

Kamil Majcherek

Zagadnienie pośmiertnej identyczności ciała Chrystusa i pośmiertnego nazywania części Jego ciała w "Quaestiones quodlibetales" św. Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 4, 267-277

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zagadnienie pośmiertnej identyczności ciała Chrystusa i pośmiertnego nazywania części Jego ciała w *Quaestiones quodlibetales* św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, hylemorfizm, śmierć, ludzkie ciało, Chrystus

I. Wstęp

Zajmiemy się w niniejszym artykule dwoma fragmentami *Quaestiones quodlibetales* św. Tomasza z Akwinu, dotyczącymi statusu Chrystusa po Jego śmierci. Owe fragmenty są o tyle istotne i charakterystyczne, że odnoszą się bezpośrednio do sytuacji Jezusa, pośrednio zaś do sytuacji każdego człowieka po śmierci. Pierwszy fragment to artykuł pierwszy kwestii pierwszej drugiego *Quodlibetu*, odpowiadający na pytanie „Czy

Chrystus w czasie trzech dni [swe]j śmierci był numerycznie tym samym człowiekiem?”; drugi fragment to artykuł drugi kwestii drugiej trzeciego *Quodlibetu*, odpowiadający na pytanie „Czy oko Chrystusa po [Jego] śmierci było nazywane «okiem» wieloznacznie czy jednoznacznie?” W tym wprowadzeniu postaramy się przedstawić problemową zawartość owych artykułów.

2. Tło omawianych zagadnień

Odniesienie do tekstów paralelnych. Oba analizowane przez nas artykuły są częściowo paralelne względem zagad-

nień poruszanych przez Tomasza w innych jego dziełach. Zagadnień tych nie będziemy tu dla zwięzłości omawiać;

przywołamy jedynie miejsca w tekstach Akwinaty, w których są one analizowane. Dwie główne ich grupy to (1) pytania dotyczące natury ludzkiej jako takiej, związane przede wszystkim z tematem relacji duszy i ciała; (2) pytania dotyczące statusu Chrystusa jako Boga-człowieka¹.

Zagadnienie relacji duszy i ciała. Temat (1) – człowieka jako jedności hylemorficznej – porusza Tomasz w *Summa theologiae*. Szczególnie ważne są w tym kontekście kwestie 75 i 76 partii tekstu znanej jako „Traktat o człowieku”, będącej częścią pierwszej części tegoż dzieła. Kolejne kwestie (zwłaszcza od 77 do 89) ukazują sposób funkcjonowania owego *compositum*, którym jest człowiek. Akwinata omawia ten temat również w księdze drugiej *Summa contra gentiles*. Zagadnienia szczególnie ważne w kontekście naszych badań pojawiają się w rozdziałach 56-72. Nieco mniej istotne w tym aspekcie pytania pojawiają się również w rozdziałach 46-55 oraz 57-90. Temat ów omawia Tomasz również

w najwcześniejszym z trzech swych wielkich dzieł, tj. w komentarzu do *Sentencji* (por. II, d. 8, q. 5, a. 1-2), oraz w komentarzu do *De anima* (por. szczególnie II, c. 1-3).

Zagadnienie statusu Chrystusa jako Boga-Człowieka. Temat (2) Akwinata również porusza we wszystkich swych trzech wielkich syntezach teologiczno-filozoficznych. W *Summa theologiae* kwestie 1-6 w części trzeciej dotyczą samego Wcielenia Słowa Bożego. Kwestie 7-26 te same części odnoszą się do „funkcjonowania” Chrystusa jako Boga-człowieka (do Jego łaski, wiedzy, defektów ciała, jedności bytu, woli, działania, podporządkowania Chrystusa Ojcu i innych zagadnień). Kolejne kwestie, 31-34, dotyczą poczęcia Chrystusa, a kwestia 35 – Jego narodzin. Natomiast kwestia 50 jest dla nas istotna o tyle, że traktuje o śmierci Chrystusa, stanowiąc bezpośrednie tło dla zagadnień poruszanych w dwóch omawianych tu fragmentach *Quaestiones quodlibetales*.

3. *Quodlibet* II, kwestia I, artykuł I: „Czy Chrystus w czasie trzech dni [swe]j śmierci był numerycznie tym samym człowiekiem”

Obiekcja I. Tomasz przytacza dwie obiekcje, mające świadczyć na rzecz numerycznej identity Chrystusa przed

śmiercią i po śmierci. Obie oparte są na fragmencie Ewangelii według św. Mateusza (12, 40), w którym Chrystus

¹ Omówienia zagadnień z grupy (1) dostarczają m.in.: R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002; E. Stump, *Forms and Bodies: The Soul*, w: tenże, *Aquinas*, London 2003; M. A. Krąpiec OP, *Ja – człowiek*, Lublin 2005. Zagadnienia z grupy (2) są analizowane m.in. w: R. Cross, *The Metaphysics of Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002; spojrzenia z punktu widzenia bliższego teologii dostarcza np. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. III: *Chrystus: Bóg-Człowiek*, Lublin 1959.

zapowiada swoją śmierć i to, co po niej nastąpi, mówiąc: „Jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi”. Pierwsza obiekcja opiera się na twierdzeniu, że Syn Człowieczy, który przebywał trzy dni i trzy noce w łonie ziemi, musiał być tym samym Synem Człowieczym, który wcześniej żył i działał na ziemi, ponieważ gdyby tak nie było, to Chrystus byłby dwoma synami. Jednym byłby Syn Człowieczy przed śmiercią, a drugim – Syn Człowieczy po śmierci. To zaś jest jawnym absurdem. A skoro tak jest, to wydaje się, że Chrystus był tym samym człowiekiem zarówno przed, jak i po śmierci.

Odpowiedź na obiekcję I. Odpowiadając na ten zarzut, Tomasz stwierdza, że nazwy „człowiek” i „Syn” (w domyśle: „Syn Człowieczy”) mają, jakbyśmy dziś powiedzieli, różne desygnaty. Nazwa „człowiek” odnosi się bowiem do natury; nazwa „Syn” odnosi się zaś do hipostazy. Z tego właśnie powodu, mówi Akwinata, Chrystusa można zarówno przed, jak i po Jego śmierci nazywać (jednoznacznie) „Synem Człowieczym”, ponieważ ta nazwa odnosi się do hipostazy Słowa Bożego, która nie została oddzielona ani od ciała, ani od duszy Chrystusa w czasie Jego śmierci. Nazwa „człowiek” odnosi się zaś do natury, dlatego nie można jej używać jednoznacznie w odniesieniu do Chrystusa przed i po śmierci. Śmierć oznaczała bowiem rozkład owej natury. Odpowiedź Tomasa wskazuje więc na konieczność oddzielenia sposobów, na które stosuje się nazwy „człowiek” i „Syn Człowieczy” w odniesieniu do Chrystusa. Tymczasem cała

pozorna siła odpieranego zarzutu polegała właśnie na tym, że owe zastosowania zostały w nim utożsamione.

Obiekcja II. Również druga obiekcja z rozważanego przez nas kwodlibetu odnosi się do cytowanego wcześniej fragmentu Ewangelii Mateuszowej. Zarysowuje się w tej obiekcji analogię pomiędzy sytuacją Jonasza w brzuchu wielkiej ryby a sytuacją Chrystusa w łonie ziemi. Mianowicie, skoro Jonasz był, przebywając w brzuchu wielkiej ryby, tym samym człowiekiem, którym był wcześniej, to tak samo powinno dziać się w przypadku Chrystusa: przebywając w łonie ziemi, powinien On być tym samym człowiekiem, którym był wcześniej, tj. przed śmiercią.

Odpowiedź na obiekcję II. Odpowiadając na ten zarzut, Akwinata przekonuje, że podobieństwo zachodzące pomiędzy statusem Jonasza a statusem Chrystusa nie jest absolutne, a jedynie aspektowe, odnosząc się jedynie do zajmowanego miejsca (*solum quantum ad occupationem* – wydaje się, że tłumaczenie owego fragmentu należy uzupełnić właśnie przez dodanie, iż chodzi o *zajmowanie miejsca*; i tak właśnie uczyniłem w moim przekładzie). Jest to dość oczywiste: Jonasz bowiem, powiada Tomasz, był przecież nadal żywy, przebywając we wnętrzu wielkiej ryby; Chrystus tymczasem, przebywając w łonie ziemi, był martwy. Owo uszczegółowienie zachodzącej paraleli ma pokazać, iż również w kwestii numerycznej identyczności nie można jej stosować do wykazania, iż Chrystus był tym samym człowiekiem przed śmiercią i po śmierci. W przeciwieństwie bowiem do Jonasza, w przypadku którego zmianie uległo jedynie jego prze-

strzenne położenie, przy śmierci Jezusa zmienił się Jego status ontologiczny: Jego dusza została oddzielona od ciała.

Sed contra. Przeciw wymienionym przez siebie dwóm obiekcjom Akwinata przywołuje argument mówiący, że człowieczeństwo (*humanitas*) Chrystusa konstituowane było przez złożenie formy (duszy) i materii. Skoro więc dusza Chrystusa była po Jego śmierci oddzielona od ciała (a przyjęcie tego wydaje się Tomaszowi absolutnie konieczne), to Jego człowieczeństwo w momencie owego oddzielenia przestało istnieć (*desiit esse humanitas*). Do numerycznej identyczności Jezusa jako człowieka konieczne zaś jest, sugeruje Akwinata, trwanie owego człowieczeństwa. „Tym samym człowiekiem” można zatem nazywać jedynie kogoś zachowującego tożsamość i ciągłość jako hylemorficzna jedność: to samo ciało formowane przez tę samą duszę. Niemożliwe jest więc, by Chrystus był tym samym człowiekiem po śmierci co przed śmiercią; co więcej, argument ten jednoznacznie sugeruje (choć w tym miejscu nie wyraża się tego *explicitę*), że Chrystus po swej śmierci w ogóle nie był człowiekiem – ponieważ pozbawiony był człowieczeństwa. Argumentacja ta odnosi się, co oczywiście, do pośmiertnego statusu każdego z ludzi, którzy właściwie ludźmi być przestają w momencie śmierci, czyli oddzielenia formy-duszy od kształtowanej przez nią materii, co jest kresem istnienia człowieczeństwa. Na tym polega „niekompletność” każdego człowieka, zachodząca wedle przyjmowanej przez To-

masza chrześcijańskiej eschatologii, pomiędzy jego śmierci a zmartwychwstaniem ciała: dusza pozostaje niedopełniona, oczekując na „odzyskanie” ciała, które kształtowała. Jedynie bowiem dusza wraz z ciałem stanowią pełnię ludzkiej natury².

Corpus. Tomasz rozpoczyna udzielanie odpowiedzi od dość problematycznego stwierdzenia; powiada mianowicie, iż „w Chrystusie zjednoczone były trzy substancje: ciało, dusza i bóstwo” (*In Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima et divinitas*). Oczywiście jest, że nie należy brać tego zdania w „mocnym” ontologicznym sensie. Substancje bowiem w metafizyce Akwinaty to bądź czyste formy obdarzone istnieniem bądź obdarzone istnieniem formy zjednoczone z kształtowaną przez nie materią. Przyjęcie, że „w Chrystusie zjednoczone były trzy substancje”, zagrażałoby Jego jedności; tak samo zagrażałoby jedności każdego człowieka, który byłby w takim przypadku jakimś złożeniem dwóch substancji: duszy i ciała. Trzeba tu odwołać się do szerszego kontekstu chrystologicznych poglądów Akwinaty³. Powiada on, że w Chrystusie dwie natury – ludzka i boska – zjednoczone są w (jednej) Osobie Słowa Bożego (czyli drugiej Osobie Trójcy Świętej). Spośród wymienionych przez Akwinatę w wypowiedzi stanowiącej tu nasz punkt wyjścia trzech „elementów” współkonstituujących Chrystusa jako substancję dusza i ciało znajdują się po stronie natury ludzkiej, a bóstwo – po stronie natury boskiej.

² Por. np. *Summa contra gentiles*, IV, c. 79-81.

³ Por. *S. th.*, III, q. 2-6. Por. również np. W. Granat, dz. cyt., s. 116.

Tomasz, przyjmując jako pewne, że śmierć Chrystusa była śmiercią prawdziwą, wyciąga z tego wniosek, że Jego dusza została oddzielona od ciała (inaczej nie byłaby to śmierć prawdziwa). Drugim natomiast pewnikiem przyjmowanym przez Akwinatę jest to, że bóstwo Chrystusa nie zostało odeń przy śmierci oddzielone: pozostało złączone nie tylko z Jego duszą, lecz również z Jego ciałem. Ta teza pozwala Tomaszowi uzasadnić, dlaczego w *Credo* powiada się, że Jezus „został pogrzebany” (co dotyczy Jego ciała) i „zstąpił do piekieł” (co dotyczy Jego duszy).

W związku z tym Akwinata rozróżnia dwa sposoby, na jakie można mówić o Chrystusie w czasie trzech dni Jego śmierci. Drugi z wymienionych sposobów podzieli jeszcze na dwa kolejne.

Na sposób (1) mówi się o Chrystusie, mając na myśli hipostazę – czyli osobę (*quantum ad hypostasim vel personam*). W tym rozumieniu Chrystus zachowuje swoją identyczność przed i po śmierci: jest wprost (*simpliciter*) numerycznie (*numero*) tym samym (*idem*), ponieważ, jak mówi Tomasz, hipostaza-Osoba Słowa nie została w momencie śmierci odłączona ani od duszy, ani od ciała Chrystusa.

Na sposób (2) mówi się o Chrystusie, mając na myśli ludzką naturę (*quantum*

ad naturam humanam). Tomasz dzieli jeszcze ów sposób wypowiedzania się na dwa kolejne:

(2a) wypowiedzanie się przez odniesienie do całej natury ludzkiej, czyli do człowieczeństwa (*quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur*) – w tym rozumieniu Chrystus nie zachował swojej identyczności po śmierci, ponieważ po niej nie tylko nie był już tym samym człowiekiem, lecz w ogóle nie był już człowiekiem. Jego natura – człowieczeństwo – uległa bowiem zniszczeniu wraz z oddzieleniem duszy od ciała;

(2b) wypowiedzanie się przez odniesienie do części natury ludzkiej (*quantum ad partem humanae naturae*) – w tym rozumieniu dusza Chrystusa zachowała swoją numeryczną identyczność. Po śmierci Jezusa nie zaszła w niej bowiem żadna zmiana substancjalna (*non est transmutata secundum substantiam*). Natomiast ciało Chrystusa zachowało swoją identyczność co do materii, lecz utraciło ją co do formy; formą bowiem była dłoń dusza, która została od ciała odłączona w momencie śmierci. Dotycząca ciała identyczność jest więc bardzo słaba; odnosi się ona jedynie do materii i można mieć wątpliwość, czy chodzi tu rzeczywiście o identyczność rozumianą dosłownie.

4. Quodlibet III, kwestia 2, artykuł 2: „Czy oko Chrystusa po [Jego] śmierci było nazywane okiem wieloznacznie czy jednoznacznie”

Pytanie w drugim z analizowanych przez nas fragmentów dotyczy nazywania. Tomasz pyta bowiem, czy część ciała Chrystusa – Jego oko – można po

śmierci Chrystusa nazywać „okiem” jednoznacznie (*univoce*) czy jedynie wieloznacznie (*aequivoce*). Tak sformułowane zagadnienie nie ma dokładnego odpo-

wiednika w żadnym z innych tekstów Akwinaty.

Jasnym jest z całego kontekstu analizowanego przez nas fragmentu, jak i z wielu innych miejsc w pismach Tomasa, co uznaje on za konieczny warunek tego, byśmy mogli nazywać obiekt X w czasowych punktach A i B (pomiędzy którymi nastąpił pewien upływ czasu) z użyciem tej samej nazwy w sposób jednoznaczny: ów obiekt X musi w punktach A i B być tym samym obiektem, co równa się stwierdzeniu, iż musi mieć tę samą formę substancjalną. Zmiana substancjalna wyklucza bowiem zdaniem Akwinaty możliwość nazywania czegoś jednoznacznie: nie mamy bowiem wtedy do czynienia z jednym i tym samym obiektem, lecz z dwoma (substancjalnie) różnymi obiektami: jednym w punkcie A i innym w punkcie B.

Obiekcja I. Tomasz przywołuje dwa zarzuty mające świadczyć przeciw tezie, iż oko Chrystusa było po Jego śmierci nazywane „okiem” jedynie wieloznacznie. Pierwszy z nich opiera się na twierdzeniu, iż to hipostaza Słowa Bożego czyni substancją (resp. urzeczywistnia)⁴ zarówno ciało Chrystusa jako całość, jak i jego części (*corpus enim Christi et quaelibet partium eius substantificantur per hypostasim Dei verbi*). Jeżeli przyjmiemy to twierdzenie, jak chciałby domniemany oponent Akwinaty, to możemy odpowiedzieć następnie, iż w takim razie ta hipostaza utrzymała po śmierci Chrystusa Jego ciało wraz z wszystkimi częściami w zjednoczeniu. W związku z tym ciało Chrystusa byłoby po Jego śmierci nazywane „ciałem” jednoznacznie. Hi-

postaza Słowa Bożego pełni w tym rozumieniu właściwie funkcję formy gatunkowej.

Odpowiedź na obiekcję I. To właśnie wykazuje Akwinata w odpowiedzi na pierwszy zarzut, stwierdzając, że nazwy „substancja” można używać na dwa sposoby (*substantia dicitur dupliciter*): (1) do odniesienia się do hipostazy (*sumitur pro hypostasi*) – w tym znaczeniu, powiada Tomasz, hipostaza owa była z ciałem zjednoczona nadal po śmierci. Ciało było więc pewną jednością, mianowicie jednością co do hipostazy bądź podmiotu. (2) Do odniesienia się do istoty bądź natury (*accipitur [...] pro essentia vel natura*). W tym drugim znaczeniu ciało człowieka jest urzeczywistniane nie przez hipostazę Słowa Bożego, lecz przez duszę, która jest jego formą. Hipostaza Słowa Bożego nie jest więc formą ciała. Twierdzenie przeciwne (tj. twierdzenie, że Słowo Boże jest zjednoczone z ciałem jako jego forma) Akwinata uznaje za zbliżone do herezji Ariusza i Apolinarego. Jego zdaniem sądzili oni, że „Słowo jest w Chrystusie miejscem dla duszy (*Arii et Apolinariis [...] posuerunt verbum esse in Christo loco animae*).

Postaramy się krótko przybliżyć sobie istotę obu tych herezji w interesującym nas tu aspekcie. W ariańskiej chry-stologii usiłowano Słowu Bożemu przypisać rolę, którą u wszystkich ludzi poza Chrystusem pełni dusza, tj. rolę zasady życiowej – formy substancjalnej. Taka teza spełniała w owej herezji ważną, a charakterystyczną funkcję: można było bowiem dzięki niej przypisywać sła-

⁴ Por. punkt 5 niniejszego wprowadzenia.

bości, którym wedle Ewangelii podlegał Jezus (takie jak to, że był głodny, bał się śmierci czy płakał nad grobem Łazarza) właśnie Słowu Bożemu. To zaś miało dowodzić Jego niższości względem Boga Ojca, którego istotnym atrybutem jest niezmiennosc. Ariańska chrystologia albo więc w ogóle nie przyznawała Chrystusowi duszy, albo przynajmniej odmawiała mu duszy rozumnej.

Przedstawicielem podobnego nurtu w chrystologii był Apolinary z Laodycei, który sądził, iż konieczne jest przyjęcie, że natura ludzka Chrystusa była niekompletna, to znaczy: nie posiadała duszy rozumnej. Inaczej bowiem niemożliwe byłoby, aby boskość Chrystusa w pełni się w Nim przejawiała⁵.

Tomasz przedstawia również inny wniosek, który zdaje się płynąć z przyjęcia tezy, że hipostaza Słowa Bożego jest formą ciała: zjednoczenie Boga i człowieka w Chrystusie będzie polegało na tym, że o ile przed nim istnieją dwie natury: boska i ludzka, o tyle po nim pozostaje już tylko jedna natura. To równa się zaś herezji Eutychesa, zwanej monofizytyzmem.

Obiekcja II. Drugi z zarzutów, który przywołuje Akwinata, jest stosunkowo słaby: stwierdza się w nim mianowicie, iż wypowiedzi Arystotelesa, stwierdzającego w dziele *O duszy*⁶, iż oko człowieka martwego nazywane jest „okiem” jedynie wieloznacznie, dotyczą tylko kogoś będącego jedynie człowiekiem (*non noverunt nisi de homine puro*)⁷. Chry-

stus natomiast nie jest jedynie człowiekiem, a zatem te wypowiedzi, sugeruje ów zarzut, nie dotyczą go. Zarzut ów jest o tyle słaby, że nie wyjaśnia się w nim w żaden sposób, dlaczego owe wypowiedzi Arystotelesa miałyby dotyczyć wyłącznie kogoś będącego jedynie człowiekiem, a Chrystus byłby jakoś „wyjęty” spod ich zakresu.

Odpowiedź na obiekcję II. To zresztą sugeruje odpowiedź Akwinaty, który stwierdza, że choć Chrystus nie był jedynie człowiekiem, to jednak był człowiekiem prawdziwym – i prawdziwą była również Jego śmierć. Wypowiedź Arystotelesa, powiada Tomasz, dotyczy więc Jezusa nie dlatego, iż jest jedynie człowiekiem (to bowiem byłoby nieprawdą), lecz dlatego, że jest człowiekiem prawdziwym.

Sed contra. W odniesieniu do dwóch przytaczanych przez siebie zarzutów Akwinata przywołuje dwie tezy. (1) Chrystus, tak jak każdy inny człowiek, jest nazywany „człowiekiem” jednoznacznie. (2) Jego śmierć, podobnie jak śmierć każdego innego człowieka, była śmiercią prawdziwą. Owe dwie tezy stanowią punkt wyjścia do rozumowania stwierdzającego, że skoro „oko jakiegokolwiek martwego człowieka jest nazywane okiem wieloznacznie, to wydaje się, że również oko Chrystusa po [Jego] śmierci było [nazywane] okiem wieloznacznie”.

Corpus. Wyrażając swoje własne zdanie w tym temacie, Tomasz rozpoczyna od stwierdzenia, jaki jest warunek

⁵ Por. np. J. Danielou, *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1986.

⁶ Por. *De anima*, 412b10-24.

⁷ W kwestii tłumaczenia sformułowania zwrotu *hominus purus* por. punkt 5 niniejszego wprowadzenia.

nazywania jednoznacznego i wieloznacznego. Nieco parafrazując jego wypowiedź, moglibyśmy rzec, iż A i B (zarówno jeżeli A i B są dwiema odrębnymi rzeczami istniejącymi w tym samym czasie, jak i jeżeli A i B są tą samą rzeczą, braną w dwóch różnych momentach) można nazwać jednoznacznie „X”, jeżeli A i B mają „tą samą ostateczną zasadę” (*ratio definitiva eadem*). Natomiast jeżeli A i B mają różne ostateczne zasady, można je nazywać „X” jedynie wieloznacznie. Rozumowanie Akwinaty prowadzi czytelnika dalej: ostateczną zasadą danego gatunku jest jego forma gatunkowa. Aplikując to stwierdzenie do interesującego go w tym miejscu zagadnienia, Tomasz powiada, iż skoro formą gatunkową człowieka jest dusza rozumna (jest więc ona jego ostateczną zasadą), to po jej usunięciu nie będzie można nazywać jednoznacznie „człowiekiem” bytu, który był tak nazywany przed jej usunięciem. Do tego twierdzenia dołącza Akwinata kolejne: wniosek stosujący się do całości czegoś stosuje się również do części tegoż. Dlatego skoro wydajemy taki sąd o nazywaniu całego człowieka, to musimy wydać podobny również o nazywaniu jego części. Albowiem, powiada Tomasz: „jak dusza ma się do całego ciała, tak część duszy ma się do części ciała – tak, jak wzrok do oka [...]. Stąd po oddzieleniu duszy od ciała nie mówi się o człowieku inaczej, jak tylko wieloznacznie, tak też nie mówi się o oku inaczej, jak tylko wieloznacznie”. Siłę owego wniosku Akwinata stara się dodatkowo wzmocnić, dołączając stwierdzenie, że obowiązuje

on niezależnie od tego, „czy przyjmie się istnienie innej formy substancjalnej w ciele przed duszą rozumną, jak chcieliby niektórzy, czy też nie, co zdaje się bliższe prawdy”. Tomasz chce więc pokazać (aczkolwiek czyni to jedynie bardzo skrótowo), że owa teza działa nawet w kontekście poglądu o wielości form substancjalnych w człowieku (przyjmuwanego np. przez Awicebrona czy św. Bonawenturę), który to pogląd przeciwny jest zapatrywaniom samego Akwinaty.

W jeden tylko sposób, powiada Tomasz, można by „uratować” pogląd mówiący, że odłączona od ciała dusza pozostaje jego zasadą gatunkową, mianowicie: przez przyjęcie, że dusza nie jest z ciałem zjednoczona jako jego forma. Ten pogląd Akwinata odrzucił już jednak wcześniej⁸. W tym miejscu dodaje, że „z tego wynikałoby, że substancja ani nie powstaje przez połączenie duszy [z ciałem], ani nie podlega rozkładowi przez oddzielenie [duszy od ciała]”. Co ważne, z takiej tezy wynikają dla Tomasza heretyckie wnioski co do statusu ciała Chrystusa. Powołując się na Jana Damasceńskiego, Akwinata stwierdza bowiem, że nazwa „rozkład” (*corruptio*) oznacza dwie rzeczy. Podział ten będzie o tyle ważny, że jedynie zjawiska z pierwszej grupy dotyczyć będą Chrystusa. *Corruptio* oznacza więc: (1) „takie ludzkie doświadczenia, jak: głód, pragnienie, przebicie gwoździami, śmierć, czyli oddzielenie duszy od ciała i temu podobne”; (2) „rozkład pełnego ciała na to, z czego jest ono złożone, tj. na żywioły, zniszczenie i rozpad”. Jak

⁸ Por. np. *S. th.*, I, q.75, a. 1; *Summa contra gentiles*, II, c. 49-71.

już zaznaczyliśmy, tylko pierwsza grupa wymienionych zjawisk dotyczy Chrystusa. W aspekcie śmierci dotyczy Go więc oddzielenie duszy od ciała, nie dotyczy zaś rozkład Jego ciała na konstytuujące je elementy (żywioty). Ciało Chrystusa nie podlegało więc po Jego śmierci rozkładowi. Widzimy więc, że odrzucenie poglądu, że dusza łączy się z ciałem jako jego forma, równałoby się w tym kontekście odrzuceniu twierdzenia, iż po śmierci Chrystusa Jego substancja podlegała rozkładowi przez jej oddzielenie od ciała – co jest poglądem heretyckim, wykraczającym przeciw podstawowej prawdzie wiary, mówiącej o tym, że (to samo) ciało Chrystusa spoczywało przed Jego zmartwychwstaniem trzy dni w grobie. Akwinata przywołuje tu jako przykład poglądy Juliana⁹ i Galena¹⁰. Aplikuje on tu zatem swój system metafizyczny do obrony pewnej prawdy wiary chrześcijańskiej. Stanowi ona niewątpliwie w jego myśli podstawową przesłankę (czy wręcz aksjomat), a jego

zabiegi skupiają się na jej obronie czy też dowiedzeniu jej racjonalności i możliwości przyjęcia jej i uzasadnienia w ramach całości jego światopoglądu metafizycznego. Z pewnością metafizyka pełni tu rolę służebną wobec teologii. Jednym z głównych celów Akwinaty wydaje się zaś pokazanie, iż ustalenia obu tych dziedzin wiedzy pozostają ze sobą w harmonijnej zgodzie i powiązaniu.

Ze wszystkich wykorzystanych argumentów Tomasz wyprowadza więc odpowiedź na postawione w rozważanym artykule pytanie, stwierdzając: „Jak zatem Chrystusa w czasie trzech dni swej śmierci, polegającej na odłączeniu duszy od ciała, które jest prawdziwym rozkładem, nie nazywano człowiekiem jednoznacznie, lecz człowiekiem martwym, tak też Jego oko w czasie trzech dni [Jego] śmierci nie było nazywane okiem jednoznacznie, lecz wieloznacznie, jako oko martwe. To samo jest prawdą w odniesieniu do innych części ciała Chrystusa”.¹¹

5. Uwagi tłumacza

Warto na koniec tego wprowadzenia poczynić pewne uwagi dotyczące samego tłumaczenia. Kilka fragmentów wymaga bowiem osobnego komentarza, który wyjaśni taki, a nie inny sposób ich przekładu. Czystym przypadkiem wszystkie owe wyjaśnienia odnosić się

będą jedynie do drugiego z przetłumaczonych artykułów.

Po pierwsze, pozwoliłem sobie na uzupełnienie w wielu miejscach tłumaczenia zdań typu *Oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus* polskim odpowiednikiem łacińskiego *vocatur*

⁹ Chodzi tu o Juliana z Eklanum, żyjącego na przełomie V i VI wieku biskupa, będącego zwolennikiem pelagianizmu. Polemikę z nim prowadził św. Augustyn (por. tegoż *Contra Iulianum*).

¹⁰ Mowa o sławnym greckim lekarzu i filozofie, Galenie z Pergamonu, żyjącym na przełomie II i III wieku po Chrystusie.

¹¹ *Quaestiones quodlibetales*, III, 2, co.

(bądź jemu pokrewnych), zakładając, że w ten sposób nadal oddaję intencję autora, jednocześnie rozjaśniając nieco rozumienie tekstu przez polskiego czytelnika. Sformułowania *aequivoce* czy *univoce* odnoszą się przecież nie do czego innego jak właśnie do nazywania. Wydało mi się więc wskazanym, aby zamiast zdania typu „Oko Chrystusa po Jego śmierci było okiem wieloznacznie” umieścić w tłumaczeniu zdanie typu „Oko Chrystusa po Jego śmierci było [nazywane] okiem wieloznacznie – zwłaszcza że w niektórych zdaniach owo *vocatur* czy *dicatur* nie zostaje opuszczone. Sądziłem bowiem, że opuszczenie słowa *vocatur* bądź jemu pokrewnego jest jedynie sposobem skrócenia wypowiedzi w taki sposób, że jej sens pozostaje dla czytelnika jasnym. Jednocześnie uznałem jednak, że – dla uniknięcia niejasności i niezręczności – warto ową elipsę uzupełnić w tłumaczeniu na język polski. Wszystkie takie dodatki względem oryginału umieściłem w nawiasach kwadratowych.

Po drugie, na wzmiankę zasługuje sposób oddania terminu *hominus purus*. Tłumacząc go bowiem jako „jedynie człowieka”, dodając w razie potrzeby inne słowa; dla przykładu: zdanie *Quod etsi*

Christus non sit purus homo [...] przełożyłem jako „Chociaż Chrystus nie jest *jedynie człowiekiem*”. Uznałem bowiem, że niezręczne będzie oddanie go w sposób najbardziej dosłowny, tj. jako „czystego człowieka”; natomiast propozycja jednego z czytelników wstępnej wersji mojego tłumaczenia, by oddawać ów termin jako „naturalnego człowieka”, wydała mi się zbyt daleko odchodzić od oryginału, wywołując skojarzenia niezamierzone przez autora.

Po trzecie wreszcie, wspomnieć należy o sposobie tłumaczenia sformułowania *substantificatur*. Samo owo sformułowanie pojawia się w tekstach Akwinaty bardzo rzadko; użyte w liczbie pojedynczej występuje, oprócz III kwodlibetu, jeszcze kilkakrotnie w komentarzu do *Sentencji*, w *De veritate*, *De unione verbi incarnati* oraz komentarzu do *De causis*; w liczbie mnogiej pojawia się również kilka razy w komentarzu do *De divinis nominibus*. Mając do wyboru właściwie dwie możliwości tłumaczenia owego sformułowania, tj. albo jako (1) „jest urzeczywistniany”, albo jako (2) „jest czyniony substancją”, zdecydowałem się w mym tłumaczeniu wybrać możliwość (2), która jest przekładem bardziej dosłownym niż (1).

The Issue of the Posthumous Identity Christ's Body and Posthumous naming of parts of His Body in *Quaestiones quodlibetales* St. Thomas Aquinas

Key words: Thomas Aquinas, hylemorphism, death, human body, Christ

The aim of this paper is to present and discuss the content of two parts of two different *quaestiones quodlibetales* of Thomas Aquinas. What they have in common is that they both treat the status of Christ (and in particular: of his body) after his death. Although they concern explicitly only the status of Christ, they can also be referred to the status of every human being *post mortem*. This article shows how Aquinas applies theses derived from his general metaphysical system to defend few statements that he considers necessary to adopt if one

wishes to remain within the borders of christian orthodoxy. These statements are: that the death of Christ was a real one; that his divinity was not separated from him during his death; from this second statement a third one is derived: if this is the case, then the body of Christ during his death was the same one as his body before his death. By the way of some extrapolation, we can see what importance these theses and the way of justifying them bear on the more general question of a posthumous condition of human beings, especially their bodies.