

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

## CZŁOWIEK JAKO OSOBA W METAFIZYCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: 1. Antropologia fundamentem rozważań społecznych i politycznych; 2. Formowanie się pojęcia "osoby"; 3. Definicja osoby u Boecjusza; 4. Ukazanie specyfiki osoby ludzkiej w świetle metafizyki św. Tomasza: A. Jedność bytu ludzkiego; B. Relacja duszy do ciała; C. Dusza jako forma substancjalna ciała; D. Ludzkie ciało; E. Nieśmiertelność duszy; F. Problem jednostkowania formy substancjalnej ciała; G. Dusza ludzka poznaje przez ciało; 5. Osoba ludzka – szkic definicji; 6. Zakończenie.

### 1. Antropologia fundamentem rozważań społecznych i politycznych

Punktem wyjścia rozważań filozofii społecznej powinna być koncepcja osoby ludzkiej, która jest podmiotem życia społecznego. Polityka i podejmowanie konkretnych wyborów jest sprawą ludzi, stąd też niezwykle ważne jest szukanie odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Dlatego, chcąc mówić o osobie w szczególności (a nie o osobie w ogóle) chcąc ukazać konieczność personalizmu w filozofii społecznej, trzeba koniecznie ująć możliwie jasno i dokładnie, jaka jest natura rozumna człowieka. Nie wydaje się tutaj wystarczające ujęcie częściowe, gdyż wyrażałoby ono tylko jedno oblicze ludzkiej natury. Ani na przykład określenie *homo faber*, ani *homo oeconomicus*, ani też *homo politicus*, nie dają tej perspektywy, która umożliwia całościowe spojrzenie na specyfikę osoby ludzkiej. Antropologia filozoficzna jest więc ważna i potrzebna zarówno całej ludzkości, jak i myśli społecznej czy politycznej, stając się fundamentem rozważań nad problemami współczesności. Można śmiało powiedzieć, że obok pytania o istnienie i naturę Boga, pytanie o człowieka zajmuje naczelne miejsce.<sup>1</sup>

Tomasz z Akwinu doskonale zdaje sobie sprawę z tego, jak ważna jest teza antropologiczna przy rozpatrywaniu nie tylko zagadnień teologicznych, ale także społecznych. Dlatego też w swoich największych dziełach kształtuje koncepcję osoby. W dorobku myślowym Akwinaty pojęcie osoby należało do pojęć ważnych i często stosowanych. Występowało ono bądź to w znaczeniu ogólnym, bądź w znaczeniu szczegółowym – dla oznaczenia określonej osoby. Model osoby wynika z czynników konstytutywnych podanych przez definicję.<sup>2</sup>

W podejmowaniu przez scholastykę problematyki osoby pojawiało się zawsze żywe rozróżnienie zagadnień definiowania, czy też konstituowania się osób Boskich, a także

---

<sup>1</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, "Osoba ludzka – jej natura i zadania", *Znak* 5 (1950) nr 26, 362.

<sup>2</sup> Por. S. WROŃSKI, "Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u św. Tomasza z Akwinu", *Studia Mediewistyczne* 22(1983) z. 2, 113.

osób anielskich i osób ludzkich. Związane to było z braniem pod uwagę zarówno natury bytu, jak i sposobu indywidualizacji tejeż właśnie osoby.<sup>3</sup> Dla Tomasza problem osoby pojawia się w kontekście traktatów teologicznych i rozważań o Trójcy Świętej. Jednakże w wielu miejscach jego pism odczytujemy również koncepcję osoby ludzkiej, jaką wprawdzie nie zajmował się szczegółowo, ale której dał podstawy.

Rozważania antropologiczne Tomasza jako myśliciela żyjącego już w okresie “dojrzałej scholastyki”, stawiającego szczególny akcent właśnie na koncepcję bytu osobowego – mają swoje źródła w okresie znacznie wcześniejszym.

Początki dogmatyki chrześcijańskiej wiążą się bardzo silnie ze sporami chrystologicznymi<sup>4</sup> i dlatego pojęcie osoby oraz związana z tym cała problematyka antropologiczna mają w tym czasie charakter ściśle teologiczny. Początkowo pojęcie osoby odnosi się tylko do Boga, aby potem być użyte również w odniesieniu do człowieka, co właśnie wyraźnie można dostrzec w pismach Doktora Anielskiego. Trudności i problemy we właściwym zrozumieniu i nazwaniu tajemnicy Trójcy i tajemnicy Chrystusa, Boga-Człowieka, zmuszały do wysiłku intelektualnego i tworzenia odpowiedniej terminologii adekwatnej do opisywanej rzeczywistości.<sup>5</sup> Powstanie klasycznej definicji osoby, jaką zawdzięczamy Boecjuszowi, jest właśnie intelektualną próbą wyrażenia tych teologicznych niejasności i kłopotów. Boecjusz jako kanclerz na dworze króla Gotów Teodoryka, zajmował się pojęciem osoby właśnie w odniesieniu do problemu Trójcy Świętej, błędów teologicznych Ariusza, sebellian, manichejczyków, Eutychesa, Nestoriusza w swoich traktatach: *Brevis fidei Christiane complexio* i *Liber de persona et duabus naturis*.<sup>6</sup> Boecjusz widzi więc potrzebę zdefiniowania osoby w celu naprawienia błędów teologicznych i przy tej okazji porusza problematykę filozoficzną. Ważne jest jednak, by zaznaczyć, że Boecjusz dąży do wyprecyzowania pojęć natury i osoby, odwołując się jednak do sensów tych pojęć, które występowały już od dawna w terminologii naukowej. Pojęciem natury posługiwano się w filozofii, a pojęciem osoby – w teologii.<sup>7</sup>

## 2. Formowanie się pojęcia “osoby”

Samo pojęcie “osoby” ma bardzo długą i ciekawą historię. Najprawdopodobniej zaczyna się ona w Etruii, ponieważ to właśnie Etruskowie zachowywali kult bogini Persefony<sup>8</sup> i maskę używaną w obrzędach religijnych określali nazwą pochodzącą od imienia bogini: *phersu*. Etruskowie mieli wpływ na rozwój rzymskiego teatru, zatem maska teatralna stała się znana wśród Rzymian w przymiotniku *persona*. Przyjmując to słowo od ludów etruskich, Rzymianie poprzez teksty Polibiusza<sup>9</sup> spoliili je znaczeniowo z innym swoim słowem,

<sup>3</sup> Por. S. WRÓŃSKI, "Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby ...", *art. cyt.*, 114.

<sup>4</sup> Por. M. BANASZEK, *Historia Kościoła katolickiego*, t. I, Warszawa 1989, 153n.

<sup>5</sup> Por. S. SWIĘŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 305.

<sup>6</sup> Oba traktaty zob.: *PL*, 64.

<sup>7</sup> Por. S. WRÓŃSKI, "Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punktu wyjścia", *Studia Mediewistyczne* 19(1978) z. 2, 110.

<sup>8</sup> R. BLOCH, *Etruskowie*, tł. M. Kapelusz, Warszawa 1995, 95.

<sup>9</sup> Polibiusz – historyk grecki pochodzący z Megapolis, autor *Dziejów* – pierwszej historii powszechnej, rzecznik polityki neutralności w wojnach z Macedonią.

które oznaczało “pobrzmiwanie” lub “mówienie przez coś” – *personus, personare*. Chodzi tu o nagłos, słowny i muzyczny wyraz duszy, ułożony w sensowną całość. Głos bohatera wydobywający się spod maski symbolizuje głos prawdy, natury lub bóstwa, które jakby wcielają się w ludzkie ciało.<sup>10</sup> Jednak maska nie spełniała wyłącznie roli akustycznej. W teatrze również reprezentowała postać, a stąd był już tylko krok do zidentyfikowania słowa *persona* nie tylko z głosem, ale z całą postacią, bohaterem dramatu. W konsekwencji około III wieku przed Chrystusem gramatycy zapożyczyli to słowo dla odmiennych form zwracania się: pierwsza, druga i trzecia osoba. Dwa wieki później, za czasów Cyce-rona, słowo to było już używane do określania osoby prawnej z jej uprawnieniami i obowiązkami.<sup>11</sup>

W tym samym czasie w Grecji rozpoczęło swoją historię słowo o odmiennej etymologii – *prosopon*. Składa się ono z trzech części (*pro – ops – on*), a jego zasadniczy trzon pochodzi od czasownika: „widzieć i być widzianym”. Jednak w tym greckim terminie obecna jest szczególna wieloznaczność. Jest to bowiem jedno z tych słów, które odnoszą się do procesu ujawniania, rozróżniania światła i cienia, pierwszego planu i tła, tego, co odkryte i tego, co zakryte. Skoro świat jest „jaskinią cieni”, światło staje się podmiotem, czymś, co kieruje uwagę na rzeczywistość wyłaniającą się z ciemności kosmosu. Dlatego Grecy utożsamiali pojęcie *prosopon* z władzą widzenia, która jest warunkiem rozumienia i świadomości.<sup>12</sup> Ten grecki termin łatwo wchodzi w konotację znaczeniową z pojęciami “wyglądu”, “oblicza” lub “twarzy”. Niektórzy autorzy tłumaczą ten wyraz jako “to, co bliskie oczu” lub “to, co naprzeciw oczu [innego]”<sup>13</sup>. Bardziej jednak istotne może być to, że Grecy używali słowa *prosopon* opisowo (*to son prosopon*) – jako sposób mówienia w drugiej osobie. Dlatego też powiedzieć “osoba” znaczyło powiedzieć “ty”, a dokładniej “ja i ty” (*kata prosopon*), czyli “twarzą w twarz”.<sup>14</sup> A więc Grecy używali tego słowa, mówiąc o ludzkiej twarzy. Arystoteles w jednym ze swoich traktatów zauważył, że część poniżej czaszki nazywa się twarzą (*prosopon*), ale tylko u człowieka. Nie nazwie się tak tej części u żadnego innego zwierzęcia.<sup>15</sup> Widać więc, że oba te pojęcia łączą się w parę spostrzeżeniowo-wyrazową i na wiele wieków zaprzętają umysły filozofów próbujących zbudować starożytną antropologię. W sensie “maska” wyraz *prosopon* pierwszy raz występuje dopiero w IV wieku przed Chrystusem: najpierw u Demostenesa, a później w wspomnianego już Arystotelesa w Zagadnieniach przyrodniczych i Poetyce.

Do słownika teologicznego pierwszych chrześcijan pojęcie osoby dotarło na pewno poprzez kulturę antyczną, ale także przez tłumaczenia Biblii. W Aleksandrii bowiem tłumacze Starego Testamentu przełożyli słowa hebrajskie oznaczające usta (np. “z ust Pana”)

<sup>10</sup> Por. T. KOBIERZYCKI, *Filozofia osobowości*, Warszawa 2001, 245.

<sup>11</sup> Por. K. L. SCHMITZ, “Geografia osoby ludzkiej”, w: *Kosmos i człowiek*, (Communio), Poznań – Warszawa: Pallottinum 1989, 136.

<sup>12</sup> Por.: T. KOBIERZYCKI, *Filozofia osobowości ...*, dz. cyt., 244.

<sup>13</sup> Zob. szerzej: M. KOCUR, *Teatr antycznej Grecji*, Wrocław 2001, 244.

<sup>14</sup> Por.: K. L. SCHMITZ, “Geografia osoby ludzkiej”, *art. cyt.*, 136.

<sup>15</sup> Zob.: ARYSTOTELES, *Historia animalium*, 491. „Część, która jest poniżej czaszki, zwie się twarzą, lecz tylko u jednego człowieka spośród wszystkich zwierząt. W rzeczy samej nie mówimy o twarzy ryby lub krowy.” ARYSTOTELES, *Zoologia*, księga I, 491 b; „U ludzi część ciała między czubkiem głowy a szyją nazywa się twarzą (*prosopon*); nazwę tę zawdzięcza ona, jak się zdaje funkcji, którą spełnia”; ARYSTOTELES, *O częściach zwierząt*, księga III, 662 b, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.

używając greckiego terminu *prosopon*, z kolei tłumacze Septuaginty na język łaciński oddali to słowo pojęciem *persona*.<sup>16</sup>

Jednak spory teologiczne i potrzeba uściślenia terminów używanych w odniesieniu do Osób Boskich sprawiły, że obok już używanych słów *prosopon* i *persona*, pojawiły się nowe, wzięte wprost z terminologii filozoficznej – *hypostasis*, *supposita*, *ousia* – oznaczające substancję (osobę), podmiot, istotę. Wielość terminów i powaga podejmowanych zagadnień religijnych doprowadziła do niemałego zamieszania (szczególnie używanie zarówno łacińskiego jak i greckiego słownictwa) w dziedzinie terminologii wyrażającej osobę i jej działania. Pojęcie *ousia* oznacza to, co wspólne, zaś *hypostasis* to co jednostkowe. Poniekąd przyczyną tego stanu rzeczy był przekład Pisma Świętego dokonany przez św. Hieronima, w którym tłumaczy on greckie *hypostasis* jako łacińskie *substantia*, co z kolei łacinnicy mogli rozumieć jako subsystemację. Za tym jednak kryją się dwie różne wizje osoby. Stosowanie słowa subsystemacja do Osób Trójcy mogło powodować orzekanie o Bogu trzech substancji, a to już nie było zgodne z wymogami wiary.<sup>17</sup> Z drugiej strony, łacińskie słowo *persona* Grecy rozumieli również jako *prosopon*, co jednocześnie zatracalo istotną cechę indywidualności Osób Boskich i groziło błędem modalizmu. Spory i niejasność terminów w tej dziedzinie zaczęły wygasać dopiero pod koniec IV wieku, głównie za sprawą Grzegorza z Nazjanzu, który wskazał na tożsamość znaczeniową słów *hypostasis* i *persona*.<sup>18</sup> Ostateczne jednak zakończenie sporów teologicznych wokół rozumienia Osób Boskich dokonało się podczas Soboru Konstantynopolitańskiego, na którym pojęcie *fisis* (natura) jest używane równoznacznie z pojęciem *ousia* (istota), a słowo *hypostasis* – ze słowem *prosopon*.<sup>19</sup>

### 3. Definicja osoby u Boecjusza

Tak więc Boecjusz w VI wieku po Chrystusie przystępuje do dokładnego sprecyzowania znaczeń terminów “osoba” i “natura” mając na uwadze opisane reperkusje, by w ten sposób dać podstawę dla późniejszych średniowiecznych myślicieli w ich dyskusjach nad tymi pojęciami. *Translatio* jest jedną z powtarzających się, niezbędnych form wielkiego duchowego dziedzictwa średniowiecza.<sup>20</sup> Jednak rozróżnienia terminologiczne pojęć wyrażających osobę – *hypostasis*, *persona*, *substantia* i pojęć wyrażających naturę – *essentia* i

<sup>16</sup> Por. K. L. SCHMITZ, "Geografia osoby ludzkiej", *art. cyt.*, 139.

<sup>17</sup> Por. T. STOKŁOSA, "Koncepcja osoby w filozofii św. Tomasza z Akwinu", *SPhCh* 36(2001) nr 1, 126.

<sup>18</sup> "A więc u nas [Greków] mówi się prawowiernie o jednej istocie, a trzech hipostazach. Pierwsze słowo wyraża jedną naturę Bożą, drugie potrójne właściwości. Tak samo myślano w Italii. Ale z powodu ubóstwa swego języka i braku słów mieszkańcy Italii nie mogli odróżnić hipostazy [substancji] od istoty i wprowadzili pojęcie trzech osób, aby nie przyjmować trzech istot. I co się stało? – Coś co byłoby bardzo śmieszne, gdyby nie było raczej godne pożałowania, mianowicie różnicą wiary wydała się drobna różnica w brzmieniu wyrazów. Wymyślano od sebelian zwolennikom trzech osób, od arian zwolennikom trzech hipostaz. [...] [Atanazy] zbadał dokładnie sens ich słów, a skoro doszedł do wniosku, że myślą o jednym i niczym się nie różnią w nauce, pozostawił każdego przy jego wyrazach, a połączył ich w samej treści nauki." Św. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, tłumaczenie zbiorowe, Warszawa 1967, 242. Zob. też: W. GRANAT, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, 9.

<sup>19</sup> Por. *Dokumenty Soborów powszechnych*, t. I, red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2001, 69.

<sup>20</sup> J. PIEPER, *Scholastyka*, tł. T. Brzostowski, Warszawa 2000, 22.

*natura* nie były dziełem rzymskiego patrycjusza. On je odziedziczył po sporach chrystologicznych, zebrał i przekazał myśli Wieków Średnich.

Boecjusz, dysponując więc rozgraniczonymi pojęciami natury i osoby, podejmuje się sprecyzowania tych terminów. Przede wszystkim wyróżnia trzy główne znaczenia natury:

- 1) całość wszystkich rzeczy, które mogą być ujęte intelektualnie;<sup>21</sup>
- 2) źródło działania lub podłoże dokonywania się<sup>22</sup> – w węższym znaczeniu jest to źródło samodzielnego działania; tak pojęta natura orzekana jest tylko o substancjach;
- 3) właściwości formujące rzecz i odróżniające ją od innych<sup>23</sup> – czyli istota rzeczy.

Osobę natomiast Boecjusz definiuje opierając się na drugim ze znaczeń słowa *natura*. Pojmuje ją jako pełną, samodzielnie istniejącą substancję natury rozumnej: „Jeżeli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje, i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znajduje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: *Persona est naturae rationalis individua substantia*.”<sup>24</sup>

Każdy z terminów składających się na tę formułę rozbrzmiewa treścią, którą włożyła w nie myśl filozoficzna i teologiczna. Osobą może być tylko byt substancjalny, jednostkowy<sup>25</sup>, rozumny – ponieważ tej nazwy nie orzekamy o kamieniu, czy zwierzęciu, ani w ogóle o tych wszystkich bytach, które nie posiadają mowy i prowadzą życie nierozumne. Używamy nazwy *osoba* tylko w odniesieniu do człowieka, Boga i anioła. Boecjusz powołuje się przy tym na fakt, iż Grecy terminu *hypostasis* nie przypisywali temu co, nierozumne. Jednak ważne jest spostrzeżenie, że sama natura rozumna nie stanowi osoby, o ile sama nie jest zapodmiotowana w jednostkowej substancji.<sup>26</sup>

Zasadnicza różnica pomiędzy tak rozumianą osobą a naturą polega na tym, że osoba jest bytem samoistnym i samodzielnym w swym istnieniu, natomiast natura posiada bytowanie niesamodzielne i niesamoistne.<sup>27</sup> Rodzajem najbliższym w tej definicji jest natura rozumna, zaś różnicą gatunkową jest indywidualna substancja. Tym, co konstytuuje osobowy charakter jednostkowego substancjalnego bytu, jest „natura intelektualna”. Ona bowiem jest zasadą wykonywania właściwych sobie aktów poznania intelektualnego i kierowania własnym postępowaniem.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> *Natura est earum rerum, quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt*, BOECJUSZ, *PL*, 64, 1341, B.

<sup>22</sup> *Natura est vel quod facere, vel quod pati possit*, BOECJUSZ, *PL*, 64, 1341, C.

<sup>23</sup> *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia*, BOECJUSZ, *PL*, 64, 1342, B. Zob. szerzej: S. WROŃSKI, "Charakterystyka klasycznej definicji osoby ... art. cyt., 111.

<sup>24</sup> BOECJUSZ, „Liber de persona et duabus naturis”, *PL*, 64, 1343, D. W polskim przekładzie: "Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego", w: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tł. z łac. T. Joachimowski, Poznań 1926, 227.

Jednak Władysław Seńko zaznacza: "Łaciński termin *persona*, którego użył po raz pierwszy w nowym znaczeniu Boecjusz nie ma nic wspólnego z greckim *prosopon* i jego łacińskim odpowiednikiem *persona*." Zob. szerzej: W. SEŃKO, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, 13.

<sup>25</sup> "Ideo autem ἰνδιουιδυαυς substantias vocaverunt", BOECJUSZ, *PL*, 64, 1344, D.

<sup>26</sup> Por. S. WROŃSKI, "Charakterystyka klasycznej definicji osoby ...", art. cyt., 112.

<sup>27</sup> Por. T. STOKŁOSA, "Koncepcja osoby w filozofii ...", art. cyt., 130.

<sup>28</sup> *J. Maritain prekursor soborowego humanizmu*, red. S. KOWALCZYK, E. BALAWAJDER, Lublin 1992, 146.

Trzeba zauważyć, że tak skonstruowana definicja – w której nie można dowolnie przedstawić terminów bez zmiany jej charakteru – wskazuje wyraźnie na jej teologiczne źródło i cel. Nie każda natura jest osobą (wtedy w Chrystusie byłyby dwie osoby), lecz tylko taka natura rozumna, która jest indywidualną substancją. Boecjusz w swoich rozważaniach nie wychodzi od bytu indywidualnego, ani pod żadnym względem nie jest to wyjście od człowieka.<sup>29</sup>

Pod kątem gotowej definicji, która została utworzona w odniesieniu do Osób Boskich, Boecjusz zastanawia się czy osoba ludzka spełnia założenia owej definicji. Bóg, jako osoba, stawał się punktem odniesienia dla innych osób. „Jesteśmy osobami, ponieważ jesteśmy dziełem Osoby; uczestniczymy w osobowości Bożej, ponieważ jako dobra uczestniczymy w jego doskonałości. Być osobą znaczy uczestniczyć w jednej z najwyższych godności Bożego bytu. I na tym – jak się zdaje – wszystko się kończy.”<sup>30</sup>

Propozycja Boecjusza zostaje przyjęta przez myślicieli średniowiecza, utrwała się na długo w słownikach i komentarzach filozoficznych i jak podaje Gilson: „Niewielu było w średniowieczu filozofów, którzy by uznali ją za niezadowalającą, ponieważ odpowiadała rzeczywistości, którą należało zdefiniować, i tylko tej rzeczywistości.”<sup>31</sup>

Średniowiecze przejmując więc filozoficzną spuściznę starożytności, która dociera głównie przez pisma św. Augustyna, Kasjodora czy właśnie Boecjusza. W bibliotekach wczesnośredniowiecznych znajdują się teksty przyrodnicze Arystotelesa, fragmenty *Timajosa* Platona, pisma Cycerona, Seneki, Lukrecjusza, poetów rzymskich, Orygenasa, Hieronima i całe mnóstwo komentarzy do tekstów tych wielkich uczonych.<sup>32</sup>

Do rozwoju studiów średniowiecznych przyczynił się Boecjusz głównie dzięki rozwinięciu łacińskiego języka filozoficznego, on bowiem ustalił pierwszą łacińską terminologię dla tych pojęć, które pojawiły się i ukształtowały w kręgu kultury greckiej.<sup>33</sup> Dzięki temu pisma Boecjusza, jego przekłady i definicja osoby wywołały ożywczy ferment w życiu umysłowym XII wieku, nazywanym czasem *aetas Boethiana*.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Por. *Tamże*, 112. Autor artykułu w swojej pracy stawia tezę, że właśnie z tego powodu definicja ta nie ma charakteru antropologicznego, gdyż nie wychodzi od człowieka, nie ujmuje całego człowieka, ale tylko jego jeden z konstytutywnych czynników – rozumność. Nie wiąże człowieka na przykład z godnością, co czyni dopiero św. Bonawentura.

Podobne zdanie ma T. Kobierzycki: „Definicja ta ujmuje człowieka jako egzemplarz gatunku istot rozumnych, zubażając obraz osoby i jej bogactwo bytowe, i co najważniejsze pomija rolę istnienia jako naczelnego aktu bytu substancjalnego.” T. KOBIERZYCKI, *Filozofia osobowości... dz. cyt.*, 259.

Trzeba jednak zaznaczyć, że upowszechniona w średniowieczu formuła Boecjusza w historii jest poprzedzona żywą treścią formuły Arystotelesa ζῶον λόγον ἔχον, będącej w najściślejszym związku z rozumieniem człowieka jako ἄνθρωπος φύσι πολιτικὸν ζῶον. Człowiek zatem pojmowany jest ze względu na swoją społeczną naturę oraz odnoszące się do niego wymogi etyczne. Definicja Boecjusza bardziej kładzie nacisk na ujmowanie człowieka jako *animal rationale*, przez co nieco zaciera indywidualny aspekt bycia osobą. Zob. szerzej: G. EBELING, "Przyczynek do definicji człowieka", tł. M. Łukasiewicz, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo*, red. K. MICHALSKI, Paris 1988, 93.

<sup>30</sup> E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1966, 207.

<sup>31</sup> *Tamże*, 207.

<sup>32</sup> Por. Z. KUKSEWICZ, *Zarys filozofii średniowiecznej*, t. II, Warszawa 1973, 50.

<sup>33</sup> Por.: W. SEŃKO, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, 74.

<sup>34</sup> Por.: M. KURDZIAŁEK, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, 97.

#### 4. Ukazanie specyfiki osoby ludzkiej w świetle metafizyki św. Tomasza

Jak już wspomnieliśmy, koncepcja osoby skonstruowana przez Boecjusza doczekała się w średniowieczu licznych opracowań i komentarzy. Jednak wielu mediewistów jest zgodnych co do tego, że najpełniejszego ujęcia doczekała się boecjańska definicja w filozofii Tomasza z Akwinu i to on wypełnił najbardziej adekwatnymi znaczeniami wyrazy w niej występujące.<sup>35</sup> Trzeba mieć na uwadze to, że Akwinata, rozważając zagadnienie osoby ludzkiej włączył się w obręb ogólnej średniowiecznej wiedzy o osobie. Przyjmując definicję Boecjusza przyjął również cały teologiczny kontekst tego zagadnienia.<sup>36</sup> Zgłębiał jej sens, starając się dowiedzieć, czy ma prawo stosować ją do Boga.<sup>37</sup>

Teoria osoby u Tomasza, a przede wszystkim interesujące nas spojrzenie na człowieka jako osobę, jest pierwszą w średniowieczu próbą odejścia od platońskiej koncepcji osoby i na dobrą sprawę jedyną. Doktryna Akwinaty o człowieku oprze się wpływom platonizmu, co będzie miało fundamentalne znaczenie w jej recepcji i odbiorze w przyszłości.<sup>38</sup>

U wcześniejszych bowiem myślicieli chrześcijańskich uformowała się raczej teologiczna i platońska koncepcja człowieka, według której stanowił on element porządku spraw Bożych.<sup>39</sup> Natomiast doktryna Arystotelesa była bądź ignorowana przez myślicieli starożytności chrześcijańskiej, bądź też oceniana zdecydowanie negatywnie. Ten właśnie krytyczny stosunek dawał o sobie znać szczególnie wyraźnie w kwestiach dotyczących natury człowieka, duchowości i nieśmiertelności duszy.<sup>40</sup> To nie istota ludzkiego bytu miała podstawowe znaczenie, ale jego zbawienie i dojście do prawdy. Prekursorem i ogromnym autorytetem w tej dziedzinie stał się św. Augustyn, wyznaczając dalekosiężny nurt platoński w antropologii chrześcijańskiej. Ze strony myśli arabskiej był nim Awicenna, którego traktat *De anima* został przetłumaczony na język łaciński w Toledo w 1150 roku, stając się zasadniczym źródłem zmodyfikowanego rozumienia Arystotelesa dla późniejszej scholastyki, między innymi dla Alberta Wielkiego.<sup>41</sup>

Z kolei ten bezpośredni poprzednik i nauczyciel Doktora Anielskiego zaakceptował awicennańską antropologię, przyjmując możliwość zdefiniowania duszy z dwóch różnych punktów widzenia. Po pierwsze, jako duszę samą w sobie – wtedy jest ona substancją duchową, lub w relacji do ciała – wtedy byłaby formą owego ciała. Takie podejście do problemu sprawiło, że dusza rozważana sama w sobie jest substancją, i jest to zgodne z doktryną platońską. Jeżeli jednak rozważamy duszę w stosunku do ciała, będzie ona formą i w ten sposób zgadzamy się z Arystotelesem. Taki kompromis w antropologii scholastycznej nie trwa jednak długo.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka jej natura i zadania... dz. cyt.*, 362.

<sup>36</sup> Por. T. STOKŁOSA, "Koncepcja osoby w filozofii ...", *art. cyt.*, 131.

<sup>37</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej... dz. cyt.*, 207.

<sup>38</sup> Por. W. SEŃKO, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną... dz. cyt.*, 140.

<sup>39</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, 12.

<sup>40</sup> Por. A. SPARTY, "Doktryna Jana Filopona w *De intellectu* i kwestia jej wykorzystania przez św. Tomasza z Akwinu", w: *Acta Mediaevalia* t. III, Lublin 1978, 228.

<sup>41</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Ja – człowiek... dz. cyt.*, 44.

<sup>42</sup> Por. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tł. T. Górski, Warszawa 1965, 190.

Uczeń Alberta idzie własną drogą, nie zamyka w jednym sformułowaniu dwóch sprzecznych koncepcji człowieka i jego duszy. Tomasz potrafi przekształcić dziedzictwo myśli starożytnej i wczesnośredniowiecznej, i podać nowe rozwiązania ukazane w kontekście całego swojego systemu metafizycznego.<sup>43</sup> Każda bowiem filozoficzna teoria człowieka powiązana jest w sposób istotny, choć nie zawsze jej twórcy sobie to uświadamiają, ze znajdującą się u jej podłoża koncepcją bytu.<sup>44</sup> Oryginalność Tomasza wyraża się w tym, że nie uległ on urokowi rozwiązań skrajnych. Nie zapatrzył się w utrwalone koncepcje i pomysły dotyczące bytu ludzkiego, ale stworzył antropologię, w której z jednej strony pokazał bogactwo i rozwój bytu ludzkiego, a z drugiej stałość i określoność ludzkiej natury.<sup>45</sup>

### A. Jedność bytu ludzkiego

Jest rzeczą dość powszechnie znaną, że Tomasz z Akwinu w swojej filozofii stanął zasadniczo na stanowisku arystotelesowskim. Jednak wciąż niedostatecznie podkreśla się, że arystotelizm w ujęciu Tomaszowym uległ głębokiej przemianie, został w najbardziej podstawowych dziełach metafizyki poważnie rozbudowany.<sup>46</sup> Dzięki temu myśl Tomasza staje się pierwszą naprawdę oryginalną filozofią, jaką dała światu zachodniemu cywilizacja chrześcijańska. Wciąż jednak wielu autorów identyfikuje koncepcje Akwinaty z czystym arystotelizmem.<sup>47</sup>

Studiując źródła antropologii scholastycznej musimy pamiętać, że filozofia arystotelesowska w pewnym momencie zrażała wielu chrześcijańskich myślicieli, którzy znali ją w interpretacji materialistycznej. W koncepcji człowieka jako psycho-fizycznej jedności dopatrywali się oni ujmy dla duchowości, a w następstwie i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Sympatie naukowe i duchowe skłaniały się raczej ku platonizmowi.<sup>48</sup>

#### a) Spirytualistyczna koncepcja Platona

Dzieje się tak dlatego, że platonizm stwarza szczególnie klimat dla rozwoju koncepcji spirytualistycznych. Na pierwszy rzut oka bowiem może się wydawać, że żadna filozofia

<sup>43</sup> Por. *Tamże*, 190.

<sup>44</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, "Awicenny filozoficzna teoria człowieka", w: *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci prof. K. Ajdukiewicza*, Warszawa 1964, 206.

<sup>45</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Przedmowa do Traktatu o człowieku*, Kęty 1998, X.

<sup>46</sup> Por. *Tamże*, XI.

"W strukturze całej metafizyki pozostaje on [Tomasz] nadal wiernym arystotelikiem, to jednak zasadniczo zmienia jej podstawy przez podkreślenie roli istnienia w bycie rzeczywistym." M.A. KRAPIEC, "Egzystencjalizm tomistyczny", *Znak* 6(1951) nr 2/28, 112.

<sup>47</sup> „Św. Tomasz jest arystotelikiem, jako taki jest konsekwentnym racjonalistą aż do tego momentu, gdzie rozum przestaje być zdolny do wytłumaczenia dogmatów i gdzie musi wystąpić wiara.” W. HEINRICH, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, 235.

<sup>48</sup> Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, 63nn. „Zawsze będą istniały takie umysłowości, które będą uważały, że platonizm jest filozofią z natury swej chrześcijańską, podczas gdy arystotelizm jest z istoty swej filozofią poganina.” E. GILSON, *La philosophie au moyen – âge des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*, Paris 1944, 73.



starożytna tak bardzo nie sprzyja antropologii chrześcijańskiej, jak właśnie platonizm i jego kontynuacja w koncepcjach plotyńskich.<sup>49</sup> Platonizm wprowadza bowiem przeświadczenie, że ciało jest wrogiem duszy, akceptując w ten sposób przyjęcie koncepcji dualistycznej w antropologii. Znaczenie platonizmu dla średniowiecza jest tak wielkie, że nie żaden inny zespół poglądów, lecz właśnie filozofia neoplatońska jest jakby naturalnym komentarzem i uzupełnieniem koncepcji arystotelesowskich.<sup>50</sup>

Człowiek w ciele jest według Platona człowiekiem umniejszonym, nawet można powiedzieć, cieniem człowieka idealnego. Platonizm podkreśla rdzenną niezależność duszy, dawczyni życia, od ciała. Musi ona wyzwalać się stopniowo z ciała przez filozofię i dobrowolnie umierać dla materii. Jak widać, nie ma drugiej doktryny, która by z taką stanowczością i siłą podkreślała niezależność duszy od ciała.<sup>51</sup> W myśl tych założeń, ciało ludzkie staje się więzieniem, grobem, czy też klatką, w której dusza – dla odcierpienia jakiejś kary – musi przebywać. To tkwienie w ciele, podobnie jak uwięzienie ptaka w klatce wychodzi duszy na gorsze.<sup>52</sup>

Teologowie i pisarze duchowni średniowiecznej Europy ulegali naciskom “podskórnego platonizmu”, zastąpionego w pewnym momencie przez filozofię św. Augustyna, i skłaniali się do takiego rozumienia zjednoczenia duszy i ciała, które zakłada uprzedniość duszy istniejącej samej przez się. W ciele duch realizuje swe teraźniejsze i przyszłe przeznaczenie, ale jest ono tylko ziemską powłoką dla życia.<sup>53</sup>

#### b) Realistyczna odpowiedź Tomasza

Takie jednak stanowisko dla Tomasza z Akwinu – jako człowieka wierzącego we Wcielenie Słowa – jest nie do przyjęcia. Akwinata odrzuca platońsko–augustyńską koncepcję relacji duszy do ciała, podejmuje się także rozważenia i zbadania poglądów Arystotelesa o ścisłym związku pomiędzy duszą i ciałem. Rewiduje koncepcje Platońskie jako niezgodne z poznaniem realistycznym:

„Platon więc i jego stronnicy twierdzili, że dusza rozumna nie łączy się z ciałem jak forma z materią, lecz tylko jak motor z rzeczą poruszaną, mówiąc, że dusza jest w ciele jak żeglarczyk w okręcie. I w ten sposób połączenie duszy z ciałem byłoby tylko poprzez zetknięcie mocy. [...] To zaś wydaje się niesłuszne. Poprzez owo zetknięcie bowiem nie powstaje żadna rzecz absolutnie jedna, z połączenia zaś duszy i ciała powstaje człowiek. Wynika więc stąd, że człowiek nie jest absolutnie czymś jednym, i stąd, że nie jest absolutnie bytem, lecz bytem przypadłościowo. Aby tego uniknąć przyjął Platon, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała lecz, że sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem. Okazuje się to jednak niemożliwe, zwierzę i człowiek są przecież pewnymi rzeczami zmysłowymi i naturalnymi. Tak by jednak nie było, gdyby ciało i jego części nie należały do istoty człowieka i zwierzęcia, lecz gdyby ich istotą była tylko dusza”.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 178.

<sup>50</sup> S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka...*, dz. cyt., 208.

<sup>51</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 179.

<sup>52</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka jej natura i zadania...*, dz. cyt., 370.

<sup>53</sup> Por. M. D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, t. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, 123.

<sup>54</sup> Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, II, 57. W dalszych kwestiach następuje szczegółowe referowanie i zbijanie poglądów dualistycznych.

Tomasz akceptuje naczelną tezę antropologii Stagiryty, czyli przekonanie, że podobnie jak inne substancje, które nas otaczają, człowiek jest bytową jednością. Całość bytu ludzkiego nie jest zlepkiem dwóch substancji zupełnych (duszy i ciała), lecz stanowi najściślej zespolenie dwóch czynników, które występują we wszystkich jestestwach cielesnych, mianowicie materii pierwszej i formy.<sup>55</sup> Jeden konkretny człowiek jest tym, który pojmuje i rozumuje, ale także czuje i doznaje wrażeń zmysłowych. Nie może jednak odbierać owych wrażeń bez ciała, a więc i ono, a nie tylko sama dusza, muszą przysługiwać bytowi ludzkiemu.

„Jeden i ten sam człowiek ma świadomość, że jest on zarówno tym, który poznaje umysłowo, jak i tym, który odbiera wrażenia zmysłowe. Ciało zaś, bez którego nie może nastąpić odbieranie wrażeń zmysłowych, uznać należy za część człowieka”.<sup>56</sup>

Jeżeli Doktor Anielski postanawia komentować Arystotelesa to dlatego, że u niego znajduje odpowiednie środki, dzięki którym może racjonalnie uzasadnić i zawrzeć swoje ujęcie człowieka jako osoby.<sup>57</sup>

Trzonem tego ujęcia jest przyjęcie za Arystotelesem hylemorficznego złożenia substancji bytu ludzkiego z duszy i ciała, a także przekonanie o jedności formy substancjalnej w substancji. W bycie ludzkim istnieje więc tylko jedna forma substancjalna, która kształtuje materię bezpośrednio – nie ma oddzielnej wegetatywnej i zmysłowej formy substancjalnej. Nazwa „człowiek” nie odnosi się ani do samej duszy, ani do samego ciała, ale do duszy i ciała razem wziętych, do substancji złożonej.<sup>58</sup> Takie rozumienie wewnętrznej jedności człowieka jest możliwe, gdy ciało i duszę pojmujemy jako pryncypia metafizyczne, kiedy mają się one do siebie właśnie tak, jak materia do formy. Człowieka stanowi element aktualny i formalny – dusza oraz element możliwościowy, występujące wzajemnie do siebie w takiej relacji, która jest jednością realną i substancjalną, a nie tylko przypadłościową.<sup>59</sup>

Wynika z tego wniosek, że rzeczywiście zarówno pojęcie duszy jak i pojęcie ciała odpowiadają pewnym substancjom; nie odpowiadają jednak rzeczywistym podmiotom, z których każdy posiadałby w sobie to wszystko, co jest niezbędne do samodzielnego i pełnego istnienia. Nie każda substancja stanowi odrębny podmiot i odrębną osobę. Osobę bowiem jako *suppositum*<sup>60</sup> musi stanowić pełna jednostka posiadająca wszystko, co składa się na naturę jednostki tej przysługującej. W myśl założeń filozofii tomistycznej dusza człowieka sama nie stanowi jeszcze pełnej ludzkiej osoby.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka jej natura i zadania...*, dz. cyt., 372.

<sup>56</sup> „Quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.* I, q. 76, a. 1, resp. Jeżeli nie jest podane inaczej to tłumaczenie polskie kwestii z *Traktatu o człowieku* według: *Traktat o człowieku*, przekład i opracowanie S. Swieżawskiego, Kęty 1998.

<sup>57</sup> Por. M. D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia...*, dz. cyt., 124.

<sup>58</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. II, tł. Zalewski, Warszawa 2000, 429.

<sup>59</sup> Por. M. GOGACZ, „Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej”, *SPhCh* 6 (1970) nr 2, 8.

<sup>60</sup> „Pojęcie *suppositum* jest przez Tomasza wymieniane zarówno wśród nazw odnoszących się do bytu za względu na stanowiące go *principia*, jak również jest ono związane z określeniami akcentującymi jego *individualitas*. Wyraźnie bowiem Akwinata dopuszcza zamienne używanie terminu *hipostaza* oraz *suppositum*”. L. SZYNDLER, „Osoba jako *suppositum* w *De unione verbi incarnati* św. Tomasza z Akwinu”, *SPhCh* 37(2001) nr 2, 177.

<sup>61</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, 292.

„Nie każda substancja jednostkowa jest hipostazą lub osobą, lecz tylko taka, która posiada zupełną naturę gatunku. Stąd to za hipostazę lub za osobę nie mogą uchodzić ani ręka ani noga, ani też dusza, która jest tylko częścią gatunku człowiek”.<sup>62</sup>

Tomasz więc nie przyjmuje, że pojęcia duszy ludzkiej i ludzkiego ciała oznaczają w rzeczywistości odrębne istnienia.<sup>63</sup> Każde z nich oznacza część całości, stanowią konkretną i kompletną rzeczywistość odpowiadającą ludzkiemu *compositum*.<sup>64</sup>

Ani dusza, ani ciało nie tworzą człowieka, ale dopiero ich połączenie. Wynika z tego przekonanie, że materia pierwsza, która stanowi podstawę ludzkiego ciała i substancjalną część tego połączenia, jest ze względu na swą rozciągłość nieprzekazywalna. To połączenie jest jedyne w sobie, niepowtarzalne i niesprowadzalne do żadnego innego.<sup>65</sup> Trzeba pamiętać jednak – jak podaje E. Gilson – o różnicy pomiędzy zjednoczeniem substancjalnym, a przypadłościowym. To pierwsze jest zjednoczeniem materii z formą, ono łączy razem dwie istoty, które wzięte osobno nie są doskonałe i dopiero w zjednoczeniu stają się istotą doskonałą.<sup>66</sup>

Oczywiście trzeba zaznaczyć, że mówienie o człowieku jako o pełnej i konkretnej substancji nie może zamazać prawdziwości tezy o substancjalności duszy. Tomasz w żadnym razie nie wyobraża sobie duszy i ciała jako dwóch substancji, z których chce się utworzyć trzecią. Człowiek nie jest mozaiką złożoną z różnorodnych składników.<sup>67</sup> Jest bytem zupełnym, w którym oba te elementy tworzą jedność dzięki jednemu aktowi istnienia, którego moc sprawcza ustanawia konkretny byt ludzki, ciało i duszę jako jednostkową rzeczywistość, pozostającą poza obrębem myśli. Toteż chociaż dusza ludzka nie jest człowiekiem, to jednak pojęcie jej ma sens wraz z pojęciem człowieka. Tomasz w swych rozważaniach nie zatrzymuje się nawet przy pojęciu duszy, lecz dochodzi do stwierdzenia *esse*. Tam gdzie jest ludzkie *esse*, tam też jest dusza ludzka wraz z ciałem – konkretna i rzeczywiste istniejąca jednostka.<sup>68</sup>

Człowiek, jak wszystkie byty materialne, jest złożeniem materii i formy. Według Tomasza aktualne istnienie urealnia materię poprzez formę. Wynika z tego, że istnieje tylko jeden akt bytu dla całego złożenia, czyli dla całej substancji obejmującej materię i formę. Akt bytu jest właściwy formie, to znaczy jest aktem bytu całej złożonej substancji. Dusza posiada byt substancji, a mimo to dzieli ten byt z ciałem, przyjmuje ciało do jedności własnego aktu bytu.

---

<sup>62</sup> „Dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.*, I, 75, a. 4, ad. 2.

<sup>63</sup> Zob.: E. GILSON, *Tomizm... dz. cyt.*, 231.

<sup>64</sup> „Teza ta z całą konsekwencją stosowana przez Tomasza w jego nauce o człowieku i o duszy ludzkiej stanowiła może największe *novum*, które przynosił swojej epoce Akwinata – i będąc „kamieniem obrazy” dla zakorzenionych mocą zwyczaju i tradycji poglądów, musiała spotkać się z gwałtowną reakcją wielu współczesnych.” S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej... dz. cyt.*, 277.

<sup>65</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej... dz. cyt.*, 201.

<sup>66</sup> Por. P. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, 510.

<sup>67</sup> Por. *Tamże*, 190.

<sup>68</sup> Zob.: E. GILSON, *Tomizm... dz. cyt.*, 231.

„Chociaż dusza posiada pełne istnienie, to jednak nie wynika stąd, że ciało łączy się z nią w sposób przypadłościowy. Jest tak dlatego, że istnienia, które sama posiada udziela ciału w ten sposób, iż jest ono jednym istnieniem całego bytu złożonego, a także dlatego, że dusza może być sama przez się samoistna, to jednak nie ma pełnej gatunkowości, lecz ciało łączy się z nią właśnie dla dopełnienia gatunku.”<sup>69</sup> Gdyby było inaczej, cały byt człowieka nie byłby jeden, ani też jedność człowieka nie byłaby substancjalną jednością.<sup>70</sup> Tomasz ukazuje w swojej antropologii „dwa aspekty metafizyczne ludzkiej istoty, każdego ze swoim ontologicznym obliczem [...] Nie przedstawia się tu dwu odrębnych rzeczy [...] Jest to ta sama niepodzielna istota, która w jednym sensie jest jednostką, a w innym sensie jest osobą. Jest w pełni jednostką ze względu na to, co otrzymuje z materii, jest w pełni osobą ze względu na to, co otrzymuje z ducha.”<sup>71</sup>

Akwinata dochodzi więc do wniosku, że osoba ludzka jest ukonstytuowana z jednego tylko bytu, w którym materia i duch są zasadami pełnej, określonej i jednolitej całości. Zasady te mają się do siebie tak, jak forma do materii i współistnieją dzięki jednemu aktowi istnienia, ściśle na siebie oddziałując.<sup>72</sup>

Wpływ duszy na ciało i ciała na duszę, a więc ich wzajemna relacja, stanowi następane zagadnienie, nad którym trzeba się zastanowić.

## B. Relacja duszy do ciała

Zagadnienie wzajemnego odniesienia duszy do ciała widoczne jest najpełniej w procesie poznania. Jeden konkretny człowiek jest tym, który rozumuje i pojmuje, ale także czuje i doznaje wrażeń – a nie może się to dokonać bez udziału ciała:

„Ciało zaś, bez którego nie może nastąpić odbieranie wrażeń zmysłowych, uznać należy za część człowieka. Intelkt więc, którym Sokrates poznaje, jest jakąś częścią Sokratesa i to tak, że intelekt łączy się w pewien sposób z ciałem Sokratesa”.<sup>73</sup>

Na to więc, by dusza ludzka mogła spełniać określoną czynność, jaką jest ludzkie poznanie, musi mieć ciało. Czynnością właściwą dla człowieka jest poznanie umysłowe i do jego spełnienia brakuje duszy nie inteligencji, lecz właśnie doznań zmysłowych. Odbieranie zaś wrażeń zmysłowych nie może odbyć się bez pomocy ciała, dusza musi złączyć się z nim i ustanowić dzięki temu związkowi szczególnie stopień bytu, którym jest człowiek.<sup>74</sup>

Połączenie duszy z ciałem nie jest zatem czymś nienaturalnym (nie jest karą za grzechy, jak twierdził Orygenes), ponieważ dusza ludzka ze swej natury zdolna do poznania i

<sup>69</sup> „Non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, tum quia illud idem esse, quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *De anima, questiones disputatae*, art. 1, ad. 1. Polskie tłumaczenie *De anima* jeśli nie podano inaczej jest według Z. Włodek i W. Zegi w: *Kwestie o duszy*, Kraków 1996.

<sup>70</sup> Por. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., 194.

<sup>71</sup> J. MARITAIN, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1991, 335.

<sup>72</sup> Por. M. D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia...*, dz. cyt., 124.

<sup>73</sup> „Sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Sokrates intelligit, est aliqua pars Socratis; ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.* I, q. 76, a. 1, resp.

<sup>74</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 231.

odbierania wrażeń nie może spełniać tej funkcji bez ciała. Akwinata nie zgadza się również z twierdzeniem manichejczyków, że materia (a więc i ciało) sama w sobie jest zła.<sup>75</sup> Gdyby bowiem materia była zła, byłaby niczym jako niebyt; jeżeli zaś jest czymś, to w tej właśnie mierze w jakiej jest, nie jest zła. Jak wszystko, co należy do dziedziny stworzenia, materia jest dobra i stworzona przez Boga. „Stworzenie cielesne co do swej natury jest dobre; nie jest jednak dobrem powszechnym, pełnym, ale jakimś partykularnym i zawężonym.”<sup>76</sup>

Materia nie tylko jest dobra sama w sobie, ale ponadto jest dobrem i źródłem dobra dla wszystkich form, które mogą z nią być złączone. Podgląd, że świat materialny jest rezultatem degradacji, a związek duszy z ciałem wynika z jakiegoś upadku duszy, nie ma nic wspólnego z tezami tomistycznymi. Wspomniana doktryna Orygenesusa (uwięzienie przez Boga grzesznych dusz w ciele) jest jak najbardziej obca myśli św. Tomasza, czego też Tomasz nie ukrywał. Wynika to nie z apriorycznych założeń, ale z przyjętych zasad metafizycznych o zasięgu powszechnym. To, co mniej doskonałe podległe jest temu, co doskonalsze jako celowi, a więc istnieje dla niego, a nie wbrew niemu – w myśl tej zasady materia istnieje dla formy, a ciało dla duszy. Pozostaje więc odpowiedzieć na pytanie, jakim dobrem może ciało materialne darzyć ożywiającą je duszę rozumną.<sup>77</sup>

Tomasz stoi na stanowisku, że ludzki intelekt ma zdolność poznania rozumowego, ale jak zaznacza Arystoteles, nie posiada żadnych idei wrodzonych i musi dopiero te idee tworzyć, w zależności od doświadczenia zmysłowego. Zaznacza, że ludzka dusza nie jest inteligencją o takim stopniu doskonałości jak anioł, bo wtedy byłaby czystą formą, bytującą samoistnie i bez pomocy zewnętrznego narzędzia. Dusza ludzka natomiast znajduje się na niższym szczeblu hierarchii bytowej, ponieważ należy do porządku substancji, które nie posiadają dostatecznej doskonałości, aby bytować samoistnie w stanie oddzielnym.<sup>78</sup> Dlatego dusza potrzebuje ciała i połączenie z nim nie dzieje się na szkodę, ale dla dobra duszy. „Na to więc, by dusze ludzkie mogły posiadać doskonałe i właściwe poznanie rzeczy zostały one z natury tak ustanowione, by łączyły się z ciałami i aby dzięki temu czerpały z samych rzeczy podpadających pod zmysły właściwe poznanie tychże rzeczy [...] z rozważań tych wynika więc, że połączenie duszy z ciałem i poznawanie umysłowe przy pomocy zwracania się do wyobrażeń wychodzi duszy na lepsze.”<sup>79</sup> Dusza bez ciała nie ma swej pełnej doskonałości. Pozostaje w ścisłej relacji do ciała po to, by mogła działać zgodnie ze swoją naturą.<sup>80</sup>

Jednak umysł ludzki potrzebuje ciała do własnej aktywności nie jako narządu czynności umysłowej, bo jest to czynność samego umysłu, ale z racji naturalnego przedmiotu

---

<sup>75</sup> Por. *Tamże*, 222.

<sup>76</sup> “Quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona: sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh*. I, q. 65, a. 1 ad. 2.

<sup>77</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 223.

<sup>78</sup> Por. *Tamże*, 224.

<sup>79</sup> “Ad hoc ergo quod perfectam et priopriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus priopriam de eis cognitionem accipiant. [...] Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniantur, et intelligat per conversionem ad phantasmata.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh*. I, q. 89, a. 1.

<sup>80</sup> S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, dz. cyt., 674.

umysłu ludzkiego wtedy, kiedy jest złączony z ciałem. Umysł więc nie jest wewnętrznie zależny od ciała w swoim samoistnym bytowaniu.<sup>81</sup> Wynika to z przyjęcia przez Doktora Anielskiego tezy, że między duszą a jej władzami istnieje realna różnica. Tylko w Bogu jako bycie doskonałym zdolność działania i samo działanie są tożsame z substancją. W duszy ludzkiej jednak tkwią władze, czyli możliwości działania, które pozostają w możliwości do swoich aktów: „Skoro byt i wszelki rodzaj bytu rozpada się na możliwość i na akt, trzeba, by w każdym wypadku zarówno możliwość jak i akt były tego samego rodzaju. Gdy więc dany akt nie należy do rodzaju substancji, to władza odnosząca się do tego aktu, również nie może należeć do rodzaju substancji. Zachodzi to jedynie w odniesieniu do Boga, którego działalność jest tym samym, co jego substancja. [...] Z faktu, że dusza jest w możliwości wobec innego jeszcze aktu, nie przysługuje jej z jej istoty jako formy, lecz z występującej w niej możliwości.”<sup>82</sup>

Niektóre z tych władz przysługują całemu *compositum* ludzkiemu i nie mogą być wykonywane bez ciała. Tak na przykład władza odbierania wrażeń nie może być wykonywana bez ciała, ale również nie może jej wykonywać samo ciało bez duszy. Podmiotem tych działań nie jest ani sama dusza, ani samo ciało, ale cały ludzki byt. Zdolność doznawania wrażeń przysługuje duszy i ciału w połączeniu, a nie każdemu z osobna.<sup>83</sup> Należy się jednak wystrzeżać mniemania, że dusza i ciało w bycie ludzkim stanowią jakiś twór mieszany, którego władze uczestniczyłyby równocześnie w składających się nań substancjach duchowej i cielesnej. W takim obiekcie po dokonanych już mieszaniami każdy ze składników istnieje tylko wirtualnie, bo gdyby istniał aktualnie, nie byłoby zmieszania, lecz po prostu nieład. W tworze mieszanym nie można rozróżnić żadnej ze składających się na niego części.<sup>84</sup>

„Tak więc substancja rozumna może łączyć się z ciałem zetknięciem się mocy. To bowiem, co łączy się takim zetknięciem, nie jest czymś jednym w sposób absolutny. Jest ono bowiem jednym w działaniu i doznawaniu, ale nie oznacza to być jednością w sposób absolutny. Jedno rozumie się bowiem w taki sam sposób jak byt. Być zaś czynnikiem nie oznacza jedności z bytem absolutnie (po prostu). Stąd też być jednym w działaniu nie oznacza być jednym w sposób absolutny (po prostu jednym)”.<sup>85</sup>

Dlatego też Tomasz wyraźnie mówi o duszy i ciele w kategoriach formy i materii, aktu i możliwości, ukazując realne różnice jakie zachodzą między nimi mimo, że w bycie ludzkim tworzą one substancjalną jedność.

<sup>81</sup> Zob. F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, dz. cyt., 430 i 440.

<sup>82</sup> “Quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, [...] sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. [...] Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.* I, q. 77, a. 1, resp.

<sup>83</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, dz. cyt., 431.

<sup>84</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 225.

<sup>85</sup> “Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter; sunt enim unum in agendo, et patiendo, quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur esse unum quomodo et ens; esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, II, q. 56.

W myśl więc metafizyki św. Tomasza z Akwinu złączenie duszy z ciałem nie jest karą dla duszy, lecz dobroczynnym związkiem wynikającym z powszechnych zasad hylemorfizmu, dzięki któremu dusza osiąga całą swoją doskonałość. I chociaż dusza w samym swoim istnieniu nie jest zależna od materii, to jednak sięga ona głęboko w dziedzinę cielesną i bez ciała jest czymś niegotowym.<sup>86</sup>

### C. Dusza jako forma substancjalna ciała

Spróbujmy teraz przyjrzeć się, jak Tomasz rozumie pojęcie ludzkiej duszy i ludzkiego ciała, i jak rozwiązuje problemy wynikające z tego połączenie, a w szczególności z faktu rozerwania jedności przez śmierć człowieka.

Jak już powiedzieliśmy, w dziejach filozofii można zaobserwować ścieranie się dwóch koncepcji ludzkiej duszy – platońskiej doktryny o duszy jako samodzielnie istniejącej substancji duchowej i arystotelesowskiego pojęcia duszy jako *entelechii* – formy substancjalnej ciała.

Konsekwencją pierwszego poglądu jest skrajny dualizm psychofizyczny i traktowanie ciała jako “grobu duszy”, co w konsekwencji neguje jedność bytu ludzkiego. Natomiast umieszczenie przez Arystotelesa duszy w rzędzie form substancjalnych, wydaje się przeczyć możliwości samodzielnego jej istnienia, ponieważ forma substancjalna nie jest bytem samodzielnym, lecz tylko składnikiem konstytutywnym bytu, a to podważa jej duchowość i niezniszczalność.<sup>87</sup>

Akwinata staje na stanowisku bliskim koncepcjom Arystotelesa, przyjmując, że dusza rozumna ożywia ciało jako jego forma substancjalna, jednak nie jest ona czystą formą (jak bytu anielskiego), ale formą ciała. Tomasz stara się wykazać, że dusza ludzka jest formą samoistną skoro wykonuje działania nieorganiczne (działania umysłowe), działania samej tylko formy.<sup>88</sup> Dokładnie jest ona zasadą rozumną, która potrzebuje ciała, aby wykonywać swoje własne czynności.

Dusza rozumna jako forma substancjalna, bezpośrednio kształtuje materię pierwszą i jest przyczyną wszystkich działań ludzkich na poziomie wegetatywnym, zmysłowym i intelektualnym.

Tak więc w koncepcji metafizycznej Tomasza u szczytu świata form znajdują się inteligencje czyste całkowicie oddzielone od świata materialnego, a najniżej pozostają formy całkowicie związane z materią. Pomiędzy jednymi a drugimi, znajdują się dusze ludzkie, nie będące ani oddzielonymi formami, ani formami związanymi w swym istnieniu z istnieniem materii. Dusza jako forma zawsze jest aktem, a więc nie poznajemy jej bezpośrednio, ale poprzez przejawy. Dusza jest aktem pierwszym ciała, jest niematerialna i bezcielesna jak każda forma.

Stanowi więc ona taką odmianę formy, która wprawdzie z natury swej związana jest w bytowaniu z materią, jednak nie do tego stopnia, by nie mogła samodzielnie bytować

<sup>86</sup> Por. P. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., 512.

<sup>87</sup> Zob.: A. SPARTY, "Doktryna Jana Filopona w *De intellectu...*," art. cyt., 167.

<sup>88</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, dz. cyt., 674.

w oderwaniu od materii. Dusza jest więc tego rodzaju formą, która jest *non totaliter immersa* i dzięki temu zdolną do samoistności również poza ciałem:<sup>89</sup>

„Tak więc dusza umysłowa, skoro posiada właściwe sobie działanie, w którym nie bierze udziału ciało, musi działać sama przez się. A ponieważ każdy byt działa, o tyle, o ile jest w akcji, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne, niezależne od ciała istnienie”.<sup>90</sup>

Sytuacja duszy ludzkiej jest wyjątkowa, spełnia ona nie tylko czynności fizjologiczne, ale również czynności poznawcze. Poznanie ludzkie jest czynnością formy, której – jako zdolnej do umysłowego poznania ciała – obca jest wszelka cielesność. Jednak, aby działać samemu przez się, trzeba też istnieć samemu przez się. Tym zaś, co istnieje samo przez się jest substancja – dusza więc jest substancją niematerialną.<sup>91</sup> Nie należy jednak wyobrażać sobie, że ciało i dusza to dwie substancje, z których jest utworzona trzecia – człowiek. Człowiek zasługuje w pełni na miano substancji, jednak całą swą substancjalność zawdzięcza substancjalności duszy. Dusza ludzka jest bowiem aktem ciała, a więc jest substancją oraz rzeczą samą w sobie. Substancja “człowiek” jest zatem nie zestawem dwóch substancji, lecz substancją złożoną zawdzięczającą swą substancjalność tylko jednemu ze swych pierwiastków konstytutywnych – duszy rozumnej.<sup>92</sup> Konkludując więc zauważmy, że tym co nadaje materii byt substancjalny jest sama forma substancjalna. Formy przypadłościowe bowiem nadają rzeczy byt względny i przypadłościowy: sprawiają, że coś jest białe lub kolorowe. Nie można więc uznać w bycie wielości form pośrednich, które udzielają substancjalności materii. Jest tylko jedna forma substancjalna, którą jest intelekt ludzki i ona ustanawia człowieka we właściwym mu bycie, nadając mu jednocześnie byt, ciało, życie, zmysły i rozumność.<sup>93</sup>

„Jest czymś charakterystycznym dla formy substancjalnej, że daje materii istnienie po prostu – właśnie dzięki niej rzecz jest tym, czym jest. [...] Tak więc skoro dusza jest formą substancjalną – ponieważ konstytuuje człowieka w określonym gatunku substancji – między nią a materią pierwszą nie ma żadnej innej pośredniej formy substancjalnej, lecz na różnych stopniach doskonałości dusza rozumna urzeczywistnia człowieka: mianowicie, że jest ciałem, ciałemżywionym i zwierzęciem rozumnym”.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki...*, dz. cyt., 276.

<sup>90</sup> “Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote priopriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *De anima, questiones disputatae*, art. 1, resp.

<sup>91</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 220. Jednak prof. Gilson zaznacza, że dotyczy to jedynie ludzkiej duszy, nie zaś duszy zwierząt. Dusza zwierząt jako forma zmysłowa nie bytuje samoistnie w oderwaniu do ciała, nie działa samodzielnie a więc nie jest substancją.

<sup>92</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 190.

<sup>93</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 228. „W tomizmie sprawa jest postawiona jasno: albo jedność substancjalna i wówczas konieczność jednej tylko formy substancjalnej, albo wielość form substancjalnych, ale wówczas tylko jedność zbioru, ale nigdy jedność substancjalna”. S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki...*, dz. cyt., 277.

<sup>94</sup> “Est autem hoc prioprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter: ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. [...] Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo a ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut



Akwinata uznaje więc, że spośród wszystkich jestestw cielesnych ożywionych, tylko i wyłącznie człowiek posiada formę duchową: dusza jego jest natury rozumnej.<sup>95</sup> Jest ona podmiotem działań zarówno czysto duchowych, jak i cielesnych. Dusza jest przyczyną tego, że człowiek jest człowiekiem, czyli bytem rozumnym, ożywionym, sprawiającym jednocześnie, że ciało ludzkie jest ciałem i że mogą w człowieku być zapodmiotowane cechy materialne, jak na przykład wymiary.<sup>96</sup>

#### D. Ludzkie ciało

Rozpoznając w nauce tomistycznej koncepcję duszy jako formy substancjalnej ciała, trzeba zaznaczyć, w jakim sensie Tomasz z Akwinu mówi o ludzkim ciele. Dla Arystotelesa, a za nim również dla Doktora Anielskiego, dusza nie tylko porusza ciało, ale w ogóle sprawia, że ciało to istnieje. Trup nie jest ciałem, to dusza jako forma sprawia, że ciało istnieje jako ciało. Ona skupia i zestrza składniki materialne, tworząc z nich żywe ciało – uorganizowaną materię.<sup>97</sup> Z takiej, można powiedzieć “pozytywnej” koncepcji ciała wynika przeświadczenie, że materia jest nie tylko dobra sama w sobie, ale jest ponadto dobrem i źródłem dobra dla wszystkich form, które mogą z nią być związane. Przekonanie więc, że ciało ludzkie jest przejawem bytowej degradacji, a jego związek z duszą wynika z upadku, nie ma nic wspólnego z koncepcjami Tomasza.<sup>98</sup>

Jednym z odkryć, na jakie może napotkać historyk filozofii badając myśl średniowieczną, jest zauważenie, jak duży nacisk jest położony w niej na wartość, godność i wieczność ludzkiego ciała. Filozofowie i mistycy tego czasu nie pogardzali materią, szanowali ludzkie ciało, sławili jego wysoką godność, a ludzkiego przeznaczenia nigdy nie chcieli oddzielać od przeznaczenia duszy.<sup>99</sup> Połączenie z ciałem jest czymś naturalnym dla duszy i wychodzi jej na lepsze, dlatego też Tomasz zaznacza, że śmierć jest rozerwaniem tej jedności bytowej. Stan oddzielenia duszy od ciała jest jednak *praeter naturam*, a co więcej, sposób poznania duszy pozostającej w stanie oddzielenia jest również *praepeter naturam*:

„Wynika stąd, że podobnie jak połączenie z ciałem, tak samo i sposób poznawania umysłowego za pośrednictwem zwracania się do wyobrażeń jest dla duszy naturalny; istnieć zaś w oddzieleniu od ciała jest niezgodne z istotą jej natury, podobnie jak przeciwne jej naturze jest poznawanie umysłowe bez zwracania się do wyobrażeń. Wynika stąd, że dusza w tym celu łączy się z ciałem, aby istniała i działała zgodnie ze swoją naturą”.<sup>100</sup>

---

sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *De anima, quaestiones disputatae*, art. 9, resp.

<sup>95</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka jej natura i zadania...*, dz. cyt., 273.

<sup>96</sup> *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, red. A. M. NOWIK, Warszawa 1996, 178, zob. także: M. GOGACZ, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej...*, dz. cyt.

<sup>97</sup> Zob. E. GILSON, *Tomizm...* dz. cyt., 220.

<sup>98</sup> Por. *Tamże*, 223.

<sup>99</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...* dz. cyt., 174.

<sup>100</sup> “Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh*. I, q. 89, a. 1, resp.

Akwinata nie tylko uważa śmierć w porządku przyrodzonym za tragiczny rozłam i za rozdarcie naszej natury, ale również samej duszy nie może uznać za pełną osobę i nie sposób przypisać jej pełnej ludzkiej natury.<sup>101</sup> Skoro zostanie rozerwany związek duszy z ciałem przestaje istnieć nie tylko człowiek, ale również jego ciało. Jeżeli bowiem zasada udzielająca ciału aktualnego bytu opuszcza je – ciało się rozkłada, powraca do formy materii niezorganizowanej.<sup>102</sup> „Materia w takim stopniu nabywa istnienia aktualnego, w jakim jednoczy się z formą – a w tej mierze ulega zniszczeniu, w jakiej się od niej forma oddziela.”<sup>103</sup>

Tutaj jednak pojawia się problem, czy tak rozumiana osoba ludzka w swoim ścisłym związku z ciałem nie traci możliwości swego samoistnego bytowania jako dusza ludzka niezależnie od ciała. Inaczej mówiąc, czy arystotelesowska nauka o duszy jako o formie substancjalnej da się pogodzić z chrześcijańską tezą o nieśmiertelności.<sup>104</sup>

### E. Nieśmiertelność duszy

Pisze Etienne Gilson: „niewiele jest zagadnień, które wywołały więcej problemów w umysłach komentatorów Tomasza niż właśnie zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej.”<sup>105</sup>

Zdumiewające może być odkrycie, że u niektórych Ojców Kościoła wiara w nieśmiertelność duszy jest tak nieuchwytna, że niemal nieobecna. Inni z kolei przyjmowali śmierć zarówno duszy, jak i ciała w oczekiwaniu na zmartwychwstanie i sąd. Był to jednak w dziejach antropologii chrześcijańskiej tylko krótki okres wahania.<sup>106</sup> Arystoteles, który w momencie rozkwitu scholastyki staje się decydującym autorytetem, mówi, że natura intelektu nie jest dla niego jeszcze całkiem jasna, jednak skłania się do przypuszczenia, że istnieje pewien odrębny rodzaj duszy, jedyny, oderwany od ciała.

Jednak jak to, co jest formą substancjalną jednostkowego ciała, może być jednocześnie oddzielone od tego ciała? Oto zasadnicze pytanie, na które Arystoteles nie daje odpowiedzi.<sup>107</sup> Stwierdza natomiast możliwość istnienia formy jaką stanowi dusza, także po odłączeniu od materii; przy czym możliwość ta dotyczy nie całej duszy, lecz tylko intelektu – intelekt jest niezniszczalny.<sup>108</sup> Rodzi się pewien żal do Arystotelesa, że na tak ważne pytania nie dał jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi. Taki zaś stan rzeczy mobilizował

<sup>101</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka jej natura i zadania...* dz. cyt., 273.

<sup>102</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...* dz. cyt., 190.

<sup>103</sup> „Materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea.” Św. TOMASZ AKWINU, *STh*. I, q. 75, a. 6, resp.

<sup>104</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, dz. cyt., 430

<sup>105</sup> E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej...* dz. cyt., 196.

<sup>106</sup> Więcej na temat przykładów takich poglądów wśród chrześcijańskich uczonych zobacz przypis w książce E. Gilsona, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 177nn.

<sup>107</sup> Por. ARYSTOTELES, *De anima, questiones disputatae*, I, 2; 413 b, 24 – 27, za: E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 182.

<sup>108</sup> „Intellectus videtur substantia quaedam et non corrumpi.” ARYSTOTELES, *De anima, questiones disputatae*, I 4, 408b 17 – 18, za: A. SPARTY, *Doktryna Jana Filopona...*, dz. cyt., 222.

myślicieli do uzupełniania tych braków. Często jednak wypełniano te luki treścią zupełnie niezgodną z filozofią arystotelesowską.<sup>109</sup>

Koncepcję niezniszczalnego intelektu podjął i rozwinął Awerroes. Jakkolwiek sam był oryginalnym myślicielem i autorem kilku ważnych dzieł, to w XIII wieku znany był przede wszystkim jako interpretator Arystotelesa, cieszący się tak wielkim poważaniem, iż zasłużył sobie na miano Komentatora. Oczywiście dzisiaj wiemy, że jego komentarze nie były wolne od wpływów neoplatonickich i zależności od Aleksandra z Afrodyzji, ale znacznie bardziej przybliżają się do oryginalnej myśli Stagiryty niż komentarze arabskie. Przekład ich rozpoczął Michał Szkot około 1230 roku na dworze cesarza Fryderyka II, a trzynastcie lat później już wszystkie pisma arabskiego filozofa były dostępne w języku łacińskim. Zrodziły one na Uniwersytecie Paryskim silny ruch awerroistyczny, którego głównym promotorem stał się Siger z Brabantu.<sup>110</sup>

Dla Awerroesa jednostkowy intelekt bierny w konkretnym człowieku staje się pod działaniem intelektu czynnego "intelektem nabytym", który z kolei zostaje przyswojony przez intelekt czynny w taki sposób, że chociaż żyje po śmierci cielesnej, nie robi tego jako osobowa, jednostkowa rzecz istniejąca, ale jako moment w powszechnej i wspólnej inteligencji gatunku ludzkiego. Istnieje więc nieśmiertelność, ale nie ma osobowej nieśmiertelności konkretnego człowieka.<sup>111</sup> We wszystkich ludziach istnieje więc jeden jedyny intelekt, przez którego siłę i aktywność wszyscy myślą. Wynika z tego, że nie ma indywidualnej nieśmiertelności, jednostka znika wraz ze śmiercią, inteligencja ogólna pozostaje.<sup>112</sup> Stąd nazwa koncepcji: teoria jedności intelektu lub monopsychizm. Oba wyróżnione przez Filozofa intelektu Awerroes uzna za ducha niezależnego od wszelkiej jednostkowości, a więc za jednego dla całej ludzkości. Taka koncepcja przekreśla całkowicie nieśmiertelność poszczególnych dusz i osoby ludzkiej.<sup>113</sup>

Awerroistyczna doktryna transcendencji intelektu możliwościowego względem człowieka, sprzeciwiała się w sposób bardzo radykalny prawdzie o indywidualnej duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Dlatego awerroizm, rozszerzający się gwałtownie w świecie chrześcijańskim XIII wieku, atakował w najgłębszych zasadach naukę katolicką o ludzkiej duszy i odpowiedzialności za czyny konkretnego, pojedynczego człowieka.<sup>114</sup> Co więcej, Awerroes stał również na stanowisku, że zdania prawdziwe w dziedzinie filozofii mogą być jednocześnie fałszywe w dziedzinie wiary. Za jego poglądami opowiedziało się kilku trzynastowiecznych uczonych, między innymi Siger z Brabancji czy Boecjusz z Dacji.<sup>115</sup>

Dla ortodoksyjnych chrześcijańskich filozofów taka interpretacja niezniszczalności duszy była zupełnie nie do przyjęcia. Wiara bowiem przyrzeka człowiekowi nieśmiertelność

<sup>109</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka...*, dz. cyt., 208.

<sup>110</sup> Por. P. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., 393.

<sup>111</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, dz. cyt., 234.

<sup>112</sup> Por. P. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., 391.

<sup>113</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka...*, dz. cyt., 213.

<sup>114</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, "Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy", *Przegląd Filozoficzny* 44(1948) z. 1-3, 179.

<sup>115</sup> Szerzej zob.: SIGER Z BRABANTU, "Czy dusza intelektualna zwielokrotnia się stosownie do wielkości ciał ludzkich", w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, red. K. KRAUZE-BŁACHOWICZ, Warszawa 2002.

indywidualną, a nie uczestniczenie we wspólnym intelekcie jakiejś wspólnej substancji. Dlatego też Tomasz sprzeciwia się takiej tezie z całą stanowczością.<sup>116</sup>

W swoim wykładzie filozoficznym w *Summa Contra Gentiles* po udowodnieniu, że pośród substancji rozumnych coś jest aktem, a coś możliwością oraz że złożenie z aktu i możliwości niekoniecznie zakłada złożenie z materii i formy, Tomasz przechodzi wprost do dowodu, że substancje rozumne są niezniszczalne:

„Z formy wynika byt sam przez się; sam przez się bowiem mówimy według rzeczy jako takiej. Każda rzecz zaś ma byt, o ile ma formę. Substancje więc, które nie są samymi formami, można pozbawić bytu, o ile tracą formę. Substancji zaś, które są samymi formami, nigdy nie można pozbawić bytu, jak na przykład, gdy jakaś substancja jest kołem, nie mogłaby nigdy stać się nieokrągłą. Wykazano zaś powyżej, że substancje rozumne są samymi formami substancjalnymi. Niepodobna więc, by przestały istnieć. A więc nie podlegają rozkładowi”.<sup>117</sup>

I dalej w *Summie theologica* krótko konkluduje:

„Jest bowiem oczywiste, że to co samo z siebie przysługuje jakiejś rzeczy, nie da się od niej odłączyć. A istnienie samo przez się przysługuje formie będącej aktem. [...] Natomiast forma w żaden sposób nie może oddzielić się sama od siebie; i dlatego jest wykluczone by forma samoistna mogła przestać istnieć.”<sup>118</sup>

Być nieśmiertelnym to znaczy być niezniszczalnym. Z doświadczenia każdy doskonale wie, że możliwy jest rozkład ciała ludzkiego i zdarzenie to nazywamy śmiercią. Rozpad ciała powoduje rozpad bytu. Człowiek ginie wówczas, gdy umiera ciało, lecz śmierć człowieka nie jest śmiercią jego duszy. Posiadając własny akt bytu, dusza sama jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu (*habens esse*). Ten akt bytu należy bezpośrednio do duszy – bez pośrednictwa – *primo et per se*. Duszy rozumnej więc jako substancji nie dotyka zniszczenie ciała, które istnieje jedynie dzięki niej. A zatem dopóki dusza rozumna jest sobą, dopóty istnieje. To właśnie można stwierdzić mówiąc że jest nieśmiertelna.<sup>119</sup> Gdyby dusza była zniszczalna musiałaby być przypadłością, czyli posiadać bytowanie nie przez siebie, ale przez coś innego, nie mogłaby działać też sama przez siebie. Jest to niezgodne z faktem rozumności. Tomasz podejmuje również ten argument, kładąc nacisk na ukazanie niecielesnej natury intelektu oraz jego aktu. Każdy bowiem widzi, że człowiek spełnia działania o charakterze niematerialnym. Rozumienie jest działaniem duszy spełnianej „*per se*”.

<sup>116</sup> Por. św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, II, q. 73 – Że wszyscy ludzie nie mają jednego umysłu biernego i q. 75 – Rozwiązanie argumentów, które jakoby dowodzą jedności umysłu biernego.

<sup>117</sup> „Per se enim dicimus secundum quod ipsum: unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam. [...] Substantiae vero quae sunt ipsae formae nunquam possunt privari esse, sicut si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod ipsae esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, II, q. 55

<sup>118</sup> „Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus [...] Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh*. I, q. 75, a. 6, resp.

<sup>119</sup> Zob. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 222. Cała argumentacja w artykule 6 kwestii 75 *Traktatu o człowieku* jest transpozycją dowodu z *Fedona* za pośrednictwem św. Augustyna i teorii przeciwieństw z *Fizyki* Arystotelesa.

Dusza może rozumować bez form zmysłowych, jeżeli bowiem potrzebowałaby zmysłów do zrozumienia, byłaby przemijająca. Dusza ludzka spełnia czynności, w których ciało nie ma udziału. Dusza oczywiście w pewnym genetycznym sensie potrzebuje do zrozumienia ciała – jak to już było pokazane wyżej – lecz nie do procesu rozumienia, lecz do jego zaistnienia. Dusza więc potrzebuje narządów cielesnych do poznania czegoś, jednak nie potrzebuje ich na stałe. Dzięki takiemu rozumowaniu Tomasz dochodzi do twierdzenia, że podmiotem tych stwierdzonych, niecielesnych działań powinna być substancja niecielesna, duchowa, a więc niezniszczalna.<sup>120</sup>

Dusza jest więc substancją nieśmiertelną, nie mogącą jednak rozwinąć swej działalności poznawczej bez współdziałania narządów zmysłowych. „Dusza bowiem zachowując tę samą naturę, ma inny sposób istnienia, będąc złączona z ciałem, a inny skoro się od ciała oddzieli. [...] Zgodnie więc z tym sposobem istnienia, w którym dusza bytuje złączona z ciałem, przysługuje jej sposób poznawania umysłowego za pośrednictwem zwracania się do wyobrażeń ciała, tkwiących w narządach cielesnych.”<sup>121</sup>

Istnienie bowiem samej duszy bez ciała jest dla Tomasza możliwe, jest to jednak nie-naturalny sposób jej istnienia (*propter rationem suae naturae*). Będąc oddzielona od ciała rozporządza już tylko wiadomościami nabytymi przez siebie, oraz tymi, które może otrzymać bezpośrednio od Boga.

„Kiedy więc dusza będzie całkowicie oddzielona od ciała, będzie mogła pełniej przyjmować wpływ wyższych substancji: dzięki takiemu wpływowi będzie mogła poznawać umysłowo, bez wyobrażeń, czego teraz nie może uczynić. Wpływ ten jednak nie będzie przyczyną wiedzy tak doskonałej i tak określonej odnośnie do rzeczy jednostkowych, jak wiedza, którą otrzymujemy przez zmysły – będzie tak jedynie w duszach, które otrzymają nadprzyrodzony wpływ łaski. Dusze oddzielone od ciała będą też posiadały określoną znajomość rzeczy, które poznały wcześniej, a których formy poznawcze w sobie przechowują”.<sup>122</sup>

Dusza po śmierci ciała jako forma niezniszczalna znajduje się w stanie oczekiwania, które zakończy się dopiero wówczas kiedy zmartwychwstanie ciała przywróci jej w pełni funkcję formy.<sup>123</sup>

Kiedy jednak dobrze zastanowimy się nad relacją duszy nieśmiertelnej do ciała, od razu zauważymy, że pojawia się problem, jaki stosunek posiada dusza wobec swojego rozłożonego w wyniku śmierci ciała i co jest podstawą jednostkowości dusz, jeżeli odrzucamy poglądy awerroistyczne o monopsychizmie. Dlaczego po śmierci ciała dusze nie stają się uczestnikami wspólnego dla wszystkich intelektu lub nie stanowią, każda z nich osobno, oddzielnego gatunku – tak jak formy aniołów?

<sup>120</sup> *O duszy; Arystoteles, Tomasz z Akwinu..., dz. cyt., 178.*

<sup>121</sup> „Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura. [...] Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh*. I, q. 89, a. 1, resp.

<sup>122</sup> “Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere, poterit absque phantasmate, quod modo non potest; sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus quae, supra dictum naturalem influxum, habebunt alium super naturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinantum cognitionem eorum quae prius hic sciverunt quorum species intelligibiles conservantur in eis.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *De anima, quaestiones disputatae*, art. 15, resp.

<sup>123</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej..., dz. cyt., 190.*

## F. Problem jednostkowania formy substancjalnej ciała

Zagadnienie to pojawia się przede wszystkim w perspektywie chrześcijańskiej wiary. Wysięk scholastyki bowiem zmierzał do ustawicznego doskonalenia gmachu filozofii chrześcijańskiej i teologii spekulatywnej. Zestawiał ze sobą tezy Arystotelesa o niezniszczalności intelektu z dogmatami wiary o ludzkiej nieśmiertelnej duszy i zmartwychwstaniu ciał.

Niebezpieczeństwo przyjęcia nauki Arystotelesa w tym względzie było już pokazane powyżej: albo dusza ludzka jest nieśmiertelna nie jako dusza tego konkretnego człowieka jednostkowego, lecz jako jedna jedyna dusza wspólna całemu gatunkowi „człowiek”, albo dusze poszczególnych ludzi po śmierci wzajemnie się odróżniają i mamy tyle dusz ile osób zmarłych, ale dusze te różnią się gatunkowo. Awicenna, który czyta i komentuje Filozofa, również i w tej kwestii – tak ważnej dla antropologii – widzi, że nie można wytłumaczyć zjednoczenia duszy z ciałem, jeżeli nie przyjmie się w duszy rozumnej, jakiegoś afektu, który ją pcha i ustawicznie zachęca do tego, by się ciałem zajmować i nim kierować.<sup>124</sup> Problem jednostkowania jest problemem centralnym antropologii filozoficznej.

Tomasz z Akwinu zdając sobie z tego sprawę wyszedł w swych rozważaniach od stwierdzenia, że jeżeli materia jest czymś niższym od formy, podobnie jak możliwość jest niższa od aktu, różnica materialna musi z konieczności zachodzić ze względu na różnicę formalną, co sprowadza się do stwierdzenia, że jednostki istnieją ze względu na gatunek. Jeżeli gatunek może urzeczywistnić się i trwać w jednym osobniku nie ma potrzeby, by rozpadał się na odrębne liczbowo jednostki. Tak dzieje się w przypadku inteligencji czystych, czyli aniołów – każdy z nich stanowi sam w sobie odrębny gatunek.<sup>125</sup> Jednak w przypadku, gdy forma gatunkowa nie może istnieć sama przez się w całej pełni (jak w przypadku człowieka), trwa ona nieustannie przez powstawanie i znikanie jednostek liczbowo odrębnych, ujednostkowionych przez materię.<sup>126</sup> Tym, dzięki czemu dany gatunek bytów materialnych obejmuje sobą pewną, określona liczbę jednostek, pewną ich wielość numeryczną jest właśnie materia. Przy każdym ujednostkowieniu materii, czyli rozpadaniu się gatunku na jednostki, musi zachodzić uwielokrotnianie i powtarzanie, te zaś funkcje zakładają wielość i czas, czyli zachodzić mogą tylko pośród bytów cielesnych.<sup>127</sup>

„Materia jest dla formy, dlatego i odrębność materialna jest dla odrębności formalnej. Stąd widzimy, że w rzeczach niezniszczalnych jeden gatunek ma tylko jedną jednostkę, gdyż gatunek jest dostatecznie zachowany przez jedną jednostkę. Inaczej jest z rzeczami, które powstają i znikają; tutaj jeden gatunek ma wiele jednostek – dla zachowania gatunku”.<sup>128</sup>

<sup>124</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka...*, dz. cyt., 216.

<sup>125</sup> Jednostkowość nie dotyczy jedynie bytów cielesnych. W przypadku bytów duchowych, jak anioły, jednostkowość jest zakorzeniona nie w materii, lecz w samej ich formie, to znaczy w ich istocie (która jest czystą formą). Każdy anioł jest swoją specyficzną naturą i każdy z aniołów jest odrębnym gatunkiem. Bóg jest na szczycie jednostkowości. W Bogu jednostkowość i osobowość są jednym i tym samym, jak wszystkie Jego doskonałości.

<sup>126</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 200.

<sup>127</sup> S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej...*, dz. cyt., 280.

<sup>128</sup> „Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum, individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh*. I, q. 47, a. 2, resp.

Doktor Anielski za Arystotelesem podaje, że zasadą jednostkowania nie jest forma, lecz materia i że ona to stanowi ostateczne źródło nie tylko jednostkowości, ale i w następstwie osobowości ludzkiej oraz wszelkich jednostkowych różnic i właściwości, wyróżniających danego człowieka z pośród wszystkich innych ludzkich jednostek.<sup>129</sup> Jednak nie chodzi Akwinaciu o samą materię pierwszą, ale według słownictwa Tomasza o „*materia quantitate signata*”. To techniczne wyrażenie należy właściwie rozumieć. Wyraz *quantitas* oznacza ilość; w tym wypadku ilość spełnia dwa zadania: udziela położenia i wymiarów.<sup>130</sup>

„Ilość wymierna pośród innych przypadłości ma i tę właściwość, że sama się jednostkuje. A to dlatego, że w pojęciu jej zawiera się układ, to jest porządek części w całości, określa się ją bowiem jako ilość w pewnym układzie. [...] A ponieważ tylko ilość wymierna ze swej natury może być podstawą rozróżnienia wielu jednostek w tym samym gatunku, wydaje się, że podstawą ostateczną tego rodzaju rozróżnienia jest ilość wymierna, gdyż i w rodzaju substancji wielość powstaje przez podział materii, a nie byłoby to do pomyślenia, gdyby się nie brało pod uwagę wymiarów materii”.<sup>131</sup>

Jednak ilość, będąca w porządku istnienia cechą staje się w porządku istoty warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym do zrealizowania się jednostkowania. Całe więc wyrażenie opisuje materię w zależności od podziału dokonanego przez ilość i tłumaczy zasadę jednostkowania jako źródło różnic numerycznych. Jednak trzeba wyraźnie zaznaczyć, że *materia signata* powoduje tylko różnice numeryczne między jednostkami, natomiast wszelka inna różnica występująca pomiędzy jednostkami, jest już dziełem formy.<sup>132</sup> Materia posiada zdolność jednostkowania tylko z racji włączenia w byt całej substancji, a skoro byt substancjalny, jak to było pokazane wyżej, jest uzależniony od formy, jednostkowość jest własnością i materii i formy.<sup>133</sup> Jednak cały czas pozostaje aktualne pytanie, jak ciało, które ulega rozkładowi ma wpływ na jednostkowanie duszy po śmierci?

<sup>129</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka - jej natura i zadania...*, dz. cyt., 374.

<sup>130</sup> Materia ilościowo oznaczona – tak tłumaczy to wyrażenie Etienne Gilson w *Historii filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., 511. Prof. S. Swieżawski podaje, że tę formułę przyjmuje Tomasz z Akwinu od Awicenny, gdyż w jego pismach znajduje się ona w tym samym niemal brzmieniu. Zresztą nie tylko tą. W niejednym punkcie Awicenna przygotowuje grunt pod późniejsze rozważania Akwinaty. Dwie najważniejsze tezy Tomaszowej teorii człowieka: twierdzenie, że dusza rozumna jest jedyną formą substancjalną ludzkiego *compositum*, i przeświadczenie, że do jej istoty należy *commensuratio* do danego “tego oto” ciała – mają już u Awicenny swe pierwsze, bardzo jeszcze zalążkowe, ale wyraźne sformułowania. Zob. szerzej: S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka...*, dz. cyt., 215.

<sup>131</sup> “Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens [...] Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur.” Św. TOMASZ AKWINU, *Summa contra gentiles*, IV, art. 65.

<sup>132</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy...*, dz. cyt., 145-146. S. Swieżawski w tej pracy bardzo szczegółowo i dokładnie omawia cały problem *commensuratio animae ad hoc corpus*, ja natomiast w tym paragrafie ograniczam się tylko do skrótowego pokazania tego zagadnienia.

<sup>133</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 202. Duns Szkot z kolei krytykuje zasadę jednostkowości Tomasza, według niego bowiem materia pozostaje zawsze ogólną i nie ona jest podstawą jednostki. W jednostce do ogólnej natury przyłączają się formy szczegółowe, każda jednak forma, nawet najbardziej szczegółowa, jest jednak czymś ogólnym i nie może stworzyć jednostki. Różnicę jednostek według

Akwinata, aby być zgodnym z myślą perypatetycką i katolicką ortodoksją nie może się zgodzić na to, by w całej ciągłości trwania duszy ludzkiej (przed i po śmierci) miała się znaleźć choć jedna chwila, w której dusza nie miałaby żadnej łączności z materią, która jest zasadą jednostkowania duszy pojedynczej i numerycznie różnej od każdej innej. Aby rozwiązać ten problem Tomasz używa wyrażenia *commensuratio animae ad hoc corpus*. Wedle Akwinaty bytowanie całego złożonego bytu ludzkiego trwa w oderwanej od ciała duszy, która zachowuje po śmierci swój samoistny, absolutny i nieśmiertelny byt. Dusza oddzielona od ciała zachowuje po rozkładzie materii tę samą naturę, jaką posiadała będąc złączona z ciałem.<sup>134</sup> A więc wszystkie dyspozycje, sprawności i właściwości, będące cechami istotnymi całego bytu złożonego, podobnie jak władze zmysłowe i wegetatywne tkwią w samoistnej duszy ludzkiej jako niezaktualizowane, możliwościowe.

*Commensuratio animae da hoc corpus* należy do istoty jednostkowej duszy ludzkiej i ustanawia ją jako duszę tego oto jednostkowego człowieka. Wzajemna współzależność duszy i ciała, którą rozważaliśmy wcześniej, nie jest w człowieku czymś przypadłościowym, lecz jest to podstawa ludzkiej natury, wymaga tego doskonałość gatunku. Jest rzeczą istotną dla tej oto duszy ludzkiej, by miała ona *habitudo* do tego oto, a nie innego ciała.<sup>135</sup> Dusza ani ciało nie ginie w chwili śmierci.

„Żaden bowiem istotny pierwiastek człowieka nie zostaje unicestwiony przez śmierć całkowicie, dusza rozumna bowiem, która jest formą człowieka, trwa po śmierci jak wykazaliśmy powyżej, tak i materia, która istniała przez tę formę pozostaje pod tymi samymi wymiarami, które ją wyróżniały. A więc na mocy połączenia tej samej identycznie duszy z tą samą identycznie materią człowiek zmartwychwstaje. [...] I dlatego, chociaż cielesność obraca się w nicosć po rozpadnięciu się ciała ludzkiego, to jednak nie może przeszkodzić, by zmartwychwstało identyczne, to samo ciało, dlatego że cielesność wzięta w pierwszym znaczeniu [jako forma substancjalna człowieka] nie rozpada się w nicosć, lecz pozostaje tą samą”.<sup>136</sup>

Nie ginie też przystosowanie (*commensuratio*), lecz przystosowanie to przestaje tylko być zaktualizowane i zostaje jako możliwość w nieśmiertelnej duszy. Śmierć jest następstwem faktu, że materia pierwsza, czyli ciało danego człowieka przestaje być aktualizowane przez jego duszę. Ale materia pierwsza łączy się potem z innymi formami w rozmaitych bytach złożonych i trwa wiecznie. W tym znaczeniu ludzkie ciało nie ginie i materia ciała zachowuje w sobie możliwość połączenia się z tą duszą, z którą stanowiła jedność w danym ludzkim bycie. Umarłe ciało zachowuje w sobie pewną skłonność do

Dunsa Szkota stanowi to co czyni ją tym czym ona jest, czyli *haecceitas*. Substancja plus *haecceitas* tworzy jednostkę. Zob. W. HEINRICH, *Zarys historii filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 265.

<sup>134</sup> Zob.: Św. TOMASZ AKWINU, *De anima, questiones disputatae*, q. 20, ad 15.

<sup>135</sup> „...licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animae sit quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.” Św. Tomasz z Akwinu, *De spir. Creat.*, IX, ad. 4, za: S. SWIEŻAWSKI, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy...*, dz. cyt., 168.

<sup>136</sup> “Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem, ut superius est ostensum: materia etiam manet, quae tali formae fuit subjecta, sub dimensionibus eisdem, ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo unus numero reparatur. [...] Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit sed eadem manet.” Św. TOMASZ AKWINU, *Summa contra gentiles*, IV, art. 81.



zmartwychwstania: *ordo ad resurrectionem*. „To, że ciało należy do ludzkiej natury poprzez duszę zachodzi również i po oddzieleniu duszy od ciała. Za Bożym zrządzeniem w ciele umarłego pozostaje jakaś dyspozycja do zmartwychwstania.”<sup>137</sup> Dusza jako forma posiada więc zdolność i skłonność (*ordo*) do wprawiania w ruch swego, a nie jakiegoś innego ciała: „A ponieważ dusza stosownie do swojej natury jest ograniczona do poruszania tylko tego ciała, którego jest formą, dlatego swoją naturalną mocą żadnego innego ciała nie może poruszać.”<sup>138</sup>

W tym znaczeniu *commensuratio animae ad hoc corpus* jednostkuje nie tylko duszę ludzką w żywym bycie złożonym, lecz również duszę oddzieloną od ciała po śmierci, a zachowującą właśnie dzięki owej *commensuratio* możliwość połączenia się na nowo z ciałem i stworzenia z nim na nowo zupełnego i jednostkowego człowieka. Oznacza to, że w przypadku dusz ludzkich oddzielonych od ciała, wielość tych dusz realizuje się dzięki temu, że w istocie każdej z tych dusz tkwi *commensuratio ad hoc corpus*, która tkwiąc aktualnie nie jest jednak zaktualizowana. Dusze oddzielone różnią się więc dzięki temu między sobą substancjalnie.<sup>139</sup> W ten sposób godzi Tomasz tezę wiary o jednostkowym trwaniu duszy po śmierci z arystotelesowską zasadą jednostkowania i wychodzi na spotkanie artykułu wiary o powszechnym zmartwychwstaniu ciał, gdyż *commensuratio* nie może być wiecznie niezaktualizowane, a jej urzeczywistnienie to nic innego, jak właśnie zmartwychwstanie.

Dzięki tym rozważaniom Tomasz z Akwinu wyjaśnia trudny problem jednostkowania duszy i przyporządkowania jej do tego oto konkretnego ciała, tak ważny przy rozważaniach o zmartwychwstaniu powszechnym na końcu czasów i osobistej odpowiedzialności przed Bogiem. Jednocześnie jest to odpowiedź na twierdzenia związane z awerroizmem łańskim. Tomasz pokazuje drogę rozwiązania problemu jednostkowości intelektu, zagadnienia dotyczącego mnogości dusz ludzkich w ogóle, zasady jednostkowania duszy rozumnej i różnic jednostkowych pomiędzy duszami.

## G. Dusza ludzka poznaje przez ciało

Jeżeli zatem jednostkowa dusza przyporządkowuje i organizuje sobie ciało, które nie jest tylko zbiorem materii, a tym właśnie nie innym jej ciałem, to również w procesie poznania (najdoskonalszej czynności ludzkiej) dusza potrzebuje swojego ciała. Jako najwyższa władza, *anima intellectiva* jest *tabula rasa*.<sup>140</sup> Wszelkie poznanie człowieka zaczyna się od zmysłowego postrzeżenia rzeczy konkretnych, jest aposterioryczne i receptywne.<sup>141</sup> Władze zmysłów stoją na początku wszelkiego poznania i umożliwiają człowie-

<sup>137</sup> „Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea: in quantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.* III, q. 50, a. 2, ad. 2.

<sup>138</sup> „Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.* I, q. 117, a. 4, ad. 1.

<sup>139</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy...*, dz. cyt., 188.

<sup>140</sup> „... in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III *de Anima*”, Św. TOMASZ Z AKWINU, *STh.* I, 79, a. 2, resp.

<sup>141</sup> Por. R. HEINZMANN, *Filozofia średniowieczna*, tłum. Piotr Domański, Kęty 1999, 210.

kowi każdą wyższą duchową czynność. Dla Tomasza ludzki intelekt jest najsłabszy w całym porządku poznania. Nie pojawia się w nim nic z tego, co poznawalne umysłowo, a pozostawiony sam sobie nie może rozeznąć się w rzeczywistości.<sup>142</sup> Umysł człowieka jest tak słaby, że w nim nic nie pojawia się samoistnie; postawiony wobec czystych idei pozostałby pusty, dusza bowiem jest formą niezdolną do uzupełniania samej siebie bez pomocy z zewnątrz – czy to poprzez zmysły, czy też przez wiedzę wlaną.<sup>143</sup> Intelekt człowieka nie posiada wrodzonych umysłowych form poznawczych; co więcej, nie może ich nawet wprost otrzymać od substancji czystych ani od Boga; będąc formą potrzebuje innych form zmysłowo poznawalnych. Nawet w odniesieniu do pierwszych zasad (które w intelekcie czynnym istnieją uprzednio, przynajmniej wirtualnie) umysł jest zdolny do ich sformułowania dopiero w związku z percepcją rzeczy zmysłowo poznawalnych.<sup>144</sup>

Tomasz więc za Arystotelesem przyznaje, że intelekt w swej funkcji jest ściśle związany ze zmysłami, jakkolwiek jednak sam akt intelektualnego poznania nie zawiera w sobie materii: „to co intelektualne nie zawiera w sobie materii, a znakiem tego jest, że formy intelektualne stają się zrozumiałe w akcji przez oderwanie od materii. Stąd przedmiotem rozumu stają się rzeczy powszechnie, a nie szczegółowe, gdyż materia jest czynnikiem jednostkującym.”<sup>145</sup>

Poznawać bowiem, to stać się pod pewnym względem tym, co jest poznawane, ponieważ w procesie poznawczym nie możemy poznać samej materii, intelekt poznaje formę rzeczy. To ona jest elementem wiążącym. W procesie poznania więc, forma podmiotu wzbogaca się o formę przedmiotu. Konieczne jest jednak pośrednictwo zmysłów. To zmysł i intelekt w akcji poznania utożsamiają się z poznawanym przedmiotem w tym, w czym ów przedmiot jest poznawczo ujęty.<sup>146</sup> Aby jednak mogło się to dokonać intelekt jako forma niematerialna potrzebuje zmysłów, potrzebuje zespolenia z ciałem. W przeciwnym razie intelekt bez ciała jest jak ręka odłączona od reszty organizmu, bezsilny i bezładny. Umysł człowieka wypracowuje więc formy intelektualne poprzez uchwycenie w pierwszej kolejności form zmysłowych. Formy przedmiotów najpierw muszą stać się formami ciała zmysłowego, które zstępują do poziomu materii i zespalają się z nią.<sup>147</sup> Cała dziedzina zmysłowo-poznawcza jest organiczna, wszystkie funkcje dokonują się poprzez narządy cielesne, a dokładnie poprzez pięć, wyróżnionych już przez Arystotelesa zmysłów (dotyk, smak, słuch, węch i wzrok) i zmysł szczegółowy. Ten ostatni charakteryzuje to, że przy jego postrzeżeniu dokonują się zmiany fizyczne w medium lub w samym organie.<sup>148</sup>

Tomaszowa koncepcja procesu poznania w bycie ludzkim jest konsekwencją ujęcia człowieka jako nierozdzielnej jedności zmysłowo-intelektualnej. Poprzez formy zmysłowe podmiot nie przestając być sobą, nie tracąc swej tożsamości przyjmuje formy przed-

<sup>142</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm...*, dz. cyt., 224.

<sup>143</sup> Por. W. HEINRICH, *Zarys historii filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 251.

<sup>144</sup> Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich...*, dz. cyt., 340.

<sup>145</sup> “Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cuius signum est, quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium.” Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, I, 44.

<sup>146</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, dz. cyt., 676.

<sup>147</sup> Zob.: E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 189.

<sup>148</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, dz. cyt., 677.

miotu. Dzieje się to najpierw przez recepcję zmysłów, a potem za sprawą formy poznawczej, którą Akwinata nazywa *species*. Jest to swoisty pośrednik, obraz, ogląd. Poznawanemu przedmiotowi niczego nie ubywa, a podmiot zostaje wzbogacony treścią. Dzięki *species* następuje aktualizacja zmysłu i zmysł poznaje odpowiednią jakość zmysłową przedmiotu. Intelkt więc, dzięki poznaniu zmysłowemu napotyka na przedmiot i ma możliwość budowania wiedzy i pojęć o rzeczywistości.<sup>149</sup> Oczywiście jak już zostało zaznaczone, dusza bez ciała posiada zdolność istnienia i poznawania, jest to jednak poznanie ograniczone. Forma substancjalna oddzielona od ciała korzysta z treści wyobrażeniowych i poznawczych jakie nabyła w czasie swojego bytowania w jedności z materią. Źródło ludzkiego poznania znajduje się w zmysłach i wywodzi się ze współpracy pomiędzy rzeczami materialnymi, zmysłami i intelektem.<sup>150</sup>

Cały proces poznania ludzkiego jest oczywiście bardziej skomplikowany i trudny. Dokonuje się percepcja form zmysłowych przez intelekt czynny i intelekt bierny, tworzenie pojęć, zapamiętywanie, refleksja. Naszym zadaniem nie jest przedstawienie całego tego skomplikowanego procesu, a jedynie pokazanie specyfiki poznania władz intelektualnych duszy poprzez zmysły. Dusza poznaje więc przez ciało i cała wiedza jaka znajduje się w umyśle ludzkim dociera do niego tylko i wyłącznie poprzez zmysły. Byt ludzki nie może rozwinąć swej intelektualnej działalności bez współdziałania narządów zmysłowych.<sup>151</sup> Jest to jedna z najważniejszych cech wyróżniających i ukazujących specyfikę człowieka jako osoby.

## 5. Osoba ludzka – szkic definicji

Filozoficzno-religijne dyskusje średniowiecznych uczonych o koncepcji osoby wyznaczają, jak mogliśmy zauważyć, całe bogactwo tematów antropologicznych. Refleksja i ujęcie Boga jako bytu osobowego zapoczątkowało w myśli wieków średnich ogromne zainteresowanie człowiekiem, jego naturą, funkcjami i zadaniami.

Wszystko, co wiemy o filozofii osoby, znajdujemy u myślicieli średniowiecznych w kwestiach poświęconych teologii Trójcy Świętej. Zarówno Boecjusz w traktatach o dwóch naturach Chrystusa, jak i Bonawentura wypracowują jej terminologię. W tych pytaniach o naturę Boga i naturę człowieka, w polemikach i sporach Doktor Anielski zajął ujmujące wiele aspektów, a zarazem zdecydowane stanowisko. Z jego koncepcji metafizyki klasycznej wyłania się opis człowieka jako bytu realnego, posiadającego swoistą specyfikę w całej gamie bytów materialnych i duchowych. Dlatego też nie waha się on przed stwierdzeniem, że: „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze.”<sup>152</sup> Jak widzimy jest to powtórzenie definicji Boecjusza, połączone jednak z nadaniem jej uzasadnienia, jest to również definicja precyzyjniejsza – substancja bowiem oznacza tutaj subsystencję, czyli substancję bytującą

<sup>149</sup> Por. I. DEC, *Dwie antropologie*, Wrocław 1995, 165.

<sup>150</sup> Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich...*, dz. cyt., 340.

<sup>151</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., 191.

<sup>152</sup> *Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura.* Św. TOMASZ AKWINU, *STh.* I, q.29, a. 3, resp.

*per se*. To, co subsystuje zawsze jest bytem jednostkowym z rodzaju substancji.<sup>153</sup> Tomasz wywyższa osobowość ponad wszelką postrzegalną zmysłową rzeczywistość. Nie ma dla niego bytów, które by przewyższały godnością istotę bytów określanych jako jednostki rozumne: *singularia rationalis naturae*. Osobą ludzką jest byt, który subsystuje w naturze ludzkiej, podobnie jak osobą anielską jest byt subsystujący w naturze mu właściwej.

Tak więc byt ludzki wpisuje się w definicję osoby, ale posiada swój wyróżnik – jest nim trwałe przyporządkowanie rozumnej formy substancjalnej do określonej ilości materii. Osoba otrzymuje istnienie przez sam fakt połączenia umysłu, zasady wolnych decyzji, z pewną materią w celu utworzenia substancji rozumnej.<sup>154</sup> Osoba ludzka oznacza więc tego oto konkretnego człowieka w tym, czym on jest, posiadającego samoistne istnienie. Jest to substancja zupełna, to znaczy, że ani ciało ludzkie, ani dusza jako forma ciała wzięte oddzielnie nie mogą stanowić substancji zupełnej. Dopiero ich połączenie wraz ze wszystkimi tego skutkami może być określone mianem osoby ludzkiej.<sup>155</sup> Tomasz stwierdza stanowczo, że osobą ludzką jest to, co w sytuacji człowieka jest zupełne co do gatunku; osobą nie może być żadna z części człowieka, która jest tylko częścią gatunku ludzkiego. Czy więc oddzielona dusza ludzka może być uznawana za osobę? Odpowiedź Akwinaty jest jednoznaczna: nie może być, ponieważ jest tylko częścią gatunku ludzkiego, a więc nie może być nazwana substancją jednostkową. Osoba ludzka stanowi cały byt złożony z tej duszy, z tego ciała i z tych kości – cały zespół ciała warunkujący i stanowiący tego oto człowieka.<sup>156</sup>

## 6. Zakończenie

W filozoficznej spuściźnie Tomasza, dzięki której myśl scholastyczna przyjmuje swoją dojrzałą postać, antropologia, a szczególnie pojęcie osoby odgrywa bardzo doniosłą rolę. Dlatego też głęboka i słuszna wydaje się myśl Maritaina, który św. Tomasza z Akwinu uważa za świętego prorocznego, tworzącego w XIII wieku system, który przyniósł owoce dopiero znacznie później. Antropologia filozoficzna Akwinaty dostarcza bowiem właściwej orientacji, która pozwala nam dziś w czasach ponowoczesnego zamętu pojęciowego przedrzeć się między skrajnościami materializmu i przesadnego spirytualizmu.

„Powiedzieć, że człowiek jest osobą, znaczy powiedzieć, że w głębi swej istoty jest on raczej całością niż częścią i raczej niezależny niż poddany. To znaczy, że jest maleńką cząstką materii będącą jednocześnie światem samym w sobie – istotą zebrzącą, a komunikującą się z Istotą Absolutną – śmiertelnym ciałem o wartości wiecznej”.<sup>157</sup>

To właśnie koncepcja osoby ludzkiej Doktora Anielskiego pozwala odnaleźć właściwe spojrzenie na człowieka. W *Traktacie o człowieku* znajdujemy nie tylko rozbudowaną i ściśle złączoną z całością jego metafizyki filozoficzną teorię człowieka, lecz również – co

<sup>153</sup> Por. T. STOKŁOSA, "Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu...", *art. cyt.*, 131.

<sup>154</sup> Por. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, *dz. cyt.*, 206.

<sup>155</sup> Por. T. STOKŁOSA, "Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu...", *art. cyt.*, 143.

<sup>156</sup> Zob.: M. KACZOREK, "Teoria osoby w Summa Theologiae św. Tomasza", w: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 8, red. M Gogacz, Warszawa 1987, 174.

<sup>157</sup> J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1945, za: H. BARS, *Polityka według J. Maritaina*, tłum. J. Łoś, Londyn 1969, 38.

należy podkreślić – i teologię człowieka. Człowiek jako osoba jest podmiotem łaski i jawi się jako ten, którego powołanie nie jest tylko przyrodzone, ale przede wszystkim nadprzyrodzone.<sup>158</sup> Słuszne jest więc uznanie osoby za cenniejszą od całego materialnego uniwersum. Jest ona swoistym światem zawierającym elementy świadomości i ducha, dzięki którym transcendentuje świat materialny i poszukuje Boga.

Jak pisze Etienne Gilson doktryna antropologiczna Tomasza zaskoczyła współczesnych mu teologów i filozofów. Nie podobało się im między innymi zastosowanie pojęcia formy ciała do definicji duszy ludzkiej, sprowadzając dane poznawcze wyłącznie do poznania zmysłowego oraz eliminując augustyńskie światło duszy.<sup>159</sup> Nie była to tylko recepcja dzieł Arystotelesa, ale dojrzała refleksja poszukująca własnych rozwiązań i śmiałych odkryć. W ten sposób teoria człowieka jako osoby w spuściźnie Tomasza z Akwinu, zarysowana w porządku przyrodzonym, zyskuje swoje wypełnienie i wykończenie w porządku łaski, która na gruncie antropologii filozoficznej nie znosi natury ludzkiej, ale ją wypełnia.<sup>160</sup>

#### HUMAN BEING AS A PERSON IN THE METAPHYSICS OF ST. THOMAS AQUINAS

##### *Summary*

The conception of human being as subject of social life should be the starting point of the social philosophy. Policy and particular choices are human and that is why looking for the answers to the question “Who is a human being?” is very important. Therefore it is necessary to define clearly the rational nature of the human being in order to talk about the man as a person and to present the necessity of personalization in social philosophy.

Anthropology and the definition of the person play an important role in philosophical heritage of Thomas Aquinas. That anthropology presents a proper orientation which, in times following the chaos of modern notions, lets us live between the extremes of materialism and spiritualism.

At that point the conception by Thomas Aquinas helps to find a proper point of perceiving the human being. In “The Tract about a Man” not only is found an extended and strictly imparted with his metaphysics philosophical theory of man but also, what should be highlighted, a theology of the human being. The man as a person is a subject of grace and reveals as the one whose calling is both innate and supernatural. So it is reasonable to acknowledge that a person is more precious than materialistic universe due to his unique world that includes elements of consciousness and spirit what allows him to convert the materialistic world and look for God.

---

<sup>158</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Traktat o człowieku...*, dz. cyt., XII.

<sup>159</sup> Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich...*, dz. cyt., 343.

<sup>160</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Osoba ludzka - jej natura i zadania...*, dz. cyt., 377.