeba zauważyć, że wprowadzenie do przekładu napisane przez Andrzeja Stefańczyka kompetentnie wprowadza w trudne zagadnienia traktatu Arystotelesa i Tomaszowego doń *Komentarza*. Tłumacz starannie omawia układ dzieła i najważniejsze w nim problemy filozoficzne. Także sam przekład wykonany został bardzo dobrze. Wielką jego zaletą jest umieszczenie obok tekstu łacińskiego. Wielokrotnie, także już w niniejszym tomie „Rocznika Tomistycznego”, wypowiadałem się na temat zalet takiego wydawania tłumaczeń

¹⁵ Np. *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 554-556, 563-568; *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 76nn.

¹⁶ Np. *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 9 (1973) nr 1, s. 235-261, przedruk: *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin 1999, s. 178-196, zwłaszcza 193-195. Zob. też dyskusję w związku z książką Leona Gumańskiego *Elementy sądu i istnienia, „Ruch Filozoficzny”* 21 (1962) nr 3, s. 261-265, oraz 22 (1963) nr 1, s. 44-46, przedrukowane w: *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Lublin 2001, s. 369-377.

¹⁷ Np. *Sąd egzystencjalny a punkt wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14 (1978) nr 1, s. 5-24; *Przedmiot afirmacji sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14 (1978) nr 1, s. 25-29.

¹⁸ Np. *Problemy metody formowania pojęcia bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) nr 2, s. 81-93.

¹⁹ Np. *Metody metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) nr 2, s. 45-64, przedrukowane w książce *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996; *Miejsce zagadnienia jedności w historii i strukturze metafizyki*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 6, fasc. 1, Warszawa 1985, s. 9-22.

²⁰ Leon Gumański, Wojciech Chudy, Mieczysław Kur, Stanisław Kamiński, Andrzej Wawrzyniak, Alfred Gawroński, Władysław Stróżewski, Jacek Wojtysiak.

tekstów naukowych, nie ma więc potrzeby przypominania tego ponownie²¹. Na podkreślenie i uznanie zasługuje fakt, że Tłumacz – zgodnie z opinią Arystotelesa, że terminów trzeba używać tak jak wszyscy – starał się korzystać z ustalonej tradycji translatorskiej, w wyniku czego jego przekład jakoś koresponduje

z znanymi nam rozwiązaniami translatorskimi Kazimierza Leśniaka z jego przekładów tekstów Arystotelesa. Możemy więc śmiało powiedzieć, że otrzymujemy wielki tekst filozoficzny w języku polskim bardzo starannie opracowany i wydany.

²¹ Np. *Juxta eloquium tuum da mihi intellectum* (przedmowa do dziewiątego tomu), w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 12.

Anna Kazimierczak-Kucharska
Izabella Andrzejuk

Filozofia tomistyczna na konferencji „Od etyki cnót do etyki chronienia osób. Podstawy wychowania społecznego i politycznego”

Dnia 10 kwietnia 2015 roku w Warszawie odbyła się konferencja „Od etyki cnót do etyki chronienia osób. Podstawy wychowania społecznego i politycznego”, zorganizowana przez trzy ważne ośrodki naukowe: Wyższą Szkołę Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych, Wyższą Szkołę Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego przy szczególnym udziale Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.

Rektora WSSMiA, dra Pawła Bromskiego poproszono o uroczyste otwarcie konferencji oraz o przywitanie gości, wstępnie zaś dr Izabellę Andrzejuk po omówieniu kilku spraw organizacyjnych poinformowała wszystkich prelegentów oraz słuchaczy o śmierci prof. Wojciecha Falkowskiego rektora Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie, znanego psychiatry, psychologa, a także artysty-malarza. Wojciech Falkowski jako rektor PUNO zainicjował współpracę swo-

jej uczelni z UKSW (w roku 2009 podpisał umowę współpracy z ówcześniejącym rektorem UKSW, ks. prof. Ryszardem Rumiankiem). Dr Andrzejuk poinformowała, że prof. Falkowski zdążył przyjąć zadekowaną mu książkę pt. *Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie*, opracowaną przez filozofów i historyków związanych z naszym środowiskiem.

Pierwszym referatem z zakresu myśli tomistycznej był referat prof. Artura Andrzejuka z UKSW i PUNO, zatytułowany: *Etyka wojskowa Józefa Marii Bocheńskiego*. Prof. Andrzejuk podkreślił, że o. Bocheński zaliczał etykę wojskową do etyk specjalnych. Wymienił ponadto kilka ważnych elementów, które na tę etykę się składają – konieczność obrony, męstwo, posłuszeństwo, decyzja bojowa. Interesujące jest to, że w tekstu Bocheńskiego na temat etyki wojskowej można znaleźć niemal dokładnie to samo, co w tekstu Woronieckiego, jednak – jak zauważył prof. Andrzejuk

– nie jest to spowodowane celowo, lecz Bocheński jako słuchacz wykładów Woronieckiego w zupełności przejął jego koncepcję.

W ramach obrad sekcji plenarnej do filozoficznej tradycji tomistycznej odnoсиł się również mł. bryg. dr inż. Dawid Pełka z Delegatury Wojskowej Ochrony Przeciwpożarowej w Gdyni, który wygłosił referat pt. *Etyka żołnierza-ratownika, czyli poprzez sprawności i cnoty do ochrony osób*. Prelegent podkreślił, że jeśli chodzi o etykę zawodową straży pożarnej, to dopiero niedawno ukazał się krótki, bo zaledwie ośmiopunktowy kodeks, ale niestety powstał on bez udziału filozofów i etyków, w jego powstaniu uczestniczyli jedynie prawnicy i ekonomiści. Dr Pełka, przechodząc do kwestii natury teoretycznej, zauważył, że najważniejszą cnotą, jaka powinna dominować we wszystkich służbach ratunkowych, jest bez wątpienia mestwo. Należy ponadto wychowywać odpowiednie cnoty i sprawności, bez tego bowiem życie i zdrowie wielu osób może zostać zagrożone.

W ramach obrad w dwóch sekcjach także wystąpili prelegenci podejmujący niektóre zagadnienia w myśl znanych filozofów tomistycznych. Jednym z nich był dr Michał Zembrzuski z UKSW, którego referat nosił tytuł *Jak według Akininaty i MacIntyre'a realizować sprawiedliwość względem osób (łagodnie i miłosiernie czy racjonalnie)?* Już na samym początku swojego wystąpienia dr Zembrzuski podkreślił, że według niego MacIntyre nie jest tomistą. MacIntyre twierdzi, że ludzie traktują filozofię praktyczną jako teoretyczną. Ponadto wskazuje on na trzy podstawowe uza-

sadnienia moralne, które są nieprzekładalne na własne kategorie. Wnioski prelegenta dotyczyły działań cnotliwych, które – według MacIntyre'a – zawsze kierowane są przez nauczyciela, ponieważ to właśnie nauczyciel przekazuje wiedzę na temat cnót. Wychowanie jest tu zatem bardzo ważne.

Z kolei w sekcji drugiej, prowadzonej przez dr I. Andrzejuk, pierwszym akcentem tomistycznym było wystąpienie mgr Karoliny Ćwik z UKSW, pod tytułem: *Mowa ludzka jako przejaw sprawiedliwości wymiennej w ujęciu o. J. Woronieckiego OP*. Prelegentka zaznaczyła, iż dla Woronieckiego umiejętność właściwego posługiwania się mową obejmuje stosunki pomiędzy pojedynczymi osobami i dlatego należy do cnoty sprawiedliwości wymiennej. K. Ćwik stwierdziła też, że według omawianego autora mowa ludzka służy budowaniu i umacnianiu więzi międzyludzkich oraz odróżnia człowieka od zwierząt. Mowa ponadto, służąc wymianie myśli, buduje się także na zaufaniu między osobami – bez tego czynnika nie stanowiłaby elementu wzmacniającego relacje międzyludzkie. Fundamentem zaś zaufania jest prawdomówność. W dalszej części swojego wystąpienia prelegentka skupiła się na problematyce wychowania do dobrego posługiwania się mową, które powinno zawierać takie elementy jak dyscyplina myślenia oraz walka z wadami. K. Ćwik omówiła także wady w zakresie posługiwania się mową, wśród których znalazły się m.in.: plotkarstwo, pochlebstwo, samochwałstwo, złośliwe kłamstwo.

Kolejnym prelegentem była mgr Małgorzata Waśniewska z UKSW, która

w swoim wystąpieniu, zatytułowanym: *Etyka chronienia osób w ujęciu Mieczysława Gogacza*, scharakteryzowała najważniejsze zagadnienia etyczne tego tomisty i antropologiczne podstawy jego etyki. M. Waśniewska zwróciła uwagę na elementy konstytutywne osoby oraz na relacje osobowe, budujące się na przejawach istnienia (realności, prawdziwe i dobra). Ponadto omówiła usprawnienia władz ludzkich (mądrość, kontemplację i sumienie) jako zasady czynności chroniących prawdę i dobro osób. Kończąc swoje wystąpienie, prelegentka zwróciła uwagę, iż celem tak rozumianej etyki jest przemiana człowieka (*metanoia*), dzięki której będzie on zawsze sytuował się wśród osób, dystansując przywiązanie do rzeczy.

Z kolei dr Dawid Lipski z UKSW w swoim wystąpieniu nawiązał do filozofii znanego, francuskiego tomisty Jacquesa Maritaina. Tytuł referatu brzmiał: *Filozoficzne założenia humanizmu integralnego Jacquesa Maritaina*. Na początku prelegent krótko przedstawił życiorys Maritaina, wskazując na najbardziej znaczące wydarzenia z jego życia, jak chociażby uczestnictwo w obradach Soboru Watykańskiego II. Następnie D. Lipski zwrócił uwagę, iż przedstawiona przez Maritaina koncepcja humanizmu integralnego mogłaby stanowić remedium dla współczesnej myśli filozoficznej i etycznej, uwikłanej w postmodernizm. Sam Maritain proponował bowiem humanizm jako nurt, który może odnowić moc chrześcijaństwa w kulturze i w historii. Ponadto prelegent, przypominając argumenty Maritaina w jego dyskusji z marksizmem, zwrócił uwagę, iż to właśnie je można

wykorzystywać do dyskusji z poglądami postmodernistycznymi.

Po wystąpieniu D. Lipskiego uczestnicy obrad sekcji udali się na krótką przerwę na pytania oraz kawę.

Następnie wystąpił mgr inż. Janusz Idźkowski z UKSW, który zaprezentował referat pod tytułem: *Trudności związane z wyjaśnianiem zagadnienia „kontemplacji”*. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę, iż słownikowe oraz encykpedyczne definicje kontemplacji nie dają jasnego i jednoznacznego wyjaśnienia, czym kontemplacja jest w swej istocie. J. Idźkowski zaproponował własny podział na odmiany kontemplacji, poparty tekstami „klasyków” tego zagadnienia: Ryszarda ze św. Wiktora, św. Tomasza, J. Maritaina czy M. Gogacza. W ten sposób prelegent odróżnił kontemplację nabycą od kontemplacji rozumianej w sensie ścisłym. Każda z nich może zawierać jeszcze różne typy kontemplacji, w zależności od tego, do czego się odnosi. W ten sposób kontemplacja nabycia (czyli taka, która nie ujmuje bezpośrednio swojego przedmiotu) zawiera w sobie kontemplację filozoficzną, naukową, teologiczną. Natomiast kontemplacja *sensu stricte* (ujmująca wprost przedmiot kontemplacji) zawiera rozróżnienie na kontemplacje: estetyczną, etyczną, religijną.

Ostatnim tomistycznym wystąpieniem w ramach tej sekcji był referat dr I. Andrzejuk z WSKPiSM, zatytułowany: *Sztuka kierowania innymi ludźmi. Zastosowanie roztropności i innych cnót w rządzeniu*. Prelegentka zaprezentowała tomistyczną wersję teorii rządzenia i rozkazywania przede wszystkim w wersji J. Woronieckiego, gdzie rządzenie nazy-

wane jest kierowaniem powierzonych nam ludzi (podwładnych, współpracowników) do celu. I. Andrzejuk zauważała, że w tej interpretacji zarządzanie sprowadza się do trzech głównych czynności: rządzenia, rozkazywania oraz karania. W każdej z nich potrzebne są zarządzającemu cnoty, jednak najważniejszą i naczelną cnotą, niezbędną w spełnianiu takich funkcji, jest roztropność.

Po ostatnim wystąpieniu odbyła się dyskusja, w której wzięli udział: J. Grzybowski, D. Lipski, J. Idzkowski, E. Łażewski, I. Andrzejuk.

Konferencję podsumował rektor WSSMiA, dr Paweł Bromski, który stwierdził, że konferencja ta była niezwykle udana. Wyraził ponadto nadzieję, że w kolejnym roku akademickim zostanie zrealizowane podobne przedsięwzięcie.

Recenzja

Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, przekład z jęz. greckiego
Monika E. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu,
Lublin 2013, ss. 281.

Aleksander z Afrodyzji znany jest historykom filozofii starożytnej jako scholarcha Perypatu, popularyzator i komentator dzieł Arystotelesa, ale być może jest jeszcze bardziej znany historykom filozofii średniowiecznej, a nawet renesansowej jako autor upowszechnionej przez Arabów koncepcji oddzielnego intelektu czynnego oraz inspirator tzw. aleksandryzmu łacińskiego – materialistycznej koncepcji Boga. Nie ulega raczej wątpliwości, że to średniowieczne reperkusje ujęć Aleksandra zapewniły mu daleko większe zainteresowanie niż same te ujęcia.

Z tego też powodu o historycznym Aleksandrze wiemy bardzo niewiele: działał w Atenach jako ostatni lub może przedostatni scholarcha odnowionej przez cesarza Marka Aureliusza szkoły

perypatetyckiej na przełomie II i III wieku. Datację tę uzasadnia dedykacja jednego z dzieł – *O przeznaczeniu* – cesarzom Sewerowi i Karakalli, którzy wspólnie panowali w latach 198–209. Aleksander napisał szereg komentarzy do dzieł Arystotelesa oraz prace stanowiące omówienia i interpretacje poglądów Stagiryty: *O duszy*, *O przeznaczeniu*, *O mieszaninie*, *Kwestie*, *Problemy etyczne*, *O czasie*, *O zasadach*, *O opatrznosci*. Niektóre z tych tekstów przetrwały jedynie w wersjach arabskich, a inne we fragmentach cytowanych przez różnych autorów.

Traktat *O duszy* – Περὶ ψυχῆς – w tradycji rękopiśmiennej składa się z dwóch ksiąg. Pierwsza dotyczy istotnie duszy, druga zaś stanowi zespół różnych drobnych tekstów i zatytułowana została

przez wydawcę (1887; Ivo Bruns) jako *Mantissa*. Tu znajduje się jedyny znany w średniowieczu tekst Aleksandra – *De intellectu* (cały traktat *O duszy* przetłumaczono na łacinę dopiero w renesansie). Współcześnie rozdziela się obydwie księgi, przyjmując, że pierwsza z nich stanowi właściwy traktat *O duszy*, a drugą dzieli się na poszczególne teksty, zazwyczaj przez tłumaczy i badaczy traktowane osobno.

Tak też postąpił krajowy Wydawca – Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – inaugurujące tym tekstem nową serie wydawniczą: „Teksty – Przekłady – Komentarze”, pomyślaną jako dwujęzyczne edycje „wielkich i nieznanych polskiemu czytelnikowi skarbów filozofii klasycznej”, jak napisał Andrzej Maryniarczyk w „Słowie od Wydawcy” (s. 7). Sam przekład wraz z obszernym „Wprowadzeniem” jest autorstwa Moniki Agnieszki Komsty z Katedry Filozofii Starożytnej i średniowiecznej KUL.

Monika A. Komsta jest już znaną w Polsce specjalistką od myśli i tekstów Aleksandra z Afrodyzji i w ogóle filozofii hellenistycznej. Dotychczas publikowała przekłady następujących tekstów Aleksandra: *O przeznaczeniu*¹, *Szkolne teksty dotyczące duszy*², *Kwestie o duszy*³, *Quaestio III, 3*⁴, *Problemy etyczne*⁵, pisa-

ła o etyce i antropologii Aleksandra⁶. Podkreślić należy, że wszystkie swoje przekłady starannie opracowywała i zaopatrywała w kompetentne wstępny.

Podobnie jest w recenzowanym tomie: obszerne „Wprowadzenie” (do którego jeszcze będziemy wracali), staranne przypisy do treści tekstu, skrupulatnie opracowana bibliografia oraz indeksy i słownik, dopełniające całości dzieła. Książka jest ponadto bardzo starannie wydana: czytelny druk, dobrej jakości papier i twarda oprawa powodują, że nadaje się do studiowania, a nie wyłącznie do jednorazowej lektury.

Na odczytywanie poglądów Aleksandra przez historyków filozofii nakładały się często narosłe przez lata interpretacje i zniekształcenia, przede wszystkim arabskie. W dawniejszych opracowaniach widziano więc w Aleksandrze „empirystę”, „naturalistę”, a nawet „nominalistę”. Podkreślało się, że jest arystotelikiem, wolnym od wpływów platońskich, który za pomocą filozofii Stagiryty stawia czoło problemom filozoficznym swoich czasów, np. podejmuje polemikę ze stoicyzmem. Wymagało to w wielu miejscach doprecyzowania i rozwinięcia ujęć mistrza, wskutek czego filozofię Aleksandra określano czasem mianem neoarystotelizmu. Zmiana spojrzenia na tę filo-

¹ „Roczniki Filozoficzne” 58 (2010) z. 1, s. 291–299.

² „Roczniki Filozoficzne” 58 (2010) z. 2, s. 255–262.

³ „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 8 (2010), s. 41–56.

⁴ „Studia Gilsoniana” 1 (2012), s. 103–115.

⁵ Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

⁶ Arystotelesowska nauka o przyjemności w pismach Aleksandra z Afrodyzji, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 4 (2006), s. 95–106; Późnoantyczne próby obalenia determinizmu: Aleksander z Afrodyzji i Chalcydiusz, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008) z. 2, s. 151–164; Aleksander z Afrodyzji: problem relacji między duszą a ciałem, „Przegląd Filozoficzny” 21 (2012) nr 3, s. 413–422.

zofię zapoczątkowana została przez badania Paula Moraux⁷. Dziś niektórzy badacze stają na antypodach tradycyjnego stanowiska, widząc w Aleksandrze antynaturalistę, mistyka, platonika i prekursora neoplatonizmu⁸.

Monika A. Komsta idzie „drogą środka”, starając się w swoim omówieniu trzymać mocno treści tekstów. Słusznie oczywiście skupia się na najbardziej znanej tezie Aleksandra, dotyczącej intelektu czynnego. Zauważa różne możliwości wyjaśnienia enigmatycznego stwierdzenia Arystotelesa na temat intelektu czynnego z trzeciej księgi *De anima* (430 a 10-25): „jest oddzielony (χωριδτός), odporny na wpływy zewnętrzne (ἀπαθής) i niezmieszany (ἀμιγές), ponieważ jest ze swej natury aktem”⁹. Aleksander – i to zapewniło mu taką sławę – utożsamił intelekt czynny z intelektem boskim. Inne rozwiązanie, że mianowicie to ludzki intelekt jest nieśmiertelny ze swej natury, Aleksander miał odrzucić z powodu skojarzenia z *Timaiosem* Platona. „Aleksander – pisze M. A. Komsta – odrzucając platonizm, czyli koncepcję duszy niezależnej od ciała, musiał tak zinterpretować naukę o intelekcie czynnym, aby z jednej strony była uzupełnieniem lub

rozwinięciem doktryny Arystotelesa, a z drugiej nie była platonizmem”¹⁰. Czy taka była geneza koncepcji Aleksandra, tego w sposób pewny nie jesteśmy w stanie stwierdzić, faktem jest jednak zaproponowanie przez Aleksandra osobiowej koncepcji intelektu czynnego, jako boskiego, oddzielnego od poszczególnych ludzi, a wspólnego dla całej ludzkości.

Aleksander wyróżnił trzy intelekty: 1) fizyczny lub materialny, który jest możliwością poznania wszystkich rzeczy; 2) nabyty (*in habitu*), czyli taki, który uzyskał poznanie; 3) czynny lub „wytwórczy” (voūς ποιητιχός), który dostarcza intelektowi materialnemu form poznawczych i umożliwia jego przejście do etapu intelektu *in habitu*. Słusznie M. A. Komsta wiąże to ze stopniami poznania: pierwszy polega na poznaniu konkretnów, drugi – na abstrakcji form z tych konkretnów, trzeci stanowi poznanie czystych form. Widzimy więc wyraźnie, że Aleksander dokonuje subtelnego przejścia ze strukturalnego ujęcia intelektu w tekstuach Arystotelesa do jego ujęcia funkcjonalnego. Można to zobrazować w następującej tabeli:

⁷ Alexandre d'Aphrodise: *exégète de la noétique d'Aristote*, Liège–Paris 1942; *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux „seconds analytiques” d'Aristote*, Berlin 1979; *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin, 1973.

⁸ Bliski takiemu spojrzeniu na Aleksandra jest Giovanni Reale w swoim podręczniku: *Historia filozofii starożytnej*, tłum E. I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 61-72.

⁹ Tłumaczenie Pawła Siwka.

¹⁰ „Wprowadzenie”, s. 43. Autorka opiera się na pracy Lloyd P. Gersona pt. *The Unity of Intellect in Aristotle's „De Anima”, „Phronesis”* 49 (2004) nr 4, s. 348-373. I w ogóle w pracy wykorzystywana jest obszernie aktualna literatura zagraniczna, co stanowi jej niewątpliwą zaletę, jednakże niekiedy odnosi się wrażenie, że podjęte zagadnienia dużo lepiej są omówione w rodzimym piśmiennictwie filozoficznym, np. problem intelektu u Arystotelesa świetnie omawia Paweł Siwek (raz cytowany, ale w innej sprawie w przyp. 60 na s. 23 – jest to zresztą jedyne we „Wprowadzeniu” przywołanie polskiego autora – poza dwoma cytatami w przekładach własnych Autorki).

intelekt fizyczny lub materialny	poznaje konkrety, będące formą i materią	jest możliwością do poznania	tkwi w ciele, jest zniszczalny
intelekt nabyty (<i>in habitu</i>)	wyabstrahowuje formy konkretów z materii	uzyskując formy, nabywa <i>habitus</i> (εἶχις) poznania	jest przekształceniem intelektu materialnego
intelekt czynny lub „wytwórczy”	poznaje czyste formy bez ich związku z materią	jest zawsze w akcie i jest przyczyną poznania, udziela form poznawczych	jest oddzielony od ciała i niezniszczalny

Czyste formy intelektualne są niezniszczalne, ponieważ (lub: dlatego) intelekt czynny, w którym tkwią, jest wieczny i przez to boski¹¹. Z tego powodu dalej Aleksander utożsamiał intelekt czynny z pierwszą przyczyną, czyli Bogiem.

Sam przekład czyta się bardzo dobrze. Wielką zaletą jest dołączenie obok tekstu greckiego. Wielokrotnie wypowiadałem się na temat zalet takiego wydawania tłumaczeń tekstów naukowych, nie ma więc potrzeby przypominania tego tutaj¹². Na podkreślenie i uznanie zasługuje fakt, że Tłumaczka – zgodnie z opinią Arystotelesa, iż terminów trzeba używać tak jak wszyscy – nie siliła się na „oryginalność” translatorską, lecz starała się korzystać

z ustalonej terminologii, przede wszystkim propozycji Pawła Siwka z jego przekładów tekstów Arystotelesa. Również wprowadzenie przez Tłumaczkę śródtytułów jest dobrym pomysłem.

Możemy więc śmiało powiedzieć, że otrzymujemy ważny tekst filozoficzny w języku polskim adekwatnie opracowany i wydany. Dla historyków filozofii – o czym już wspomniano – ma on niebagatelne znaczenie, gdyż ujawnia źródła co najmniej kilku kontrowersji filozoficznych. Wydaje się jednak, że poglądy Aleksandra wciąż żyją w różnych ujęciach współczesnych, i to nie tylko w tzw. filozofii umysłu, ale również np. w niektórych odmianach tomizmu¹³ i w ogóle

¹¹ Nie ma zgody wśród badaczy, czy formy intelligibilne nadają nieśmiertelność intelektowi czynnemu, czy to on udziela tym formom niezniszczalności. Pierwsza formuła przesuwałaby Aleksandra ku platonizmowi; druga byłaby wyrazem wierności Stagiryście.

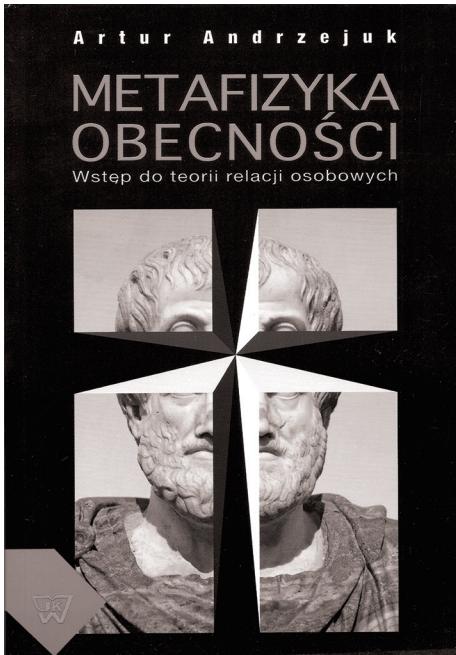
¹² Np. *Juxta eloquium tuum da mihi intellectum* (przedmowa do dziewiątego tomu), w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 12.

¹³ Np. w książce Jacquesa Maritaina pt. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1946. Autor na str. 415 przedstawia poznanie intelektualne na specjalnym wykresie, gdzie *intellection périnoétique* poznaje rzeczy zmysłowe, następnie *intellection dianoétique* ujmuje byt jako byt, by na końcu *intellection ananoétique* poznął „czystego ducha”. Całość procesu poznania opisana jest terminologią arystotelesowską, w cytatach przywoływany jest Tomasz z Akwinu, ale koncepcja poznania intelektualnego bliska jest filozofii arabskiej, czyli bez wątpienia jakoś zapośredniczona w myśl Aleksandra z Afrodyzji.

wszędzie tam, gdzie spotykamy ślady średniowiecznej filozofii arabskiej, która przecież ukształtowała obraz arystotelizmu w Europie.

To, co najbardziej interesowałoby mediewistę, traktat *De intellectu*, czeka jeszcze na przekład i opracowanie. Może nawet warto byłoby w jego przypadku

pokusić się o wersję trzyjęzyczną: greczką, łacińską i polską? Winszując Monice A. Komście tłumaczenia traktatu *O duszy*, zarazem wyrażam nadzieję, że nie jest to jej ostatnia praca translatorска, przybliżająca fascynujący arystotelizm Aleksandra z Afrodyzji.



Artur Andrzejuk

Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych
Warszawa 2012

Tematem tej książki uczyniono problem relacji międzyludzkich w filozofii klasycznej, ale ujęty w perspektywie całych dziejów filozofii. Dlatego, odwołując się do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, której przedmiotem są dzieje problemów filozoficznych, próbowało wskazać na historyczne źródła współczesnych teorii relacji osobowych. To dlatego przedstawiono w książce Platońskie i Arystotelesowskie paradygmaty problemu obecności, jego przekształcenia przez pryzmaty i pogranicza grecko-rzymskie, po-gańsko-chrześcijańskie i arystotelesowo-neoplańskie, następnie średniodwieczne predylekcje metafizyki obecności, by przejść od razu do przedstawicieli XIX- i XX-wiecznej neoscholastyki i tomistów II połowy XX wieku. W książce starano się pokazać, że różne historyczne ujęcia miłości, przyjaźni, życzliwości mają swój sens filozoficzny, który możemy nazwać metafizyką obecności. Ten sens filozoficzny polega na wysiłku jak najbardziej wiernego z rzeczywistością opisania fenomenu relacji osobowych.

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji: „Towards Biblical Thomism. The Biblical Exegesis of Thomas Aquinas and Its Contemporary Relevance”

W dniach 20–22 kwietnia 2015 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu odbyła się konferencja poświęcona tomizmowi biblijnemu. Zgromadziła ona szerokie grono specjalistów, którzy podjęli się trudu ukazania Tomaszowej egzegezy, prezentując w swoich wystąpieniach różne zagadnienia z jego licznych komentarzy do Pisma Świętego, a także zwracając uwagę na hermeneutyczne narzędzia stosowane przez Akwinatę. Ten nurt badań nad Tomaszem jest obecnie bardzo żywy dzięki publikacjom m.in. B. Smalleya oraz M. Leveringa, gdyż ukazuje go nie tylko jako teologa, pracującego systematycznie nad problematyką prawd wiary chrześcijańskiej, nie tylko jako filozofa, akcentującego ostateczne rozstrzygnięcia mieszczące się w ramach rozumienia istniejącej rzeczywistości, ale także jako wybitnego biblistę i kaznodzieję.

Organizatorami konferencji byli ks. dr hab. Piotr Roszak oraz dr Jörgen Vijgen.

Konferencja zgromadziła wielu znawców myśli Akwinaty z Polski, ale także z zagranicy. Spośród zagranicznych gości, którzy przyjechali do Torunia, należy wymienić przedstawicieli wiodących ośrodków naukowych zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych: Timothy F. Bellamah OP (Dominican House of Studies, Washington D.C./Leonina Commission, France); Margherita Maria Rossi (Pontifical University of Saint Thomas „Angelicum”, Rome); Henk Schoot (Thomas Instituut Utrecht); Robert Woźniak (Pontifical University of John Paul II, Kraków); Jörgen Vijgen (Major Seminary, Tiltenberg); Jeffrey M. Walkey (Marquette University, USA); Enrique Alarcon (University of Navarra, Spain); Marco Passarotti (CIRCSE Research Centre – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan, Italy); Mauricio Narvaez (Belgium); Lluis Clavell (Pontifical Academy of St. Thomas, Rome); Paul M. Rogers (University of Cambridge, UK); Manuel Lazaro Pulido (Catholic University

of Porto, Portugal); Fáinche Ryan (Trinity College, Dublin, Ireland); Catherine Peters (University of St. Thomas, Houston, USA); Randall B. Smith (University of St. Thomas, Houston, USA); Enrique Martinez (Universidad Abat Oliba CEU, Spain); John O'Callaghan (Notre Dame University, USA).

Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej miała również swoich przedstawicieli w osobach: mgr Karoliny Ćwik, która zaprezentowała temat: *Rodzenie Słowa w świetle Tomaszowego komentarza do Prologu Ewangelii św. Jana (J 1, 1-2)*, mgr Marzeny Zajączkowskiej, która wystąpiła z tematem: *Człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta: dwa ujęcia św. Augustyna i św. Tomasza*, oraz dr M. Zembrzuskiego, który zaprezentował referat pt. „*Ab intus legere Scripturam*”. *The Role of Understanding („intellectus”) in Biblical Exegesis of Thomas Aquinas*.

W trakcie konferencji referaty uczestników dotyczyły różnorodnej problematyki w ramach tego, co organizatorzy nazywali „tomizmem biblijnym”. Pojawiły się zagadnienia metodologiczne związane ze sposobem cytowania Pisma Świętego w komentarzach biblijnych, sposobem cytowania Arystotelesa, swoją logiką wykładu, pojawiającymi się racjami prawdziwościowymi i prawdopodobnymi.

W trakcie trwania konferencji podjęta została problematyka relacji między egzegezą a naturalną wiedzą, którą posiada człowiek i którą może uzyskać w ramach studiów filozoficznych (w czym tkwiłaby różnica między ujęciem Akwinaty, Alberta Wielkiego i Bonawentury) oraz zagadnienia związane z sa-

mym określeniem teologii biblijnej, które w przypadku Akwinaty zawarte jest w jego *Rigans montes* oraz w komentarzu do prologu z Ewangelii św. Jana.

Dotknięte zostały również bardzo szczegółowe zagadnienia, które w ramach dzieła Akwinaty mogą w pełnym świetle być ukazane dopiero w kontekście jego komentarzy biblijnych oraz kazan: kwestia proroctwa, kapłaństwa wszystkich wierzących, zmartwychwstania, przeznaczenia, miłosierdzia. Nie zabrakło również sugestii wiążących jasno określoną metafizykę, którą rozwijał Akwinata, z niezwykle ważnymi fragmentami interpretującymi Pismo Święte – np. temat tzw. „metafizyki Księgi Wyjścia” i słynnej formuły określającej Boga jako *Ispum Esse Subsistens*. Autorzy wielokrotnie podkreślali typowość Tomaszowego wykładu, który ma charakter kontemplatywny, intelektualny, ale również osadzony jest w jego antropologii i związany z praktycznym działaniem, szczęściem.

Na konferencji pojawiła się również atrakcyjna propozycja zastosowania narzędzi informatycznych, mających podstawy w językoznawstwie, do tekstu znajdującego się w *Corpus thomisticum*. Niezwykle ważne były referaty ukazujące konkretne przykłady Tomaszowej egzegezy (pojawiły się prezentacje: komentarza do Psalmu 50; Księgi Wyjścia 3, 14; Ewangelii św. Jana 1, 1-2; Listu do Galatów 5; Listu do Efezjan 1, 4; Listu do Efezjan 5, 1-2; Listu do Kolosan 1, 15-17; fragmentów do Księgi Hioba). Zasadniczo wskazywały one ubóstwo współczesnej teologii biblijnej względem wybitnego komentatorskiego osiągnięcia Akwinaty.

Ważnym atutem konferencji w Toruniu były dyskusje. Organizatorzy zadbaли o to, by po każdym referacie były możliwości postawienia pytań i udzielenia odpowiedzi przez prelegentów. Żywio-

łowość pytań stawianych przez słuchaczy świadczyła o zainteresowaniu poruszonymi tematami. Nie było bowiem żadnego referatu, który pozostałby bez komentarzy czy też bez gradu pytań.

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

Św. Tomasz z Akwinu

O cnotach rozumu. Komentarz do VI
księgi „Etyki nikomachejskiej” Ary-
stotelesa

Przekład i opracowanie M. Głowala,
J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski

Wrocław 2010

Św. Tomasz z Akwinu

O cnotach rozumu
komentarz do VI księgi
Etyki nikomachejskiej Aristotelesa



Państwo i Kościół w myсли św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy¹

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, władza duchowna, władza świecka, łaska, Gelazy I, Tomasz z Akwinu, Marsyliusz z Padwy

Zagadnienie relacji między władzą do czesną a duchową, państwem a Kościolem, było przedmiotem jednego z największych intelektualnych sporów średniowiecza, angażującego najwybitniejsze umysły epoki – teologów, filozofów i prawników. Powszechnie uważa się, że zasadniczy zwrot w tej wielkiej debacie dokonał się wraz z recepcją filozofii Arystotelesowskiej w XIII stuleciu, która miała otworzyć drzwi do wykształcenia się nowego, laickiego sposobu myślenia o zagadniach politycznych, kładąc zarazem kres dominacji tradycyjnego poglądu

o supremacji władzy duchowej nad świecką².

Nie oznacza to jednak, że korzystanie z dorobku Stagiryty z konieczności skłaniało średniowieczne umysły do przyjęcia optyki laickiej. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić stanowiska, jakie w owym sporze zajmowali dwaj znakomici myśliciele: św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225 – 1274) oraz Marsyliusz z Padwy (przed 1287 – ok. 1342), jako przykład dwu krańcowo niemal odmiennych ujęć relacji między państwem a Kościolem inspirowanych refleksją polityczną Arystotelesa.

¹ Niniejszy artykuł powstał na kanwie pracy magisterskiej pt. *Państwo i Kościół w myсли Marsyliusza z Padwy* napisanej w Instytucie Filozofii UJ pod kierunkiem prof. Marcina Karasa.

² Por. np. W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1968, s. 167–173; M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 2008, s. 15–17, 84–88; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieżów, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 310–313.

I. Geneza problemu

Problem relacji między porządkiem politycznym a porząkiem religijnym nie jest bynajmniej zjawiskiem uniwersalnym. Patrząc na dzieje ludzkości, można by nawet dojść do wniosku, że relacje te na ogół przedstawiały się zgoła nieproblematycznie. W świecie pogańskim religia stanowiła kluczowy element porządku politycznego. Była ona środkiem wzmacniającym jedność, ale przede wszystkim służyła jego legitymizacji, najczęściej poprzez deifikację osoby monarchii, czyli uznanie politycznego władcy za wcielenie bóstwa³. W pogańskiej rzeczywistości nie było problemu relacji religii do polityki, bo panowała w niej, jak to ujął Carl Schmitt, pierwotna jedność religijno-polityczna⁴.

Zasadniczy przełom w tym zakresie dokonał się dopiero za sprawą chrześcijaństwa. Orędzie Jezusa Chrystusa przyniosło wyraźne rozróżnienie i przeciwstawienie perspektywy doczesnej i wiecznej, a w konsekwencji porządku politycznego i religijnego. Chrześcijaństwo wykracza bowiem poza wszelkie uwarunkowania polityczne, a zarazem desakralizuje je. Jak pisał papież Benedykt XVI, „konkretne ustalenia społeczne i prawne, normy polityczne nie będą już uważane za prawo sakralne, obowią-

zujące w ich dosłowności we wszystkich czasach, a stąd także dla wszystkich narodów. Decydującą jest odtąd zasadnicza wspólnota woli z Bogiem, darowana nam przez Jezusa. Na fundamencie tej wspólnoty ludzie i narody mogą swobodnie decydować, co w politycznej i społecznej strukturze tej wspólnoty woli jest odpowiednie, i same mogą tworzyć struktury prawne”⁵. Cesarz nie jest Bogiem i nie należy mu się to, co boskie⁶, ale cesarz nie jest także kapłanem. Władzy ziemskiej trzeba okazywać posłuch, każda władza jest bowiem ustanowiona przez Boga dla karania złoczyńców i nagradzania tych, którzy czynią dobrze⁷. Ale to nie władza ziemska prowadzi ludzi do zbawienia i nie ona oddaje Bogu należną mu cześć. W tym celu Chrystus ustanowił swój Kościół i powołał swoich kapłanów, biskupów i prezbiterów, instytucjonalizując niejako ową niezależność relacji religijnych.

Chrześcijaństwo wprowadziło więc nowe spojrzenie na władzę polityczną jako fenomen pozbawiony charakteru sakralnego. Władzy tej trzeba wprawdzie okazywać należny szacunek i posłuszeństwo, pochodzi ona bowiem od samego Boga, niemniej jednak jest ona całkowicie „z tego świata” w tym sensie,

³ Por. K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucji burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 15-23; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 13-35.

⁴ Por. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 23.

⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2007, s. 107. Por. J. Grzybowski, *Miecz i pastorat. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, s. 136-138.

⁶ Por. Mt 22, 21.

⁷ Por. Rz 13, 1-6; 1 P 3, 13-14.

że jej rolą jest wymierzanie sprawiedliwości na tym świecie. Desakralizacja władzy nie oznaczała więc bynajmniej jej negacji – chrześcijaństwo od początku afirmowało władzę ziemską, ale w tych granicach, jakie zostały dla niej wyznaczone przez Stwórcę. Z drugiej strony orędzie Chrystusa zawierało też ideę wzgardy dla tego świata, który należy odrzucić, aby móc w pełni oddać się perspektywie pozadoczesnej, dlatego też jakaś forma negacji władzy ziemskiej była od początku obecna w chrześcijaństwie. Ta dialektyka afirmacji i negacji znalazła swój wyraz w stosunku pierwszych chrześcijan do wrogiej im pogańskiej władzy. Stanowisko Kościoła w pierwszych wiekach po Chrystusie obejmowało bowiem obydwie postawy: władzę ziemską afirmowano w tym zakresie, w jakim nie wymagała ona wyparcia się Boga, negowano ją zaś wtedy, gdy wymagała tego wierność Stwórcy⁸.

Zasadniczą zmianę sytuacji przyniosło przyjęcie wiary chrześcijańskiej przez cesarza Konstantyna Wielkiego i nieco późniejsze uznanie chrześcijaństwa za religię państwową *Imperium Romanum*. Nawrócenie władcy ziemskiego oznaczało, że wchodził on w skład Kościoła, a to skłaniało do pytania o rolę, jaką powinien w nim pełnić – czy jest on po prostu jednym z wiernych na równi z innymi poddanym pasterskiej trosce kapłanów, czy też przysługuje mu jakaś

szczególna władcza rola w Kościele jako temu, który jest „narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4)? Dla nowo nawróconych cesarzy nie ulegało wątpliwości, że religia Chrystusowa nie zmienia istotnie ich statusu pośredników między rzeczywistością boską i ludzką, toteż od początku przypisywali sobie rolę przewodników i opiekunów Kościoła, czemu towarzyszyło brutalne wtrącanie się w sprawy eklezjalne, usurpowanie sobie tytułu biskupa „w sprawach zewnętrznych”, instrumentalizacja kwestii dogmatycznych i redukowanie Kościoła do roli środka zapewniającego jedność państwa⁹.

Podjęta przez cesarzy próba podporządkowania sobie Kościoła w duchu pogańskim miała na celu uczynienie z chrześcijaństwa czynnika jedności Cesarstwa Rzymskiego i jako taka musiała prowadzić do faktycznego utożsamienia Kościoła z imperialnym porządkiem politycznym, co w oczywisty sposób kłóciło się z Chrystusową Ewangelią i przesaniem chrześcijaństwa¹⁰. Działania imperatorów przyniosły pewien sukces we wschodniej części państwa, gdzie udało im się uzyskać status namiestników Boga i strażników czystości doktryny chrześcijańskiej. Zupełnie inaczej miały się rzeczy na Zachodzie, gdzie dążenia cesarskie spotykały się ze stałym oporem duchowieństwa, które w sposób

⁸ Por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 17–34; J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, New York 1996, s. 3.

⁹ Por. H. Rahner, *Kościół i państwo...*, s. 53–60; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008, s. 11–34; K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych...*, s. 101–103.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 45–50.

zdecydowany i jednoznaczny bronił prawdy chrześcijańskiej i wolności Kościoła. Kluczową rolę w podtrzymywaniu oporu wobec ingerencji władzy politycznej odegrał prymat Kościoła Rzymskiego i jego biskupów. Na przestrzeni IV i V wieku postępowała stopniowa instytucjonalizacja tego prymatu, usankcjonowana prawnie w edyktie teodozja cesarza Walentyniana II, Gracjana i Teodozjusza I Wielkiego z 380 roku, ustanawiającym chrześcijaństwo religią państwową cesarstwa¹¹. Wielki wkład w utrwalenie zwierzchnictwa papieskiego wniosł św. Leon Wielki, biskup Rzymu w latach 440–461, który jako pierwszy ujął ów prymat św. Piotra w kategoriach władzy (*potestas* i *auctoritas*), orzekając jednocześnie, że z woli samego Chrystusa trwa on przy Stolicy Piotrowej i przysługuje zasiadającym na niej następcom pierwszego papieża¹². Leon Wielki zdefiniował tym samym prymat papieski jako swego rodzaju urząd, który św. Piotr otrzymał osobicie od Chrystusa i pozostawił w spadku swoim następcom – biskupom rzymskim. Władza i autorytet, którą Syn Boży obdarzył pierwszego papieża, przysługiwać miały tym samym wszystkim biskupom Rzymu „z urzędu”, a nie ze względu na ich osobiste przymioty¹³. Ta formuła prymatu papieskiego oznacza-

ła, że Kościół ma własną instytucję zwierzchnią, i to instytucję władczą, niezależną od cesarstwa, wydającą już wówczas swoje prawa w postaci papieskich dekretów. Owo monarchiczne zwierzchnictwo papieskie w Kościele było więc jakby przeciwwagą dla zwierzchnictwa cesarskiego w *Imperium Romanum*, a zarazem gwarantem niezależności i wolności Kościoła.

Na dalszych losach problemu relacji między Kościołem a władzą polityczną w najwyższym stopniu zaważyła jednak stosunkowo mało znana postać św. Gelazego I, papieża w latach 492–496, który ideom obrońców niezależności Kościoła od cesarstwa nadał kształt spójnej teorii. W liście do cesarza Anastazego I z 494 roku papież Gelazy zwrócił się do imperatora z prośbą o zaprzestanie interowania w sprawy religii, ponieważ jak w sprawach świeckich kapłani podlegają władzy cesarskiej, tak w sprawach Boskich, a więc tych, które wiążą się ze zbawieniem, cesarz winien podlegać kapłanom, a w szczególności papieżowi, który stoi na ich czele¹⁴. Św. Gelazy stwierdzał więc rozdział rzeczy świeckich i Bożych oraz ich ziemskich zwierzchników. Mówił, że dwie są władze rządzące tym światem, mianowicie święty autorytet kapelanów (*auctoritas sacra pontificum*) i władza królewska (*regalis*)

¹¹ Por. W. Ullmann, *A History...*, s. 19–24.

¹² Por. św. Leon I Wielki, *Sermo III*, cap. III, PL 54, 146.

¹³ Pisząc o sobie, że jest „niegodnym dziedzicem” (*indignus haeres*) św. Piotra, papież Leon Wielki dawał do zrozumienia, iż biskupi Rzymu z zasadą nie są godni tytułu następcy Księcia Apostołów, a mimo to mają taką samą, co on władzę (por. św. Leon I Wielki, *Sermo III*, cap. IV, PL 54, 147). Z tego właśnie powodu W. Ullmann widział w papieżu Leonie twórcę fundamentalnego dla europejskiej myśli politycznej rozróżnienia urzędu i osoby (por. W. Ullmann, *A History...*, s. 25–27).

¹⁴ Por. św. Gelazy I, *Epistola VIII. Ad Anastasium Imperatorem*, PL 59, 42.

lis potestas), przy czym pierwsza z nich ma większą wagę, bo przed sądem Bożym to kapłani odpowiadają za królów, a nie odwrotnie¹⁵.

Kapłani i cesarze byli więc w ujęciu papieża Gelazego przedstawicielami czy piastunami dwu odrębnych i niezależnych władz, które z Bożego ustanowienia rządzą tym światem, choć każda we właściwym sobie obszarze działania. Władze te winny harmonijnie współpracować, co miało się przejawiać w ich wzajemnym podporządkowaniu – kapłani podlegali cesarzowi w sprawach tego świata, a cesarze kapłanom w sprawach Bożych. Równocześnie nie ma tu mowy o równości władz, zamiast tego mamy do czynienia z symbolicznym przynajmniej podporządkowaniem królewskiej władzy autorytetowi kapelanów. Ów rozdział dokonał się według Gelazego z woli samego Chrystusa, ze względu na słabość ludzi i dla ich dobra. To sam Chrystus, król i kapłan, dokonał tego podziału, przydzielając każdej z władz odrębną sferę działania, ponieważ chciał, by ludzie zostali zbawieni przez pokorę oraz by w związku z tym cesarze potrzebowali kapelanów ze względu na życie wieczne, kapłani zaś podlegali prawom cesarzy w sprawach

świeckich¹⁶. Rozróżnienie, podział i niezależność władzy kapłańskiej i królewskiej nie jest więc postulatem natury pragmatycznej, ale ma poważne uzasadnienie teologiczne.

Nauka o dwu władzach była wielkim osiągnięciem obrońców wolności Kościoła, stanowiła bowiem najbardziej spójne i jak dotąd najbardziej wyczerpujące uzasadnienie kościelnej autonomii. Przez następne stulecia kolejni myśliciele będą rozwijać i reinterpretować tę konцепcję. Można więc powiedzieć, że nauka św. Gelazego zapoczątkowała średniowieczne rozważania nad relacjami między *regnum* i *sacerdotium*, a sama dystynkcja dwu władz stała się niekwestionowanym paradygmatem refleksji politycznej wieków średnich. Trzeba jednak zauważyć, iż w rzeczywistości średniowiecznej idea dwu władz nabrała nieco innego oblicza. Mówiąc najogólniej, ludzie średniowieczni byli zwykle skłonni do umniejszania powagi władzy świeckiej, uznając ją w duchu augustyńskim za konsekwencję grzechu pierworodnego, a więc za element trwale skażonej natury, wprawdzie konieczny dla poskramiania ludzkiej przewrotności, niemniej jednak sam w sobie godny pogardy¹⁷. Tak rozumiana władza

¹⁵ „Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotium, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem” (tamże).

¹⁶ „Sed cum ad verum ventum est eumdem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit [...]: attamen Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi; ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur” (tenże, *Tomus de anathematis vinculo*, PL 59, 109).

¹⁷ Por. J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, Poznań 2009, s. 47–54; B. Tierney, *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150–1650*, Cambridge 2008, s. 38–39.

mogła pełnić wyłącznie funkcję negatywną, jej rolą miało być karanie występnego, a nie czynienie dobra, doskonalenie ludzi czy prowadzenie ich do zbawienia, te cele realizować może bowiem tylko Kościół. Wobec tego władza świecka, jeśli ma być czymkolwiek więcej niż złem koniecznym, winna całkowicie podporządkować się Kościółowi Bożemu, poza którym nie ma prawowej władzy.

Tę dominującą w średniowieczu koncepcję, głoszącą faktyczną absorpcję władzy świeckiej przez Kościół, przyjęto się nazywać augustynizmem politycznym, choć jest jasne, że sam św. Augustyn daleki był od takiego ujmowania problematyki państwowo-kościelnej¹⁸. Nazwa „augustynizm” uzasadniana jest na ogół domniemanym inspirowaniem się jego zwolenników Augustyńską dychotomią *civitas Dei – civitas terrena*, oraz postawioną w *De civitate Dei* tezą, iż sprawiedliwość nie jest cechą państwa, ale przysługuje wyłącznie wspólnocie założonej i kierowanej przez Chrystusa, a więc Kościółowi¹⁹. Wydaje się jednak, że augustyński charakter tej koncepcji bardziej wyraża się w jej zależności od zaproponowanego przez biskupa Hippony radykalnie antypelagińskiego ujęcia relacji między łaską a naturą. Wedle Augustyna natura ludzka została stwo-

rzona jako dobra, lecz w wyniku grzechu pierwszych ludzi uległa trwałemu zepsuciowi, wobec czego stała się ona niewystarczalna w stosunku do celu wyznaczonego człowiekowi przez Boga – wskutek upadku ludzie nie są w stanie wypełniać objawionego prawa mocą samej swej natury. Ta zepsuta natura ludzka domaga się odnowienia przez łaskę, ta zaś uzdrawia ją poprzez zmazanie owego zepsucia, znosi więc naturę upadłą i odtwarza pierwotną²⁰. Pessimizm co do natury ludzkiej łagodzi więc optymizm w kwestii łaski.

Augustynizm polityczny można postraktować jako zastosowanie tej nauki o radykalnej ułomności natury ludzkiej i jej zależności od łaski do rozważań nad władzą doczesną i duchową. *Regalis potestas* reprezentuje tu zepsuty porządek natury, a Kościół porządek łaski. Niewystarczalność naturalnej władzy świeckiej domaga się uzdrawienia przez łaskę władzy duchowej, owo uzdrawienie dokonuje się natomiast przez absorpcję. Kościół legitymizuje więc władzę świecką, wchłaniając ją w rzeczywistość eklezzjalną i całkowicie podporządkowując duchowieństwu. Najbardziej dojrzałym wariantem tej idei była sformułowana na przełomie XIII i XIV stulecia koncepcja hierokratyczna, której najznamienitszym orędownikiem był Idzi Rzymia-

¹⁸ Por. S. Jóźwiak, *, Lublin 2004, s. 13-14, 125-134; W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 229-246; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 77-86; J. Canning, *A History...*, s. 42-43; J. Grzybowski, *Miecz i pastoral...*, s. 258-277.*

¹⁹ „Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est; si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possum” (św. Augustyn, *De civitate Dei*, II, 21). Por. tamże, XIX, 21-24; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 83-86; J. Canning, *A History...*, s. 42.

²⁰ Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1958, s. 349-52; tenże, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 197-198.

nin. Teoria ta opierała się na uznaniu pełnej supremacji tego, co duchowe, nad tym, co doczesne, wyższości kleru nad laikatem oraz monarchicznie ujmowanym prymacie papieskim. Wedle Idziego biskup Rzymu jako głowa Kościoła miał pełnię władzy (*plenitudo potestatis*) w tym sensie, że przysługiwał mu miała całą władzą kościelną²¹. Jednakże władza ta nie miała wyłącznie duchowego charakteru, ponieważ temu, co duchowe, podlega to, co doczesne. Idzi Rzymianin przywoływał w tym kontekście popularną w średniowieczu metaforę dwu mieczy i wyciągał z niej radykalne wnioski: we władzy papieskiej zawiera się wszelka władza, każda władza musi być więc poddana władzy biskupa Rzymu – można wręcz powiedzieć, że nie ma prawdziwej władzy, która nie byłaby poddana papieżowi²². Co więcej, biskup rzymski niejako z urzędu może sądzić wszystkich, samemu nie będąc sądzonym przez nikogo, a zatem spra-

wuje on najwyższą jurysdykcję na tym świecie, a w istocie nad całym światem – zarówno nad ludźmi, jak i nad ich rzecznymi²³.

Koncepcja hierokratyczna, która przyznawała papieżowi prymat jurysdykcyjny nie tylko w sferze duchowej, ale i w całkowicie podporządkowanej jej sferze doczesnej, a prawowitość władzy uzależniała od papieskiej sankcji, stanowiła niejako podsumowanie tradycji augustynizmu politycznego. Ale w owym czasie koncepcje opierające się na negacji autonomii tego, co doczesne, ustępowały już miejsca nowemu spojrzeniu, którego wypracowanie możliwe było dzięki przełamaniu radykalnie pesymistycznego spojrzenia na szeroko rozumianą naturę za sprawą postępującej na przestrzeni XIII wieku recepcji myśli Arystotelesa. Średniowieczni uczeni studiujący nowo odkryte dzieła Stagiryty byli konfrontowani z diametralnie odmienną od Augustyńskiej i zasadniczo

²¹ „In Summo autem Pontifice est plenitudo potestatis non quocumque modo, sed quantum ad posse quod est in Ecclesia, ita quod totum posse quod est in Ecclesia reservatur in Summo Pontifice” (Idzi Rzymianin, *De ecclesiastica potestate*, III, 9).

²² „Sic in potestate Summi Poltificis continetur omnis potestas, sacerdotalis et regalis, coelestis et terrena, ut possit ipse dicere: ‘Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra’. Ipse enim gladius materialis, per quem significatur terrena potestas, continetur in potestate Summi Pontificis. Est enim huiusmodi gladius in Summi Pontificis potestate, etsi non ad usum, ad nutum. Utrumque ergo gladium habet Ecclesia, spiritualem et materialem: spiritualem ad usum, materialem ad nutum. Spiritialis itaque gladius exercendus est ab Ecclesia, materialis pro Ecclesia. [...] Sic potestas ecclesiastica, et potissime potestas Summi Pontificis, agit et influit in omnem aliam potestatem, ut nulla sit vera alia potestas nec verus principatus nisi sit subditus Summo Pontifici” (tamże, III, 10).

²³ „[...] quod Summus Pontifex est ille spiritualis homo qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur, intelligendum est secundum officium sibi traditum et secundum exigentiam sui status. [...] Itaque, si Summus Pontifex iudicat omnia et huiusmodi iudicium non est solum secundum perfectionem personalem, ut sit solum speculativum, sed est ut suum officium postulat et ut exigit suus status, et exinde est iurisdictione et auctoritativum, consequens est ut eo modo iudicet omnia, quod auctoritatem et iurisdictionem habeat in omnibus. Sed qui ‘omnia’ dicit nihil excipit. Totus itaque [...] est suus orbis terrarum et universi qui habitant in eo” (tamże, II, 12). Por. A. Wielomski, *Idzi Rzymianin a Jan z Paryża i ich pisma polityczne w sporze wokół bulli „Unam sanctam”*, „Pro Fide, Rege et Lege” 24 (2011) nr 1, s. 37–44; tenże, *Teokracja papieska...*, s. 451–458, 469–473.

pozytywną wizję natury oraz równie inną niż tradycyjna naturalistyczną koncepcją *polis* jako wspólnoty naturalnej w nowym, Arystotelesowskim sensie tego słowa, tzn. mającej naturalną, świecką – można by rzec – genezę, a przede wszystkim własny, naturalny i niezwy-

kle wzniosły cel, jakim jest szczęśliwe życie²⁴. Myślicielem, który jako pierwszy dokonał kompleksowej inkorporacji idei Stagiryty do refleksji chrześcijańskiej, był św. Tomasz z Akwinu, którego pogląd na relacje między dwiema władzami chciałbym teraz omówić.

2. Św. Tomasz z Akwinu: państwo posłuszne Kościołowi

Dla Tomaszowego ujęcia problemu relacji między państwem a Kościółem kluczowe znaczenie miała również kwestia natury ludzkiej i jej relacji do łaski. Tradycja augustyńska zasadzała się na negacji autonomii porządku naturalnego i jego pełnym uzależnieniu od łaski. Św. Tomasz dokonał tu istotnego zwrotu, dzięki któremu możliwe stało się usamodzielnienie natury przy jednoczesnym zachowaniu ortodoksyjnego spojrzenia na łaskę. To nowe ujęcie najlepiej oddaje formula użyta przez niego w *Sumie teologii*: łaska nie obala natury, ale ją doskonali (*gratia non tollit naturam sed perficit*)²⁵. Oznacza to, że w konsekwencji grzechu pierwszych ludzi natura obarczona jest trwałą niedoskonałością, którą uleczyć może jedynie Boża łaska, niemniej jednak uzdrawienie natury nie dokonuje się wbrew niej, ale raczej we współpracy z nią. Zbawcza działalność łaski polega wedle św. Tomasza na tym,

że uzdalnia ona człowieka do wykonywania czynów zasługujących na życie wieczne. Łaska ma charakter habitualny, jest łaską uświęcającą i jako taka jest ona niezbędna do wykonywania prawa Bożego²⁶. Jednak dobroć samej natury, mimo upadku oraz będącego jego skutkiem trwałego i poważnego zepsucia, którego eliminacja dokonuje się za sprawą niezasłużonego Bożego daru, pozostaje zdaniem Akwinaty niekwestionowalna. Jest ona wszak dziełem Boga i jako taka zachowuje swą wartość niezależnie od łaski, dlatego też człowiek niewierzący zdolny jest czynić dobro mocą swej natury, nawet jeśli nie może wykonywać tych dobrych uczynków, które wynikają z Bożej łaski²⁷.

Można więc powiedzieć, że stanowisko Akwinaty zasadzało się na autonomii natury ludzkiej. Nie była to rzecz jasna pełna niezależność, ta bowiem musiała być włączona do pelagianizmu, czyli

²⁴ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1252a-1253a, 1281a.

²⁵ „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

²⁶ Por. tamże, I-II, q. 109, a. 4; q. 110, a. 2; q. 111, a. 1 i 5.

²⁷ „Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aliqualiter operari possunt” (tamże, II-II, q. 10, a. 4, resp.).

poglądu, wedle którego człowiek władny jest dzięki samej swej naturze i bez pomocy Boga osiągnąć zbawienie. U św. Tomasza natura pozostaje radykalnie niewystarczalna z punktu widzenia celu wiecznego. Jej względna autonomiczność wyraża się natomiast w uznaniu, że poza przekraczającym naturalne możliwości człowieka i wymagającym nadprzyrodzonej pomocy ostatecznym celem wiecznym, jakim jest widzenie Boga i życie wieczne, istnieje jeszcze ostateczny cel doczesny, który jest proporcjonalny do ludzkiej natury i możliwy do osiągnięcia za pomocą przyrodzonych sił człowieka, a mianowicie doczesna szczęśliwość (*felicitas*)²⁸. Pierwszy z tych celów jest przedmiotem namysłu teologów, natomiast zgłębianiem szczęścia doczesnego zajmuje się filozofia. Pierwsze osiąga się we wspólnocie eklezjalnej, będącej przejawem Bożej łaski, drugie zaś we wspólnocie politycznej, która jest wytworem społecznej

natury człowieka. Do życia wiecznego zmierzamy, wypełniając objawione prawo Boże (*lex divina*), szczęście doczesne wymaga zaś przestrzegania ludzkiego porządku normatywnego opartego o prawo naturalne (*lex naturalis*), przy czym tak jak łaska Boża nie obala natury, tak i Boże prawo nie niweczy bynajmniej prawa naturalnego ani ludzkiego²⁹. Autonomia natury pociąga więc za sobą autonomię filozofii, polityki oraz prawa.

Doctor Angelicus zgadzał się z Arystotelem, że wspólnotowe życie ludzi wynika z ich politycznej natury. Człowiek jest zwierzęciem społecznym i politycznym (*animal sociale et politicum*), co przejawia się przede wszystkim w jego wyraźnej niesamowystarczalności, przez którą jest on niejako zdany na innych, a także w jego szczególnej właściwości, jaką jest zdolność do posługiwania się mową, dzięki której może on komunikować innym swoje myśli³⁰. Życie we wspólnocie kompensuje więc ludziom

²⁸ „Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hoc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I Corinth. II, 9: *oculus non vidit etc.*, et hoc est vita aeterna” (tenże, *Quaestiones disputates de veritate*, q. 14, a. 2).

²⁹ „Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione” (tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 10, resp.).

³⁰ „Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, unguis, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non potest. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in illo. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere” (tamże). Por. Arystoteles, *Polityka*, 1252a, 1253a.

ich przyrodzone niedostatki i w ten sposób staje się warunkiem ich przetrwania. Jednakże nie każda wspólnota jest całem w pełni samowystarczalnym. Rodzina, czyli pierwsza ze wspólnot, oferuje samowystarczalność jedynie w odniesieniu do czynności naturalnych, takich jak odżywianie się i płodzenie potomstwa, gmina zaś jest samowystarczalna odnośnie do jednego zawodu³¹. Pełna samowystarczalność cechuje natomiast państwo (*civitas*), gdyż tylko ono zapewnia ludziom wszystko to, co konieczne do życia. Z tego też powodu św. Tomasz uznawał państwo za wspólnotę doskonałą (*communitas perfecta*), co było nie do zaakceptowania dla zwolenników augustynizmu politycznego³².

Dla św. Tomasza życie wspólnotowe nie jest jednak tylko warunkiem przetrwania ludzi, ale stanowi ono naturalne środowisko, w którym praktykuje się cnoty. Wspólnotowość umożliwia w ten sposób prowadzenie nie tylko życia jako takiego, lecz także życia dobrego, zgodnego z cnotą – w istocie to właśnie ono stanowi cel ludzkich *communitates*, a zwłaszcza państwa³³. Realizacja tego celu nie była jednak możliwa bez istnienia we wspólnocie czynnika rządzącego,

czyli władzy (*regnum*). Akwinata przekonywał, że gromada ludzka pozbawiona rządu uległaby rozpadowi, ponieważ każdy troszczyłby się wówczas jedynie o własne dobro, a nie o los całej wspólnoty. Potencjalny konflikt między dobrem poszczególnych ludzi a dobrem wspólnym stanowi przeto główną przyczynę konieczności istnienia władzy w społeczności ludzkiej³⁴. Rolą czynnika rządzącego jest troska o dobro wspólnoty jako całości, a więc z jednej strony dbanie o zachowanie jedności państwa, z drugiej zaś wspieranie i umożliwianie dobrego życia. Władza jest zatem czynnikiem spajającym całą wspólnotę, gwarantującym jej trwanie oraz umożliwiającym realizację jej celu.

Czynnik władczy w państwie może być jednak rozmaicie zorganizowany. Św. Tomasz formułował w tym kontekście – nawiązując tu rzeczą jasna do Arystotelesa – klasyfikację ustrojów politycznych opartą o kryterium samej liczebności ciała rządzącego oraz tego, w czym interesie sprawowana jest władza. I tak, jeśli rządy sprawowane są dla dobra wspólnoty, wówczas mogą one przybrać postać królestwa (władza jednego człowieka), arystokracji (władza

³¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 2.

³² „Cum autem homini competit in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneatur, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae [...]; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae” (tamże). Por. Arystoteles, *Polityka* 1253a, 1280b–1281a; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 332.

³³ Por. J. Grzybowski, *Miecz i pastoral...*, s. 294–295.

³⁴ „Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod a bonum multitudinis pertinet curam habens” (św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 1). Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 374–375.

niewielu) lub politei (władza wielu), gdy zaś rządzący mają na względzie własny interes, wówczas mamy do czynienia z tyranią, oligarchią lub demokracją³⁵. Należy zauważać, że Akwinata – podobnie jak Arystoteles – przywiązywał większą wagę do drugiego z tych kryteriów, wobec czego każdą ze sprawiedliwych, tj. sprawowanych dla dobra ogólnego, form rządów uważa on za dobrą, wszelkie zaś niesprawiedliwe ustroje były jego zdaniem godne potępienia. Nie oznacza to jednak, że nie wyrażał on żadnej preferencji ku poszczególnym rodzajom ustrojów. W *De regno* Tomasz przyznawał miano najlepszego ustroju królestwu, jako najgorsze zaś określał rządy tyrana³⁶. W *Sumie teologii* doprecyzował jednak swoje stanowisko, wskazując, że najważniejsze rządy cechują się tym, iż na czele państwa stoi jeden człowiek, ale w rządach uczestniczą też inni ludzie ze względu na swą cnotę, jak również cały lud (*populus*), ponieważ do niego należy wybór rządzących, którzy nadto mogą się rekrutować z jego grona. W istocie więc Tomasz miał na myśli ustrój mieszany, albo – jak to sam okre-

ślił – dobrze wymierzony (*politia bene commixta*), łączący rozwiązania monarchiczne z elementami arystokracji i rządów ludu³⁷. Tak zorganizowany rząd był wedle Akwinaty najlepszy, natomiast spośród czystych form ustrojowych najwyższej cenił on królestwo.

Teoria polityczna św. Tomasza, oparta w dużej mierze na koncepcji Arystotelesa, stanowiła bez wątpienia wyraźne odejście od paradymatu augustyńskiego³⁸. Wedle Akwinaty państwo, a tym samym i władza doczesna, wyrastało z ludzkiej natury oraz prawa naturalnego i jako takie było niewątpliwie zgodne z zamysłem Bożym. Owo naturalistyczne uzasadnienie konieczności istnienia wspólnoty i władzy politycznej wiązało się z przekonaniem, że przysługuje im własny, autonomiczny cel, i to cel *par excellence* moralny – umożliwianie dobrego życia na tym świecie. Z drugiej strony św. Tomasz wstrzymywał się przed przyznaniem owemu celowi pełnej niezależności. Życie zgodne z cnotą tożsame jest wprawdzie ze szczęściem doczesnym, czyli tym szczęściem, które jest osiągalne na tym świecie mocą sa-

³⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 2; tenże, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 4, resp., oraz q. 105, a. 1, resp. Zauważmy na marginesie, że Arystoteles większą wagę przywiązywał do kryteriów cnotliwości i majątkowości podmiotu sprawującego władzę – arystokracja to jego zdaniem rządy cnotliwych, oligarchia jest władzą majątkową, w demokracji zaś panują ubodzy, ale ponieważ cnotliwi i majątki zawsze stanowią mniejszość, przeto w arystokracjach i oligarchiach w praktyce zawsze rządzi mniejszość, a w demokracji większość (por. Arystoteles, *Polityka*, 1279a-1280a).

³⁶ „Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum” (św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 4).

³⁷ „Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principiantur secundum virtutem; et ex democratia, id est potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam” (tenże, *Summa theologiae* I-II, q. 105, a. 1, resp.). Por. É. Gilson, *Tomizm...*, s. 377-378. Warto zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję terminologiczną – w *De regno* Tomasz demokracją nazywał ustrój zwydrodniały, w *Sumie teologii* natomiast mianem tym określał formę sprawiedliwą: rządy ludu dla dobra ogólnego.

³⁸ Por. A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 331-334.

mej natury. Ale jest to jednak szczęście niedoskonałe (*beatitudo imperfecta*) i jako takie nie jest i nie może być prawdziwie ostatecznym celem człowieka. W ujęciu Tomasza dobre życie doczesne odsyła nas niejako do właściwego celu ostatecznego, do prawdziwego szczęścia, które przekracza naturalne możliwości człowieka, a którym jest widzenie istoty Boga³⁹. Drogi do tego celu nie jest w stanie wskazywać żaden ziemski władca ani żadna naturalna wspólnota, a jedynie władca boski – Chrystus⁴⁰. Wspólnotą zaś, która gromadzi ludzi zmierzających do tego celu, jest Kościół Chrystusowy, w którym władza sprawowana jest przez hierarchicznie zorganizowane duchowieństwo. Owa władza kościelna, którą Tomasz określa tradycyjnie mianem kapłańskiej lub duchowej (*potestas sacerdotalis, potestas spiritualis*), wiąże się ściśle z możliwością udzielania sakramentów, a w szczególności sakramentu Euchary-

stii. Każdy kapłan władny jest konsekrować chleb Ciało i Krew Chrystusa, wszyscy duchowni mają też możliwość udzielania sakramentów przygotowujących wiernych do przyjęcia Eucharystii, a więc chrztu, namaszczenia chorych oraz sakramentu pokuty, o ile jednak mają do tego jurysdykcję⁴¹. Te czynności stanowią trzon władzy kapłańskiej, który kanoniści zwykle określają władzą święceń (*potestas ordinis*). Akwinata twierdził, podobnie jak inni współczesni mu teologowie i kanoniści, iż przysługuje ona w tym samym stopniu wszystkim kapłanom – tak prezbiterom, jak i biskupom⁴². Ale poza tą władzą istnieje jeszcze w Kościele władza jurysdykcyjna. Jej piastunami są biskupi, którzy poza udzielaniem wyżej wymienionych sakramentów władni są także ustanawiać i nadawać wszelkie funkcje w Kościele. Posługa biskupia ma więc przede wszystkim charakter zarządczy

³⁹ „[...] beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit [...]. Sed beatitudo hominis perfecta [...] consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 5, a. 5).

⁴⁰ „Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: *gratia Dei, vita aeterna*, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit” (tenże, *De regno*, lib. 1, cap. 15).

⁴¹ „Et ideo aliter dicendum est, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur quod est sacramentum sacramentorum” (tenże, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 24, q. 2, a. 1, qc. 2, resp.). „Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet Baptismi, poenitentiae, et extremae unctionis” (tamże, lib. 4, d. 24, q. 2, a. 2, ad 1). W kwestii jurysdykcji jako warunku odpušczania grzechów przez kapłanów por. tamże, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 1, resp.

⁴² Por. tamże, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 2, resp. Wśród średniowiecznych kanonistów panowała pełna zgoda, że o ile *potestas iurisdictionis*, a więc władza „urzędowa”, może przysługiwać duchownym w różnym stopniu, o tyle *potestas ordinis* jest taka sama u każdego kapłana – prezbitera, biskupa i papieża. Por. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, s. 96–98; J. Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages*, 1296–1417, Cambridge 2011, s. 42–43; M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty...*, s. 375–380.

i wiąże się ze sprawowaniem jurysdykcji w danym kościele, niemniej jednak wedle Tomasza władzy episkopalnej nie daje się sprowadzić do samej tylko *potestas iurisdictionis*, ponieważ obejmuje ona również wyściecanie kapłanów, bierzmowanie oraz uprawnianie innych duchownych do udzielania sakramentu pokuty, a zatem zawiera ona w sobie również elementy *potestas ordinis*⁴³. Zwieńczeniem całej hierarchii kapłańskiej jest urząd papieski. Św. Tomasz mówił, że biskup rzymski, pierwszy spośród biskupów i następca św. Piotra, jest ziemskim wikariuszem Chrystusa, sprawującym z Jego woli pełnię władzy (*plenitudo potestatis*) nad całym ciałem eklezjalnym⁴⁴. Wedle Akwinaty papież władny jest określić treść wiary, a posłuszeństwo wobec niego jest konieczne do zbawienia – tezę tę powtórzy później Bonifacy VIII w swej słynnej bulli *Unam sanctam*⁴⁵. Pod jego wodzą wszyscy duchowni kierują ludzi do celu pozadoczesnego, pełniąc w tym zakresie rolę sług Chrystusa, któremu przysługuje prawdziwie boskie królowanie i który jest władcą w pełnym tego słowa znaczeniu⁴⁶.

Jak widział św. Tomasz relacje zachodzące między władzą doczesną a duchową? Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie nie jest zadaniem łatwym, ponieważ Akwinata zagadnieniu temu poświęcił ledwie kilka krótkich wypowiedzi, które nadto wydają się być niejednoznaczne, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Z jednej strony Doktor Anielski niewątpliwie uznawał autonomię państwa jako wspólnoty czerpiącej swą legitymizację z prawa naturalnego i ludzkiego, czego wyrazem było uznanie prawowitości państw i władców pogańskich⁴⁷. W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda zdawał się nawet uznawać wzajemną podległość obu władz – duchowej i świeckiej – w podporządkowanych im dziedzinach, pisał bowiem, że obie te władze wywodzą się od samego Boga, i o ile w tych kwestiach, które mają znaczenie dla zbawienia dusz, *potestas spiritualis* jest ponad *potestas temporalis*, o tyle w sprawach tyczących się dobra wspólnoty politycznej (*bounum civile*) należy być posłusznym władzy doczesnej bardziej niż duchowej⁴⁸. Takie ujęcie dwu władz byłoby bliskie stano-

⁴³ „[...] ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alias collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; [...] ipse etiam in ministeriis ordinum ordinando consecrat, et vasa quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut etiam officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege” (św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 25, q. 1, a. 1, resp.).

⁴⁴ Por. tenże, *Contra errores Graecorum*, II, cap. 32–35; tenże, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3, oraz d. 25, q. 1, a. 1, ad 3; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 346–351.

⁴⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Contra errores Graecorum*, II, cap. 36–38; Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, w: H. E. [Manning], *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance*, London 1875, s. 183.

⁴⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 15.

⁴⁷ Por. tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 10, resp.; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 335.

⁴⁸ „[...] potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesari Caesaris*. Nisi forte potestati

wisku dualistycznemu sformułowanemu przez św. Gelazego. Problem polega jednak na tym, że już w następnym zdaniu Akwinata precyzował w doniosłym tonie, że takie relacje nie mają miejsca wówczas, gdy obie władze skupione są w jednym ręku, a tak właśnie rzecz się ma w przypadku papiestwa, ponieważ biskup rzymski z woli samego Chrystusa dysponuje najwyższą władzą duchową i doczesną⁴⁹. Co więcej, w kilku miejscowościach Tomasz podkreślał, że jak ciało poddane jest duszy, tak władza temporalna podlega duchowej, i że w związku z tym ta ostatnia, jako rozciągająca się na całą domenę spirytualów, może się także rozciągać na sprawy świeckie⁵⁰. Najbardziej radykalne sformułowania dotyczące wyższości Kościoła nad państwem znaleźć można jednak w dziele *De regno*, którego autorstwo – niesłusz-

nie, jak się wydaje – budzi wątpliwości niektórych badaczy⁵¹. W piśmie tym Akwinata stwierdził jednoznacznie, że wszyscy władcy chrześcijańscy winni być poddani papieżowi rzymskiemu – podobnie jak samemu Chrystusowi – i jego rozkazami się kierować, temu bowiem, kto troszczy się o cel prawdziwie ostateczny, winni podlegać wszyscy ci, którym powierzono troskę o cele wcześniejsze⁵².

Jak należy interpretować powyższe wypowiedzi św. Tomasza? Z jednej strony wydaje się całkowicie oczywiste, że w przeciwnieństwie do zwolenników augustynizmu politycznego Akwinata uznawał zasadniczą autonomię państwa jako wspólnoty mającej swe ugruntowanie w prawie naturalnym, a więc pośrednio w woli samego Boga. W tym sensie każda wspólnota polityczna – czy to

spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis” (św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 3).

⁴⁹ „Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen” (tamże). Por. M. Matyszkowicz, *Komentarz do rozdziału piętnastego*, w: św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 278–280.

⁵⁰ „[...] potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae” (tenże, *Summa theologiae*, II-II, q.60, a. 6, ad 3). „[...] corporalia ad spiritualia ordinantur; et ideo potestas quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia potest se extendere; sicut ars quae est de fine, imperat de his quae sunt ad finem” (św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 18, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 1).

⁵¹ Wątpliwości co do Tomaszowego autorstwa *De regno* wyraża A. Black, jednak większość badaczy przyjmuje, że Akwinata jest autorem całej księgi pierwszej oraz rozdziałów 1-4 w księdze drugiej (por. A. Black, *Political Thought in Europe 1250–1450*, Cambridge 1992, s. 141; M. Matyszkowicz, *Wstęp*, w: św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu...*, s. 9–11)

⁵² „Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi” (św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 15). Por. M. Matyszkowicz, *Komentarz do rozdziału piętnastego...*, s. 282–289.

chrześcijańska, czy też pogańska – jest sama w sobie dobra, jeśli oczywiście zorganizowana jest w zgodzie z normami określonymi przez *lex naturalis*. Władzę świecką legitymizuje więc jej zgodność z porządkiem prawnonaturalnym, a nie przyzwolenie władzy kościelnej⁵³. Zapewnienie obywatelom niedoskonałej szczęliwości doczesnej, będącej celem wspólnoty politycznej, nie wymaga otwarcia się na Bożą łaskę, a zatem jest osiągalne nawet w państwie pogańskim. Jednakże, jak wspomniałem, owa szczęśliwość płynąca z życia zgodnego z cnotą nie jest dla Akwinaty celem prawdziwie ostatecznym, ponieważ zarazem stanowi ona środek wiodący do rozkoszowania się Bogiem w przyszłym świecie. Wspomniany wyżej dualizm celów ostatecznych w myśl św. Tomasza jest w istocie pozorny, ponieważ *de facto* człowiek ma tu tylko jeden, ponadnaturalny cel⁵⁴. Dlatego też ostatecznym celem wspólnoty ludzkiej nie jest tu życie według cnoty, lecz dojście poprzez cnotliwe życie do widzenia Boga. Jego osiągnięcie wymaga jednak otwarcia się na Bożą łaskę, a więc także pełnego podporządkowania się władców doczesnych Kościołowi Chrystusowemu oraz władzy duchowej sprawowanej przez papieża i poddane mu duchowieństwo. Taka konkluzja była już zbieżna z twierdzeniami zwolenników augustynizmu politycznego, przy czym należy pamiętać,

że dla Tomasza konieczność poddania monarchów świeckich władzy kapłańskiej (a zwłaszcza papieskiej) wynikała z prawa Bożego i jako taka nie obejmowała ona państw pogańskich funkcjonujących wedle norm prawa naturalnego.

Konkludując, dzięki uznaniu samowystarczalności państwa względem celu doczesnego przy jednoczesnym odrzuceniu jego pełnej autonomii, co *de facto* było równoznaczne z podważaniem dualizmu celów, Tomasz w istocie dokonał uzgodnienia idei Arystotelesowskich z tradycyjnymi poglądami papalistycznymi⁵⁵. Relacje między państwem a Kościółem, władzą doczesną a duchową, odzwierciedlały tu relację między naturą a łaską. Państwo stanowiło dla Akwinaty element ładu prawnonaturalnego, Kościół zaś był ciałem wywodzącym się z porządku łaski i *lex divina*. Wspólnota polityczna nie wymagała pomocy Kościoła do realizacji właściwego jej celu. Ów cel był jednak zarazem środkiem wiodącym do zbawienia, wobec czego chrześcijańska władza świecka musiała podporządkować się władzy kapłańskiej, przynajmniej w tym zakresie, w jakim realizacja jej doczesnego celu miała wieść ludzi do życia wiecznego w przyszłym świecie. Państwo chrześcijańskie wymaga więc udoskonalenia przez Kościół, tak jak natura domaga się doskonalącej działalności Bożej łaski.

⁵³ Por. A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 335–337, 340.

⁵⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, thum. S. Zalewski, Warszawa 2011, s. 291–293; É. Gilson, *Tomizm...*, s. 402–408; J. Grzybowski, *Miecz i pastoral...*, s. 337–347.

⁵⁵ Por. J. Coleman, *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford 2000, s. 102–104; J. Grzybowski, *Miecz i pastoral...*, s. 348–364.

3. Marsyliusz z Padwy: Kościół poddany państwu

W zupełnie innym kierunku zmierzały rozważania Marsyliusza z Padwy, mimo że ich punkt wyjścia był podobny, a mianowicie uznanie dualizmu ostatecznych celów ludzkich i wynikającej zeń autonomii porządku naturalnego. Mówiąc ściślej, Marsyliusz pisał, że człowiek ma jeden cel ostateczny, jakim jest dobre życie (*bene vivere*), które dzieli się na dwa rodzaje – pierwszy dotyczy jedynie tego świata i ma charakter czasowy, drugim zaś jest życie wieczne. Twierdził on również, zgadzając się w tej mierze ze św. Tomaszem, że tylko pierwsza forma dobrego życia może być badana przez filozofów, co tłumaczył nieoczywistością życia wiecznego, tzn. niemożnością dowiedzenia jego istnienia⁵⁶.

Marsyliusz podzielał przekonanie Akwinaty, że przestrzeń, gdzie realizuje się dobre życie doczesne, jest państwo (*civitas seu regnum*), które Padewczyk definiował za Arystotelem jako wspólnotę doskonałą i w pełni samowystarczalną, powstałą dla życia i istniejącą dla życia dobrego⁵⁷. Owo dobre życie

polegać miało jego zdaniem na umożliwianiu wykonywania wolnych dzieł (*operibus liberalibus*) płynących z cnót duszy praktycznej i teoretycznej, i jako takie stanowić ma ono właściwy cel państwa, jego „doskonałą przyczynę celową”⁵⁸. Marsyliusz sądził, że wymaga ono zachowywania właściwej miary w działańach i namiętnościach, ale ponieważ natura nie dostarczyła nam pełni środków do tego celu, zatem konieczne było uzupełnienie ich przez rozum, a ściślej przez odkryte za pomocą rozumu cnoty i sztuki, których rolą jest zaspokajanie potrzeb ludzkich. Wykonywaniem tych cnót i sztuk zajmować się miały poszczególne części czy funkcje państwa, w tym właśnie celu powołane – część rządząca rozstrzyga spory i temperuje niewłaściwe działania, wojsko powściąga występnego za pomocą przysmułu, część finansowa gromadzi dobra wspólnoty i zarządza nimi, kapłaństwo troszczy się o dobra duchowe, wreszcie część rolnicza i rzemieślnicza dostarcza wspólnocie żywności i innych dóbr⁵⁹.

⁵⁶ „Vivere autem ipsum et bene vivere convieniens hominibus est in duplice modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum sive coeleste vocari solitum. Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitat per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestibus per se, idcirco de tradictione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, quae propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 4, 3). Por. tamże, I, 1, 7; III, 3.

⁵⁷ „Est autem civitas secundum Aristotelem [...]: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi” (tamże, I, 4, 1). Por. Arystoteles, *Polityka*, 1252b.

⁵⁸ „Quod autem dixit Aristoteles: *vivendi gratia facta, existens autem gratia bene vivendi*, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestiae aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practicae, quam speculativae animae” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 4, 1).

⁵⁹ Por. tamże, I, 4, 4-5; I, 5, 1-10. Marsyliusz nawiązuje tu wprost Arystotelesowskiego podziału części państwa z VII księgi *Polityki* (por. Arystoteles, *Polityka*, 1328b-1329a).

Można więc powiedzieć, że dobre życie przejawia się według Marsyliusza we właściwych działaniach i namiętnościach, których wykonywanie wymaga wsparcia ze strony określonych sprawności i sztuk zaspokajających potrzeby człowieka oraz moderujących jego działania i namiętności. *Civitas* stwarza odpowiednie ramy dla praktykowania owych cnót i sztuk poprzez przyporządkowanie ich do swych funkcjonalnych części, dzięki czemu wszystkie potrzeby wspólnoty mogą być zaspokajane. Państwo umożliwia więc dobre życie, ponieważ jest samowystarczalne. Tym, co umożliwia samowystarczalność *civitas*, jest pokój (*tranquillitas*), będący źródłem wszelkich pożytków w państwie, a zarazem warunkiem koniecznym *vitaes sufficientiae*⁶⁰. Marsyliusz definiował go jako „dobre uporządkowanie (*dispositio*) państwa, dzięki któremu wszystkie jego części mogą w doskonały sposób wykonywać właściwe sobie działania zgodnie z rozumem i swoim ustanowieniem”⁶¹. *Tranquillitas* oznacza więc pewien stan wspólnoty politycznej umożliwiający każdej jej części wywiązywanie się ze swych zadań, a tym samym uzdaniający ją do samowystarczalności. Wedle Padewczyka pokój ma się do państwa jak zdrowie do istoty ożywionej, brak pokoju natomiast, a więc *intranquil-*

litas czy po prostu niezgoda (*discordia*), jest chorobą państwa uniemożliwiającą jego częściom wykonywanie właściwych im działań, która niweczy samowystarczalność, wyklucza dobre życie i przynosi państwu największe szkody⁶². Z tego powodu jego znaczenie dla właściwego funkcjonowania państwa jest fundamentalne.

Pokój państwa przejawiać się miał w jego wewnętrznym ładzie i harmonii, która ma miejsce wtedy, gdy każda część *civitas* wykonuje właściwe jej funkcje. Zachowywanie pokoju polega więc na podtrzymywaniu tej harmonii poprzez niedopuszczanie do waśni i pilnowanie, by części państwa wywiązywały się ze swych zadań. Rolę strażnika *tranquillitas* powierzał Marsyliusz władzy świeckiej sprawowanej w państwie przez część rządzącą, do niej bowiem należeć miało zachowywanie we właściwym istnieniu (*in esse debito*) pozostałych części *civitas*, wspieranie ich w działaniach i zabezpieczanie przed wszelkimi szkodami poprzez wykonywanie prawa i stosowanie przymusu wobec ludzi, którzy im zagrażają⁶³. Podobnie jak Tomasz, Padewczyk dopuszczał istnienie różnych form rządu, które wyróżniał w nawiązaniu do klasyfikacji zaproponowanej przez Arystotelesa. Rządy mogą być monarchiczne, arystokratyczne lub re-

⁶⁰ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 1, 1; G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, *Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics*, w: *A Companion to Marsilius of Padua*, red. G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, Leiden 2012, s. 122-123.

⁶¹ „[...] erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum partiam facere perfectae operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 2, 3). Por. tamże, I, 1, 1; III, 3.

⁶² Por. tamże, I, 1, 2; I, 2, 3; T. Shogimen, *Medicine and the Body Politic in Marsilius of Padua's „Defensor Pacis”*, w: *A Companion...*, s. 83-89.

⁶³ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 7, 1; I, 15, 11-12; I, 15, 14

publikańskie (*politia*), jeśli sprawowane są dla dobra wszystkich obywateli i zgodnie z ich wolą, w przeciwnym przypadku mamy bowiem do czynienia z ustrojami zdegenerownymi: tyranią, oligarchią lub demokracją. Marsyliusz uchyłał się od rozstrzygania, która z trzech właściwych form jest najlepsza, choć zdawał się wyrażać pewną preferencję dla monarchii jako rządu „jakby nam wrodzonego” (*quasi connata nobis*), formułował też jednoznaczne stanowisko w kwestii wyłaniania takiego władcy, uznając wyższość elekcyjności nad dziedzicznością⁶⁴. Kluczowe znaczenie przypisywał natomiast kwestii jedności, czy raczej jedności tej części w państwie. Funkcję rządu winno pełnić jedno ciało, a jeśli jest ich wiele, co wydaje się korzystne w większych wspólnotach politycznych, wtedy jedno z nich musi być zwierzchnikiem pozostałych – rządem najwyższym. Gdyby bowiem w państwie istniało wiele niezależnych od siebie jurysdykcji, wówczas *de facto* panowałby bezrząd, podziały i walki wewnętrzne, *civitas* uległoby tym samym dezintegracji⁶⁵. Dlatego też wszelka jurysdykcja w państwie winna być podporządkowana jednej jurysdykcji rządowej rozciągającej się na całe państwo, każdą jego

część i wszystkich obywateli. W jedności takiego rządu i jego najwyższej jurysdykcji wyraża się jedność całego państwa⁶⁶. Marsyliusz przyznawał zatem władcę pozycję wyłącznego zwierzchnika całej wspólnoty politycznej. Jego właściwe działanie miało powodować harmonijne funkcjonowanie pozostałych części *civitas*, dlatego też można je uznać za przyczynę sprawczą *tranquillitas* w państwie, podczas gdy wszystko, co takie działanie utrudnia, stanowi przyczynę niezgody – *intranquillitas*⁶⁷.

Państwo istnieje dla dobrego życia do czasnego, natomiast w celu osiągnięcia przez ludzi życia wiecznego Chrystus ustanowił na ziemi swój Kościół, będący depozytariuszem prawa Bożego i udzielanej w formie sakramentów Bożej łaski, dzięki której wykonywanie tego prawa staje się zasługujące na wieczną nagrodę w przyszłym świecie⁶⁸. Dla nauczania *lex divina* i szafowania sakramentów ustanowiona zaś została przez Niego posługa kapłańska, którą Marsyliusz tradycyjnie ujmował jako władzę (*auctoritas seu potestas sacerdotalis*) przejawiającą się w konsekrowaniu Ciała i Krwi Pańskiej, uwalnianiu ludzi od grzechów oraz wyświetlaniu swych następców⁶⁹. Warto jednak zauważyć, że w odróżnieniu

⁶⁴ Por. tamże, I, 8, 3–4; I, 9, 4–5; I, 9, 9; I, 16, 11–24.

⁶⁵ Por. tamże, I, 17, 1–7.

⁶⁶ „[...] horum sic supposita pluralitate, nullum regnum aut civitas erit una. Haec enim unum sunt et dicuntur propter unitatem principatus, ad quem et propter quem reliquae partes civitatis ordinatur omnes [...]” (tamże, I, 17, 7). Por. tamże, I, 15, 14; III, 2, 15.

⁶⁷ Por. tamże, I, 19, 3.

⁶⁸ Por. tamże, I, 6, 4.

⁶⁹ „Huius quoque legis doctores et sacramentorum secundum ipsam ministros primum instituit [Christus – przyp. M.P.] iam dictos apostolos, ipsis per Spiritum Sanctum auctoritatem huius ministerii conferens, quam sacerdotalem appellant Christi fideles. Per quam quidem iisdem aut ipsorum successoribus in hoc officio, non aliis, potestatem contulit sub certa forma verborum ab ipsis et eorum singulis dicta transsubstantiandi panem et vinum in verum corpus et sanguinem

od Akwinaty i innych ortodoksyjnych teologów Padewczyk wyraźnie ograniczał realne znaczenie tej władzy. Z jednej strony twierdził on bowiem, że istota sakramentu pokuty, a więc odpuszczenie winy, odnowienie łaski i darrowanie kary wiecznego potępienia, jest całkowicie niezależna od samej spowiedzi i jakichkolwiek działań kapłana, ponieważ wszystko to grzesznik otrzymuje od Boga z chwilą wyrażenia szczerzej skruchy⁷⁰. Kapłani nie dysponowali więc wedle Marsyliusza władzą odpuszczania grzechów, ale władzą autorytatywnego, choć omylnego i w gruncie rzeczy niekoniecznego, obwieszczania całemu Kościołowi, kto jest związany grzechem, a kto nie. Marsyliusz porównywał ją do roli klucznika, który nie uwalnia ani nie skazuje, ale otwierając i zamkując więzienie okazuje wszystkim, kto został skazany, a kto uniewinniony⁷¹. Ale w podobny sposób umniejszał Padewczyk znaczenie działań duchowieństwa przy udzielaniu święceń – jego zdaniem znamię kapłańskie odciskane jest przez Chrystusa na duszy danej osoby za pomocą posługi duchownego, polegającej

na położeniu rąk oraz wypowiedzeniu określonych słów, która pełnić miała rolę „jakby przygotowującą” (*quasi praeparante*), a nie pośredniczącą. Dla Marsyliusza to sam Chrystus był bezpośrednią przyczyną sprawczą kapłaństwa, natomiast owa posługa nie miała żadnej mocy sprawczej w tym zakresie, a jej wykonywanie miało wynikać z jakiegoś domniemanego porozumienia albo Boskiego zarządzenia⁷². W ten sposób czynności kapłańskie sprowadzone zostały przez autora *Defensor pacis* do roli pozbawionego znaczenia ceremoniału. W gruncie rzeczy zatem funkcja duchownych w obu tych sakramentach nie ma najmniej charakteru władczego, ale nauczający, ponieważ zredukowana jest do orzekania decyzji Bożych⁷³.

Padewczyk stał na stanowisku, że opisany wyżej sakralny wymiar posługi kapłańskiej, który Marsyliusz nazywał władzą istotną czy nierozdzielną (*auctoritas essentialis seu inseparabilis*), przysługuje w równym stopniu wszystkim duchownym w Kościele, co miało przesądzać o ich równości – każdy kapłan dysponuje tą władzą w takim sa-

eius. Cum hoc etiam ipsis auctoritatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, quam dicere solent clavium potestatem, sibique alias substituendi cum eadem auctoritate potestatem concessit” (tamże, I, 19, 5). Por. tamże, II, 15, 2.

⁷⁰ „[...] in peccatore vere poenitente, id est contrito et habente propositum confitendi, quaedam ante confessionem et omnem sacerdotis actionem solus Deus operatur. Haec autem sunt: expulsio culpae, gratiae reformatio et debiti aeternae dampnationis remissio” (tamże, II, 6, 6).

⁷¹ Por. tamże, II, 6, 9; II, 7, 3; tenże, *Defensor minor*, 4, 3; 5, 12-13; M. J. Sweeney, *The Spirituality of the Church: Scripture, Salvation, and Sacraments*, w: *A Companion...*, s. 215-217.

⁷² „Sic igitur ex predictis apparet, a quo tamquam efficiente sit institutio sacerdotii, secundum quod animae significat habitum sive characterem, et aliorum ordinum, quos sacros appellant, quoniam a Deo seu Christo immediate, quamvis praevio quasi praeparante a quodam humano ministerio, ut manuum impositione atque verborum pronunciatione, quae ad hoc fortasse nihil efficiunt, sed sic praemittuntur ex quodam pacto seo ordinatione divina” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 15, 10). Por. tamże, II, 15, 10; M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 221-222.

⁷³ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor minor*, 4, 3; M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 215-223.

nym zakresie jak wszyscy inni⁷⁴. Funkcja biskupia, wprowadzona rzekomo w późniejszym czasie ze względu na wzrost liczby duchownych, nie miała jego zdaniem żadnego związku z ową istotną władzą, gdyż była jedynie władzą zarządzania (*potestas ordinationis*) i jako taka miała pochodzenie ludzkie, a nie Boskie⁷⁵. Taką samą genezę miał też jego zdaniem urząd papieski – Marsyliusz odrzucał całkowicie katolicką naukę o prymacie biskupów rzymskich, a w miejsce zwierzchnictwa papieskiego w Kościele proponował zwierzchnictwo ogółu wiernych za pośrednictwem soboru powszechnego⁷⁶. Autor *Defensor pacis* wyraźnie więc umniejszał rangę kapłaństwa, podważał podstawy hierarchiczności duchowieństwa i całkowicie negował ideę papieskiego prymatu. W ten sposób odrzucał on tradycyjną wizję Kościoła na rzecz nowej, radykalnie koncyliarystycznej eklezjologii.

Z punktu widzenia relacji między władzą świecką a duchową kluczowe znaczenie miało jednak nie tyle owo podważenie roli kapłaństwa w samym Kościele, ale potraktowanie go jako części wspólnoty politycznej, dzięki czemu

cały problem stosunku *regnum* do *sacerdotium* sprowadzony został do kwestii relacji między dwoma członami państwa⁷⁷. Marsyliusz twierdził, że kapłaństwo stanowi konieczną funkcję *civitas*, ponieważ ma ono na celu moderowanie ludzkich działań i czynienie ich dobrymi, od czego zależeć miało *tranquillitas* państwa i samowystarczalność życia⁷⁸. Z tego jednak można by wnosić, że rola *sacerdotium* częściowo przynajmniej pokrywa się z funkcją rządu, do którego wszak należeć miało właśnie moderowanie czynów ludzkich. Padewczyk precyzował jednak, że część rządząca władna jest wpływać jedynie na te czyny, które mogą przynieść szkodę innym, a zarazem pochodzą z ludzkich władz poznanawczych i pożądawczych, czyli są świadome. Marsyliusz nazywał je czynami przechodnimi (*actiones transeuntes*), ponieważ ich skutki przechodzą niejako na inne podmioty, w przeciwnieństwie do czynów immanentnych, czyli pozostających w całości w podmiocie wykonującym, którymi są jego zdaniem myśli i pragnienia ludzkie (*cogitationes et hominum desideria seu affectiones*), niepodlegające jurysdykcji władcy⁷⁹. Czynów

⁷⁴ „Hunc siquidem sacerdotalem characterem sive unum sive plures, quem diximus potestatem conficiendi sacramentum eucharistiae seu corporis et sanguinis Christi as potestatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, et quem etiam deinceps appellabimus auctoritatem essentialem seu inseparabilem praesbytero, inquantum praesbyter est, probabiliter mihi videtur, quod omnes sacerdotes habent eudem specie, nec ampliorem habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis, quam simplex dictus sacerdos quicunque. Nam in hac auctoritate, sive una sive plures extent, episcopus a sacerdote non differt [...]” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 15, 4).

⁷⁵ Por. tamże, II, 15, 6. Warto zwrócić uwagę, że Marsyliusz często nawiązuje do tej pierwotnej równoznaczności terminów *episcopus* i *praesbyter*, nazywając kapłanów „*episcopi seu praesbyteri*”.

⁷⁶ Por. tamże, II, 16; II, 18; II, 20; II, 22-24.

⁷⁷ Por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, s. 92-94; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 100-101, 105.

⁷⁸ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 5, 11; I, 6, 1.

⁷⁹ Por. tamże, I, 5, 4; I, 5, 7.

immanentnych nie da się uregulować ludzkim prawem, ponieważ nie można dowieść ich zajścia. Ale jako że przed Bogiem nic nie jest ukryte, przeto możliwe jest wpływanie na te czyny w inny sposób, mianowicie przez prawo religijne i groźby wiecznej kary, i tu właśnie uwidacznia się szczególna rola kapłaństwa⁸⁰. Zasadniczo więc zadaniem kapłanów w państwie jest przyczynianie się do zachowywania *tranquillitas civitatis* poprzez wpływanie na czyny ludzkie, zwłaszcza immanentne, które nie mogą być przedmiotem prawa ludzkiego i nie podlegają jurysdykcji rządu. Moderowanie przez *sacerdotium* owych działań nie polega jednak na stosowaniu przymusu, to bowiem jest wyłączną kompetencją części rządzącej, ale raczej na zachęcaniu lub zniechęcaniu poprzez roztaczanie wizji nagrody i kary w przyszłym świecie. Kapłaństwo wspomaga więc niejako władzę świecką w trosce o pokój państwa, jego rola ma charakter dydaktyczny czy pedagogiczny, rola rządu zaś korekcyjny i sądzący⁸¹.

Sacerdotium stanowiło według Marsyliusza zarazem część Kościoła i państwa. Kapłaństwo miało zatem jego zdatniem dwojakie, religijno-polityczne oblicze. Z jednej strony było ono elementem rzeczywistości pozadoczesnej, ponieważ jest znamieniem odciskanym przez Boga na duszy kapłana. W tym wymiarze jego bezpośrednią przyczyną

sprawczą jest oczywiście sam Chrystus. Równocześnie jednak kapłaństwo stanowiło element porządku politycznego, ponieważ stanowiło część państwa, przy czym w tym zakresie jego przyczyną sprawczą nie jest już Bóg, ale bezpośrednio sam rząd, a pośrednio prawodawca, czyli cały ogół obywateli⁸². Marsyliusz sądził, że z tego tytułu części rządzącej (a więc władzy świeckiej) przysługuje pełne prawo ustalania liczby duchownych i kościołów w państwie, a także wybierania i zatwierdzania kandydatów do stanu duchownego, tak iż żaden kapłan nie może wyświetcać duchownych wyłącznie w oparciu o własną wolę, bez zgody rządu albo prawodawcy⁸³. Takie święcenia mogą być ważne z punktu widzenia *lex divina*, niemniej jednak w świetle prawa ludzkiego są one bezprawne, dlatego nie można ich wykonywać na tym świecie. Wydaje się więc, że Padewczyk sądził, że w państwie chrześcijańskim działalność kapłańska wymaga dwojakiego uprawnienia – sakramentalnego upoważnienia udzielanego przez Boga z jednej strony oraz politycznego upoważnienia nadawanego przez władcę świeckiego – z drugiej. Padewczyk uważa ponadto, że w chrześcijańskiej wspólnocie politycznej to rząd, względnie cały ogół obywateli jako prawodawca, jest wyłączną przyczyną sprawczą sekundarnej władzy kapłańskiej, czyli posługi biskupiej⁸⁴. Oznaczało to oczy-

⁸⁰ Por. tamże, I, 5, 11. Warto zauważyć, że w podobny sposób św. Tomasz z Akwinu wyjaśniał konieczność istnienia objawionego Prawa Bożego. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 4, resp.

⁸¹ Por. G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, *Marsilius of Padua's...*, s. 127-128; T. Shogimen, *Medicine...*, s. 91-92.

⁸² Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 15, 4.

⁸³ Por. tamże, II, 17, 9; II, 17, 11; III, 2, 21-22.

⁸⁴ Por. tamże, II, 16, 1; II, 17, 11.

wiście, że do władcy należy nie tylko ustanawianie i rozmieszczanie kapłanów na stanowiskach episkopalnych, ale także powoływanie i odwołanie wyższych lub niższych prałatów, jak również przymuszenie ich do wykonywania powierzonych im funkcji, gdyby zachodziła taka konieczność⁸⁵.

Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, że potraktowanie *pars sacerdotalis* za część *civitas* było równoznaczne z włączeniem wszystkich kapłanów w skład ogółu obywateli, czyli prawodawcy. Padewczyk uznawał nawet kapłanów – wraz z wojskowymi i władcami – za obywatele szczególnie czcigodnych, gdyż *sacerdotium*, podobnie jak rząd i armia, stanowią najbardziej zaszczytne części państwa⁸⁶. Bezpośredni udział kapłanów w sprawowaniu władzy przez część rządzącą był jednak jego zdaniem wykluczony, ponieważ sam Chrystus zakazał duchownym sprawowania jurysdykcji i władzy dysponującej przymusem na

tym świecie, nakazując im zarazem pełne podporządkowanie zwierzchnictwu władców świeckich⁸⁷. Marsyliusz przekonywał, że kapłani Kościoła mają być lekarzami dusz i winni postępować jak lekarze, a więc oceniać, nauczać i nawoływać do czynienia tego, co wiedzie do zbawienia, nigdy zaś przymuszać⁸⁸. Za ścisłą separacją części rządzącej i kapłańskiej przemawiać miały także racje filozoficzne – ingerencja części kapłańskiej w działalność rządu godziłaby w jego status zwierzchnika i naruszała harmonijne funkcjonowanie całego państwa, siejąc tym samym *intranquillitas*. Padewczyk twierdził, że nawet pośrednie wpływanie przez *sacerdotium* na rząd jest wykluczone, dlatego też duchowni nie mogą jego zdaniem nakładać kar kościelnych, zwłaszcza ekskomuniki i interdyktu, gdyż ich stosowanie mogłoby pociągać za sobą podważenie statusu władców świeckich, a nawet pozbawienie ich władzy⁸⁹. Wedle Marsyliusza cał-

⁸⁵ Por. tamże, II, 17, 11; II, 17, 15; III, 2, 40; tenże, *Defensor minor*, 15, 4.

⁸⁶ „[...] dicamus, quod partes seu officia civitatis sunt sex generum [...]. Quorum tria, videlicet sacerdotium, propugnativa et iudicialis, simpliciter sunt partes civitatis, quas etiam in communitatibus civilibus honorabilitatem dicere solent. Reliqua vero dicuntur partes large [...]” (tenże, *Defensor pacis*, I, 5, 1). Por. B. Koch, *Marsilius of Padua on Church and State*, w: *A Companion...*, s. 156–158.

⁸⁷ „Nec a se tantum Christus excludere voluit saeculi principatum seu iudiciale coactivam potestatem, verum etiam et a suis apostolis hanc exclusit, tam ipsorum invicem, quam ad alios. [...] Non igitur Christus, rex regum et dominus dominantium, eis potestatem exercendi saecularia principum iudicia tradidit, neque in quemquam potestatem coactivam; sed hanc ipsis aperte prohibuit, cum dixit: *Vos autem non sic* [Mt 20, 25 – przyp. M.P.]. Et idem consequenter tenendum de omnibus apostolorum successoribus, episcopis sive praesbyteris” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 4, 13). „Cum igitur nulli episcopo iurisdictio seu coactiva cuiusquam potestas in hoc saeculo concessa sit lege divina, sed potius interdicta consilio vel praecepto [...], nec etiam potestas eiusmodi episcopis seu praesbyteris in quantum episcopis conveniat successione patria seu paterna, per necessitatem sequitur ipsis in hac subiectos esse iudicibus saeculi [...]” (tamże, II, 5, 10).

⁸⁸ Por. tamże, II, 6, 12; II, 7, 4; tenże, *Defensor minor*, 14, 2.

⁸⁹ „[...] quoniam si cuivis episcopo seu praesbytero soli aut cum suo solo collegio clericorum conveniat quemlibet excommunicare absque fidelium universitatis consensu, sequitur ex eo, sacerdotes aut ipsorum collegia, omnia regna et principatus ab habitibus regibus aut principibus auferre posse. Excommunicatio namque quovis principe, subiecta sibi multitudo excommunicabitur etiam, si excommunicatio principi obediens voluerit; sicutque cuiuslibet principis erit cassa potestas” (tenże, *Defensor pacis*, II, 6, 13).

kowicie wolny od ingerencji kapłanów rząd może we właściwy sposób sprawować jurysdykcję nad całą wspólnotą polityczną, w tym także nad duchowieństwem. Władca świecki był jego zdaniem w pełni uprawniony do sądzenia działań przechodnych kapłanów oraz stosowania wobec nich przymusu, i to z większą surowością niż w przypadku pozostałych obywateli, ponieważ występkie duchownych są bardziej naganne z uwagi na ich szczególną rolę nauczycieli prawa Bożego⁹⁰. Jakakolwiek autonomia stanu duchownego była wykluczona – kapłani mieli całkowicie podlegać rządowi świeckiem, bo choć zajmują się sprawami duchowymi, niemniej jednak czyny ich są z natury doczesne i jako takie podpadają pod właściwość ludzkiego prawa i władcy⁹¹.

W ten sposób Marsyliusz formułował niezwykle oryginalną i radykalną konsepcję państwa chrześcijańskiego jako w zasadzie suwerennej i samowystarczalnej wspólnoty politycznej, utrzymującej pod pełną kontrolą duchowieństwo oraz całą sferę religijną. Teoria ta przewidywała faktyczne upaństwowienie kleru, jego inkorporację do struktur politycznych i pełne podporządkowanie władzy świeckiej. Ta rewolucyjna wizja Padew-

czyka antycypowała późniejsze o kilka stuleci idee protestanckie, w szczególności teorię erastianizmu, zakładającą całkowite podporządkowanie porządku eklezjalnego władzy politycznej. Najbardziej zadziwiające jest jednak to, iż Padewczyk był w stanie łączyć swe prot(er)astiańskie poglądy z tradycyjnym przekonaniem o wyższości spirytualów nad temporaliami, prawa Bożego nad ludzkim, celu wiecznego nad doczesnym, a nawet kapłaństwa nad władzą świecką, bez popadania w jakakolwiek sprzeczność⁹². Wydaje się, że wyjaśnienie tego paradoksu tkwi w wyłożonym na kartach *Defensor pacis* osobliwym ujęciu łaski. Marsyliusz zgadzał się wprawdzie z Tomaszem i nauką katolicką w kwestii niezbędności łaski do zbawienia, ale odmiennie niż Akwinata i cała tradycja Kościoła zdawał się negować jej uświęcający charakter. Padewczyk widział bowiem rolę łaski nie tyle w umożliwianiu wykonywania prawa Bożego, co po prostu w czynieniu go zasługującym. W ten sposób wyraźnie ograniczał on faktyczne skutki grzechu pierworodnego – natura ludzka, mimo skażenia, miała zachowywać zdolność do pełnego wykonywania norm Boskich bez konieczności uświęcenia przez nadprzyro-

⁹⁰ „Debet ergo sacerdos seu episcopus quilibet humanae legis transgressor iustificari et arceri per iudicem, cuius est in hoc saeculo transgressorum humanae legis coactiva potestas. Hic autem est saeculi princeps inquantum huiusmodi, non praesbyter aut episcopus [...]. Ergo per principem praesbyteros seu episcopos omnes humanae legis transgressores oportet arceri. Nec solum velut saecularis ex transgressione debet plecti sacerdos seu alter templi minister, sed tanto amplius, quanto gravius et indecentius peccat, quoniam magis sciens et eligens, qui praecepta fugiendorum et agendorum amplius nosse debet; et rursum, quoniam turpius peccatum est debentis docere quam doceri. Hoc autem sustinet praesbyteri peccatum ad eum qui non praesbyteri. Peccat igitur gravius sacerdos, et eo amplius puniendus” (tamże, II, 8, 7).

⁹¹ Por. tamże, II, 2, 7; II, 8, 8; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej...*, s. 100-105.

⁹² Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 2, 5; II, 30, 4.

⁹³ Por. tamże, I, 6, 4-5; M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 209-210.

dzony Boży dar⁹³. Pozbawiona uświęcającego charakteru łaska nie przejawiała się na tym świecie w postaci sprawności duszy ludzkiej, ale była raczej uprawnieniem do nagrody wiecznej w rzeczywistości pozadoczesnej. Autor *Defensor pacis* redukował więc poniekąd łaskę do zaślugi, a zarazem pozbawiał tę pierwszą realnego znaczenia w świecie doczesnym⁹⁴.

To osobliwe, quasi-pelagiańskie stanowisko Marsyliusza w kwestii zbawienia, rugujące wszelkie przejawy łaski z rzeczywistości doczesnej, znajdowało swe odbicie w jego poglądzie na Kościół i kapłaństwo, a także na naturę *lex divina*, któremu nie odmawiał wprawdzie miana prawa w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale jedynie w odniesieniu do rzeczywistości pozadoczesnej, bo dopiero w niej będzie ono wykonane. Dla Padewczyka *lex divina* jest prawem wyłącznie w odniesieniu do rzeczywistości pozadoczesnej, na tym świecie natomiast jest ono bardziej nauką niż prawem *sensu proprio*⁹⁵. W tym kontekście zrozumiałe jest dlaczego Kościół, wspólnota wyznawców tego prawa, miał być wedle Padewczyka pozbawiony struktur władczych i aparatu przymusu na tym świecie, zdając się całkowicie na jurysdykcję

władcy świeckiego, któremu każdy wierny – tak duchowny, jak świecki – miał być poddany we wszystkim, co nie sprzeciwia się prawu Bożemu⁹⁶. Wyrugowanie przez Padewczyka łaski z rzeczywistości doczesnej pociągało zatem za sobą deinstytucjonalizację prawa Bożego i Kościoła, jak również ich faktyczną neutralizację na tym świecie. Doczesna supremacja natury oznaczała pełną dominację państwa nad Kościółem. W istocie autor *Defensor pacis* postulował rozmycie wspólnoty kościelnej w *civitas* i przejęcie funkcji eklezjalnych przez państwo. W Marsylańskiej wizji wspólnoty politycznej nie było miejsca na jakąkolwiek niezależność ciała eklezjalnego – Kościół miał być funkcją państwa, a nie autonomicznym podmiotem. Pełna etatyzacja wspólnoty chrześcijańskiej w poszczególnych ciałach politycznych musiała być równoznaczna z radykalną decentralizacją Kościoła powszechnego, przekształceniem go w swego rodzaju konfederację kościołów państwowych. Z tego powodu proponowany przez Marsyliusza model relacji między państwem a Kościołem bliższy był protestanckim koncepcjom kościołów narodowych niż uniwersalistycznemu cezaropapizmowi bizantyjskiemu⁹⁷.

⁹⁴ Por. M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 199–213.

⁹⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 8, 5; II, 9, 1; II, 9, 3; tenże, *Defensor minor*, 1, 2; 13, 8.

⁹⁶ Por. tenże, *Defensor pacis*, II, 4, 9; II, 5, 4–5.

⁹⁷ Por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua...*, s. 300–301; A. Passerini d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, s. 71–73; J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 390; tenże, *Mysł polityczna...*, s. 235–237; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej...*, s. 94. W cezaropapieskim duchu interpretują myśl Marsyliusza J. A. Watt i G. Garnett – por. J. A. Watt, *Spiritual and Temporal Powers*, w: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450*, red. J. H. Burns, Cambridge 1988, s. 416–422; G. Garnett, *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford 2006, s. 160–171.

4. Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że stanowiska zajmowane przez św. Tomasza i Marsyliusza z Padwy w sporze o relacje między dwiema władzami były zasadniczo odmienne, mimo że obydwa myśliciele szeroko – choć w różnym stopniu – korzystali z dorobku Arystotelesa. Lektura tekstu Akwinaty pokazuje wyraźnie, że Doktor Anielski skłonny był do sięgania po idee Stagiryty, jeśli tylko dawały się one uzgodnić z tradycyjnym przekonaniem o papieskim zwierzchnictwie nad *regnum*, w czym wyrażało się głoszone przezeń pierwszeństwo teologii nad filozofią. Tomasz był wprawdzie skłonny do uznania pewnej autonomii porządku politycznego jako wynikającego z prawa naturalnego, ale w dużej mierze ograniczał ją do świata pogańskiego. W rzeczywistości chrześcijańskiej państwo winno być udoskonalone przez Kościół, tak jak natura doskonalona jest przez Bożą łaskę.

Motywacje Tomasza były jednak obce Marsyliuszowi, dlatego autor *Defensor pacis* skłonny był powoływać się także na te elementy dorobku Arystotelesa, które nie musiały być zgodne z typowo średniowiecznym spojrzeniem na zagadnienia eklezjalno-polityczne. Szczególnie brzemienne w skutki okazało się uznanie kapłaństwa za funkcję *civitas*, ponieważ wiązało się ono z redukcją problemu dwu władz do kwestii relacji między dwiema częściami państwa, *principatus* i *sacerdotium*, co z kolei ułatwiało teoretyczne uzasadnienie pełnego podporządkowania kapelanów świeckiemu władcę jako koniecznego dla zachowania w państwie *tranquillitas*. Co więcej,

uczynienie kapłaństwa częścią *civitas* na równi z innymi podległą rządowi pozwalało uznać wszelkie nieuprawnione aspiracje polityczne kapelanów za czystą usurpację, próbę zawłaszczenia dla siebie kompetencji, które wspólnota polityczna powierzyła wyłącznie części rządzącej. Jednak samo utożsamienie kapłaństwa z *pars sacerdotalis* nie musiało jeszcze oznaczać całkowitego podporządkowania duchowieństwa władzy świeckiej. Do tego celu niezbędne było także podważenie hierarchicznej struktury stanu duchownego i odrzucenie papieskiego zwierzchnictwa nad wszystkimi kapelanami w Kościele, czego Marsyliusz nie wahał się uczynić. Dla stojącego na ortodoksyjnym stanowisku Tomasza takie rozwiązywanie było, rzecz jasna, nie do zaakceptowania.

Bez względu na wszystkie różnice, stanowiska obu myślicieli łączy jedno – kluczowa rola pojęcia łaski i jej relacji do natury. U Tomasza podporządkowanie państwa chrześcijańskiego Kościółowi było wyrazem podporządkowania natury udoskonalającej ją łasce. W koncepcji Marsyliusza z kolei konsekwencją wyrugowania łaski z rzeczywistości temporalnej była doczesna neutralizacja kapłaństwa i całego ciała eklezjalnego, a uznanie hegemonii natury prowadziło do pełnej dominacji państwa nad Kościółem. Ale w tym kontekście warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną kwestię. Marsyliusz opowiadał się za wyraźną deinstytucjonalizacją Kościoła i wykluczał sprawowanie przezeń jakiekolwiek jurysdykcji, zarazem jednak zdawał się twierdzić, że właściwe funkcjonowanie

ciała eklezjalnego wymaga jakiejś formy instytucjonalnej i prawnej, którą może mu zapewnić tylko władza świecka. Padewczyk starał się wykazać, że Kościół jest niejako skazany na państwo, podczas gdy wspólnota polityczna, choć nie-wątpliwie musi zawierać część kapłańską, to jednak samego Kościoła bynajmniej nie potrzebuje. Z tej perspektywy mogłoby się wydawać, że nieprzypadkowo Marsyliusz określał chrześcijańskie państwo mianem doskonałej wspólnoty wiernych (*communitas fidelium*

perfecta), bo w pewnym sensie mamy tu do czynienia z odwróceniem Tomaszo-wej formuły – to nie łaska doskonali naturę, ale natura łaskę, przynajmniej o tyle, o ile to Kościół jest udoskonalany przez państwo, a nie odwrotnie⁹⁸. Należy jednak pamiętać, że owo udoskonalenie ciała eklezjalnego przez władcę polityczną polegało na jego całkowitym oddaniu państwu, toteż bardziej zasadne byłoby stwierdzenie, iż w tym wymiarze natura bynajmniej nie doskonali łaski, ale w istocie ją obala.

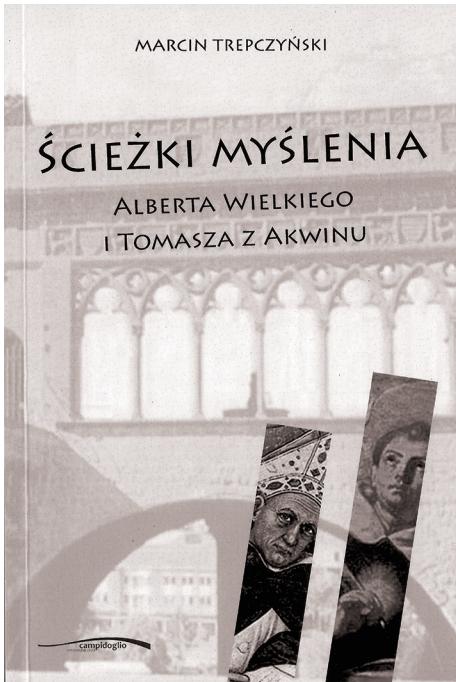
⁹⁸ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 17, 8-11; L. Strauss, *Marsyliusz z Padwy*, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 292-293.

Church and State in the Thought of St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua

Keywords: church, state, authority of the clergy, the civil power, grace, Gelasius I, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua

The article is devoted to the issue of the relationship between the secular power of the State and the spiritual power of the Church in the thought of two eminent scholars of the late medieval period – St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua. The author analyzes these gene-

rally opposite theories, paying special attention to the concept of grace and its relation to nature as the basis of the political thought of these thinkers, as well as the significant influence of Aristotle's ideas on both Aquinas and Marsilius.



Marcin Trepczyński

Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego
i Tomasza z Akwinu

Warszawa 2013