

Tomasz Stokłosa

Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 37/1, 126-143

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ra. Można także stwierdzić w powyższym kontekście, iż właśnie sztuka niemożliwa zbliża się w swym wyrazie do przeżyć religijnych. W tym sensie religijność jest nierozzerwalnie związana z naturą. Z jednej strony takie przeżycie religijno–estetyczne stanowi warunek konieczny istnienia sztuki żywiołów, z drugiej strony – przeżycie irracjonalności świata, przeżycie kreacji ma wszelkie cechy przeżycia mistycznego. Ktokolwiek doświadczył intensywności tego rodzaju odbioru jest dogłębnie poruszony czią dla wyrazistości bycia bytu, uwidaczniającej się w tym przekazie. Drogą emocjonalną widz partycypuje tu w daleko idącym wyzwoleniu z usidleń stechniczowanego universum i dzięki temu dochodzi do stanu pokory umysłu wobec ogromu natury, która w całej swej głębi jest dostępna dla *homo recens*.

TOMASZ STOKŁOSA

KONCEPCJA OSOBY W FILOZOFII TOMASZA Z AKWINU

W filozofii i teologii Tomasza z Akwinu człowiek jest ujmowany jako połączenie duszy i ciała. Człowiek nie staje się jednak przez to jakimś zespoleniem zwierzęcia i anioła. Jest jednością. Jedność struktury metafizycznej człowieka jest gwarantowana przez to, że człowiek, traktowany jako substancja zupełna, składa się z dwóch substancji niezupełnych – ciała i duszy, ujmowanych jako materia i forma. Ta względnie doskonała jedność, jest wyznaczana przez jedyną w człowieku formę substancjalną jaką jest dusza ludzka. Najważniejszym chyba stwierdzeniem Tomasza odnoszącym się do człowieka jest uznanie, że jest on osobą. Uchwyceniu sposobu w jaki termin „osoba” stosuje się do człowieka, służyć może przedstawienie jego specyficznej, duchowo–materialnej struktury, w tym przede wszystkim określenie duszy rozumnej jako jedynej formy substancjalnej, gwarantującej jedność struktury metafizycznej człowieka.

Rozważania antropologiczne filozofów dojrzałego średniowiecza, stawiających szczególny akcent właśnie na koncepcję bytu osobowego, mają swe źródła w znacznie wcześniejszym okresie. Wielkie spory prowadzone w początkowych wiekach chrześcijaństwa, których istnienie przygotowywało późniejsze orzeczenia dogmatyczne sobo-

rów, dotyczyły przede wszystkim Trójcy Świętej, w tym osoby Chrystusa. Nic więc dziwnego, że pojęcie osoby było rozważane najpierw na płaszczyźnie teologicznej by następnie, oprócz stosowania tego terminu do Boga, używać go również w odniesieniu do człowieka, co wyraźnie jest dostrzegalne w pismach Tomasza z Akwinu. Pomijając szczegółową problematykę sporów, warto jednak zatrzymać się nad samą terminologią używaną w prowadzonych wówczas rozważaniach. Używanie zarówno greckiego, jak i łacińskiego słownictwa, wprowadzało bowiem zamieszanie. Było to poniekąd rezultatem przekładu greckich terminów na ich łacińskie odpowiedniki, dokonanego przez św. Hieronima. Przekład ten, w którym Hieronim osobę rozumie jako grecką „hipostazę”, a łacińską „substancję”, powodował nieporozumienia. Wśród łacinników były one wynikiem tego, że substancję (*hypostasis*) można było również rozumieć jako subsystencję. Takie jednak rozumienie powodowało, że gdy stosowało się tę terminologię do Boga, to gdy orzekano o Bogu trzy subsystencje, w języku łacińskim orzekało się tym samym trzy substancje, co było niezgodne z wymogami wiary. Z tego też powodu teologowie łacińskojęzyczni woleli posługiwać się terminem *persona*. Wśród Greków, z kolei, termin *persona* mógł być oddawany, z powodu identycznej etymologii, jako *prosopon*, co nie wskazywało wyraźnie na indywidualność substancji. Ten brak akcentowania indywidualności, w kontekście sporów teologicznych, sprzyjałby modalizmowi, tzn. pogładowi uznającemu, że Bóg jest jeden, a jedynie ukazuje się w trzech postaciach. Spory te zaczęły wygasać pod koniec IV w., do czego przyczynił się w znacznym stopniu Grzegorz z Nazjanu, który wskazał na tożsamość znaczeniową wyrazów *hypostasis* i *persona*. W swej mowie pochwalnej na cześć Atanazego pisał: „Kiedy my istotę jedną i trzy hipostazy pobożnie wyznajemy, jedna bowiem nazwa oznacza bóstwo, a druga właściwości (*idioteta*) trzech osób, to łacinnicy również tak rozumieją, tylko z powodu ubóstwa języka i braku słów nie mogli odróżnić hipostazy od istoty, a bojąc się wprowadzić trzy substancje zaczęli korzystać z wyrazu (*prosopon, persona*). Rzecz jest naprawdę śmieszna i godna ubolewania. (...) granice ziemi poruszyłyby się razem z sylabami”¹. Ostateczne jednak zakończenie sporów terminologicznych dokonało się podczas Soboru Konstantynopoli-

¹ Grzegorz z Nazjanu, *Oratio*, tłum. z łac. W Granat, w: W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, 56.

tańskiego II. W. Granat pisał: „Na Soborze Konstantynopolitańskim II widać, że słowo *fisis* (natura) jest używane równoznacznie ze słowem *ousia* (istota), a *hypostasis* z *prosopon*”².

Pierwszym myślicielem, który podjął się dokładnego sprecyzowania znaczeń terminów „osoba” i „natura”, i którego dzieło, wyrosłe na gruncie wspomnianych powyżej sporów, stało się podstawą dla średniowiecznych myślicieli, gdy chodzi o problematykę pojęcia osoby, był Boecjusz i jego traktat *O osobie i dwóch naturach w Chrystusie*. Traktat ten, podobnie jak inny³, można przyjąć jako podsumowanie wcześniejszych sporów i uznać za tekst, który wyrażał oficjalne stanowisko Kościoła w podejmowanych kwestiach tym bardziej, iż powstał on już po Soborze Chalcedońskim (451), który ustalił, że w Chrystusie są dwie natury, lecz jedna osoba. Pomimo tych wskazań konieczne było jednak ostateczne określenie znaczenia samych terminów. W traktacie *O osobie i dwóch naturach* są obecne dwie linie rozważań – krytyczna, gdzie Boecjusz przeciwstawia się pewnym błędom teologicznym i pozytywna, w której buduje on własną koncepcję osoby. Do pierwszej linii pojawiającej się w traktacie można zaliczyć krytykę poglądów dwóch myślicieli: Eutychesa i Nestoriusza. Boecjusz upatrywał źródła ich błędów w tym, że nie odróżniali oni osoby i natury. Nestoriusz nie dostrzegając różnicy, zachodzącej pomiędzy osobą a naturą przyjął, że w Chrystusie istnieją dwie natury: ludzka i boska, co w konsekwencji doprowadziło go do stwierdzenia, że w Chrystusie istnieją dwie osoby. Nie jest to jednakże jedyny wniosek wypływający z utożsamienia natury z osobą, ponieważ przy powszechnie przyjmowanym założeniu, że z dwóch osób nie może powstać jeden byt, należałoby stwierdzić, iż Chrystus nie jest jednym bytem, a to, co nie jest jednym, nie może istnieć. Eutyches, chcąc uniknąć błędu Nestoriusza, uznał za niemożliwe utrzymanie poglądu przyjmującego podwójność natur bez podwójności osoby i dlatego odrzucając możliwość istnienia dwóch osób w Chrystusie odrzucił również jego podwójną naturę. Uznał on, że Chrystus posiadał szczególną bosko-ludzką naturę, który to pogląd został określony mianem „monofizytyzmu”.

² W. Granat, dz. cyt., 9. Dokładne omówienie problematyki poruszanej na wspomnianych soborach można znaleźć w książce M. Starowieyskiego, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, cz. I: *Dzieje*, Tarnów 1994.

³ Chodzi tu o traktat *Brevis fidei Christianae complexio*, gdzie Boecjusz wymienia błędy teologiczne Ariusza, sabellian i manichejczyków.

Z punktu widzenia niniejszego artykułu, ważniejszą wydaje się być druga linia rozważań Boecjusza, w której prezentuje on własną, pozytywną koncepcję osoby. Sam Boecjusz zdawał sobie sprawę z trudności powstających w analizie pojęcia osoby⁴ oraz jego stosunku do natury, pisał: „Wiele (...) powstaje wątpliwości skoro jest mowa o osobie, mianowicie jakie do niej zastosować określenie. Jeśli bowiem każda natura posiada osobę, nie do rozwiązania to węzeł, jaka mogłaby być różnica między naturą a osobą. Jeśli znów natura nie równa się osobie, lecz istnieje osoba w granicach i na obszarze natury, trudno powiedzieć, do jakich natur stosuje się osoba, to jest którym naturom przysługuje posiadanie osoby, a którym nie przypada ten wyraz osoba”⁵. W celu ustalenia relacji między osobą a naturą, polegającej na wskazaniu takiej cechy bytu osobowego, która wyodrębniłaby go spośród wszystkich natur, Boecjusz podaje trzy główne znaczenia terminu „natura”:

1. naturą jest całość wszystkich rzeczy, mogących być ujętymi za pomocą intelektu,
2. naturą jest źródło działania lub podłoże dziania się, przy zastrzeżeniu, iż naturą, w węższym znaczeniu, jest właśnie źródło samodzielnego działania, tak rozumiana natura jest orzekana jedynie o substancjach,
3. naturą są właściwości formujące rzecz i odróżniające ją (*specifica differentia*), od innych, czyli istota rzeczy.

Po ustaleniu relacji między używanymi terminami oraz po podaniu ich znaczeń, w trzecim rozdziale swego traktatu Boecjusz, opierając się na drugim wymienionym przez siebie znaczeniu terminu „natura”, przedstawia własną koncepcję osoby. Pojmuje ją jako pełną, samodzielną istniejącą substancję natury rozumnej: „Jeśli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje, i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znaj-

⁴ Boecjusz zdawał sobie jednak sprawę również z możliwości jednoznacznego przekładu terminów greckich na ich łacińskie odpowiedniki: „Idem est igitur ousian esse quod essentiam, idem ousiwsin quod subsistentiam, idem upostasin quod substantiam, idem est proswpon quod personam”. *Patrologia Latina*, t. 64, 1344a.

⁵ A. M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: A. M. Boecjusz, *O po- ciechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tłum. z łac. T. Joachimiowski, Poznań 1926, 227.

duje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: Osoba jest poszczególną substancją istoty rozumnej⁶. Definicja ta wskazuje na dwie ważne cechy określanego przez nią bytu. Po pierwsze, na jego określoność, związaną z jednostkowością. Po drugie, na jego doskonałość, rozumianą jako doskonałość w obrębie pewnej natury, w której niczego danej substancji nie brakuje, a którą jest natura rozumna. Zasadnicza różnica pomiędzy tak rozumianą osobą, a naturą polega na tym, że osoba jest bytem samoistnym i samodzielny w swym istnieniu, natomiast natura posiada bytowanie niesamodzielne i niesamoistne. Określenie osoby zaproponowane przez Boecjusza z czasem stanie się klasycznym punktem wyjścia dla wszystkich średniowiecznych filozofów i teologów, zajmujących się problemem osoby. Na ten fakt wskazuje m. in. E. Gilson: „Niewielu było w średniowieczu filozofów, którzy by uznali ją za niezadowalającą, ponieważ odpowiadała rzeczywistości, którą należało zdefiniować, i tej tylko rzeczywistości⁷”.

O poglądach Tomasza z Akwinu zwykło się mówić, że stanowią najdoskonalszą postać scholastyki i ucieleśnienie ducha średniowiecza. Nie można mówić o antropologii Tomasza nie wskazując na jedno z tych jej pojęć, które jest dla niej najważniejsze, a mianowicie na pojęcie osoby. Do pełnego określenia człowieka nie wystarcza wskazanie na to, iż jest on *compositum* duszy i ciała, lecz należy również ukazać to, co z owego połączenia wynika, tj. na konieczność ujmowania człowieka jako osoby. O konieczności takiego spojrzenia na antropologię Akwinaty pisze W. Stróżewski: „A jednak wychodząc od twierdzeń, które sformułował właśnie na temat osoby, możemy bodaj najpełniej zrekonstruować jego filozofię człowieka. Pojęcie osoby jest nie tylko punktem centralnym, a zarazem wieńczącym całość tej teorii. W gruncie rzeczy ono właśnie decyduje o jej swoistości, określa zakres jej tematyki (do założeń metafizycznych włącznie) i wyznacza perspektywę, w jakiej pozostałe jej zagadnienia muszą być rozważane⁸”.

⁶ Tamże, 229, lub w innym miejscu: „(...) natura jest to oznaczona gatunkowa właściwość jakiegokolwiek substancji; osoba zaś jest to indywidualna substancja natury rozumnej [*naturae rationalis individua substantia*]”. Tamże, 232.

⁷ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1958, 204.

⁸ W. Stróżewski, *Średniowieczne teorie wartości*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, 421.

Odpowiednie przedstawienie zagadnienia osoby, podobnie jak i człowieka, w filozofii Tomasza z Akwinu jest warunkowane przez ukazanie go w kontekście jego systemu metafizycznego. Wspomnieć należy jednak o pewnym charakterystycznym zjawisku, które dotyczy zarówno Tomasza z Akwinu, jak i innych teologów-filozofów średniowiecznych. Akwinata rozważając zagadnienie osoby ludzkiej łączył je ściśle z rozważaniami dotyczącymi osób boskich. Naukę o osobie ludzkiej włączał w obręb ogólnej wiedzy o osobie. Przyjmując definicję osoby podaną przez Boecjusza, przyjął również cały teologiczny kontekst tego zagadnienia. Tak o tym pisze S. Wroński „Sposób podejścia do osoby ludzkiej jak i ogólna wiedza o osobie pozwala stwierdzić, że Tomasz nie przyjął antropologicznego punktu wyjścia przy rozważaniu osoby ludzkiej”⁹. W tej sytuacji, problemem, wydawać się może, zarysowanie koncepcji osoby ludzkiej. Rzeczą zasadną staje się zatem powiązanie ogólnego modelu osoby ludzkiej z poglądami Tomasza, dotyczącymi natury oraz indywidualności ludzkiej, czyli pokazanie związków zachodzących między ogólnym modelem osoby, a nauką o człowieku¹⁰. W rekonstrukcji tej nie można wychodzić od osoby człowieka, lecz za punkt wyjścia należy przyjąć ogólny model osoby, który następnie musi zostać wypełniony treściami, charakterystycznymi dla osoby ludzkiej. W takim ujęciu, osoba ludzka staje się konkretyzacją owego ogólnego modelu, odgraniczającego jednostkę od natury rozumnej. Natura osoby ludzkiej jest bowiem szczególna. Stanowi ona wynik połączenia materii i formy, jako jednolitego i nierozdzielonego podmiotu działania. Jakkolwiek principium działania jest forma, będąca aktem, to jednak nie działa ona w oderwaniu od materii. Kiedy zatem mówimy o osobie ludzkiej, określając ją jako substancję natury rozumnej, nie możemy pominąć jej materialnego aspektu. Dopiero bowiem ciało wraz z duszą stanowią pełną istotę człowieka jako podmiotu działania; wzięte razem wyznaczają jego naturę. Sama dusza, w związku z tym, nie może być określona mianem „osoby”, ponieważ jest tylko częścią

⁹ S. Wroński, *Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u św. Tomasza z Akwinu*, *Studia Mediewistyczne* (1983), nr 22, z. 2, 137.

¹⁰ Zaskakujące zatem wydaje się stwierdzenie Gilsona: „Św. Bonawentura i św. Tomasz badali i zgłębiali sens definicji Boecjusza, aby dowiedzieć się czy mają prawo stosować ją do Boga”. E. Gilson, dz. cyt., 207.

gatunku ludzkiego, a zatem nie może być nazwana „substancją jednostkową”, którą jest substancja pierwsza i hipostaza. Dusza, nawet pozostająca oddzieloną od ciała, zachowuje naturę tego, co ma być połączone (*naturam unibilitatis*)¹¹; dusza dopiero w połączeniu z ciałem, jako drugą substancją niepełną, stanowi z nim jedność substancjalną, tworząc jedną, pełną substancję – człowieka.

Jeśli przyjmiemy, że najdoskonalszym bytem jest osoba, to wówczas będzie ona konstytuowana przez ten element bytowy, który jednocześnie stanowi o realnej bytowości. Ponieważ dla Akwinaty tym, co przenika oraz ustanawia cały byt, a więc i substancjalność bytu, jest realne istnienie, przeto można stwierdzić, że elementem bytowym konstytuującym osobę jest aktualne, proporcjonalne do natury rozumnej, traktowanej jako istota takiego bytu, istnienie. Zatem tylko istnienie, o ile taka koncepcja bytu jest prawdziwa, może konstytuować osobę – substancję natury rozumnej, oraz wszelką rozumną bytowość.

Jednostka, którą oznacza termin „jakiś człowiek” (indywiduum nieokreślone, *individuum vagum*), istnieje sama przez się i jest odrębna od innych jednostek danego gatunku, w tym wypadku gatunku człowieka. Jednostka zaś, którą oznacza termin „osoba” to byt subsystujący w porządku pewnej natury. Jest ona odrębna od innych i nierozróżnialna w sobie, zgodnie z charakterystyką bytu, którą przyjmował Akwinata. Treść podanych powyżej nazw jest w tym kontekście zbliżona do siebie. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że „jakiś człowiek” to jednostka wyznaczona od strony natury, „osoba” zaś to określenie bytu, w którym akcent jest położony na fakt jego samoistności, przy czym jest to byt jednostkowy nieoznaczony konkretnie, lecz istniejący samodzielnie w sobie, a nie w czymś innym. „Osoba” jest zarazem oznaczeniem bytu subsystującego w takiej naturze, która kwalifikuje go jednocześnie do bycia osobą: „Ta zaś jest różnica, że «jakiś człowiek» oznacza naturę lub indywiduum od strony natury, wraz ze sposobem bytowania, który jest właściwy bytom poszczególnym; tej zaś nazwy «osoba» nie nadaje się dla oznaczenia indywiduum od strony natury, lecz dla oznaczenia rzeczy subsystującej w takiej naturze”¹².

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. z łac. P. Bełch, Londyn, 1974-86, q.29, ad.2.; w kolejnych przypisach na dzieło to wskazuje skrót STh.

¹² STh., q.30, a.4, corp.

Powstaje pytanie: jaka musi być ta natura, w której subsystuje osoba? Tomasz podaje kilka znaczeń terminu „natura”, przy czym pozostają one w zgodzie ze sposobami rozumienia tego terminu wyróżnionymi przez Arystotelesa¹³. Omawiając kilka znaczeń natury, Tomasz przedstawia jednocześnie krótką historię tego pojęcia. Twierdzi, że początkowo słowem tym oznaczano rodzenie. Z tego powodu, że rodzenie pochodzi od zasady wewnętrznej, znaczenie tej nazwy rozszerzono i określano wewnętrzną zasadę jakiegokolwiek ruchu. Taka zasada może być z kolei bądź formalna bądź materialna, z tego też powodu naturą można nazywać zarówno formę, jak i materię. Ponieważ forma jest tym czynnikiem, który dopełnia (*completur*) istotę rzeczy, „naturą” nazywa się istotę rzeczy, którą oznacza definicja¹⁴. Najważniejszym stwierdzeniem Tomasza dotyczącym natury jest uznanie, że naturą jest określana istota rzeczy, którą oznacza definicja. Jest to o tyle istotne, iż w tym właśnie znaczeniu terminu „natura” używa Boecjusz w swej definicji, podając jednocześnie, że: „naturą jest różnica gatunkowa, nadająca formę każdej rzeczy”¹⁵. Z definicji tej wynika, iż natura oznacza istotę rzeczy, którą dopełnia forma. Potwierdza to zresztą sam Tomasz pisząc: „Stąd Boecjusz, w tej samej księdze (*De persona et duabus naturis in Christo* – TS), mówi, że naturą jest różnica gatunkowa nadająca formę każdej rzeczy; różnica gatunkowa jest bowiem tym, co uzupełnia definicję i bierze się z właściwej formy rzeczy. I dlatego było właściwiej, by w definicji osoby, która jest czymś poszczególnym jakiegoś rodzaju określonego, użyć nazwy «natura» niż «istota», która pochodzi od «istnienia», które jest najpowszechniejsze”¹⁶. A zatem to samo słowo „natura” ma określać pewną właściwość rzeczy, należących do jakiegoś rodzaju, dlatego też jest mniej ogólne od słowa „istota” (*essentia*), które dotyczy każdej rzeczy, jako że pochodzi od terminu *esse*, oznaczającego istnienie.

Tomasz o osobie ujmowanej w kontekście natury pisał: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”¹⁷. Jak widać, naturą,

¹³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. V, tłum. z grec. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, w: M. A. Krapiec, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, 11-12

¹⁵ A. M. Boecjusz, *De persona et duabus naturis in Christo*, c.I, PL, t.64, 1342b.

¹⁶ STh., q.29, a.1, ad.4.

¹⁷ STh., q.29, a.3, corp.

o którą chodzi, jest natura rozumna. Jest to zarazem powtórzenie przez Akwinatę definicji Boecjusza, połączone z nadaniem jej własnego uzasadnienia, stosownego do terminologii używanej w teologii. Jest to zarazem powtórzenie precyzyjniejsze, ponieważ w jednym ze swoich znaczeń substancja oznacza subsystencję¹⁸, a to co subsystuje jest zawsze bytem jednostkowym z rodzaju substancji. Tomasz, przyjmując definicję Boecjusza, stwierdza jednocześnie, że nazwa „substancja” jest w tym wypadku brana w znaczeniu ogólnym, przydawka „jednostkowa” zaś wskazuje wyraźnie, iż chodzi o substancję pierwszą. W ten sposób, staje się możliwe wyróżnienie w rzeczywistości podmiotu osoby. Osoba bowiem, w tym rozumieniu, nie jest żadnym gatunkiem czy rodzajem, nie jest także jakkolwiek z przypadłości substancji – jest substancją. To, iż jest ona natury rozumnej, jest stwierdzone o tej substancji dlatego, ponieważ konieczne stało się wyodrębnienie spośród wszystkich substancji pierwszych tych, które posiadają rozumność. Nie chodzi tu o to, czy rozumność jest przypadłością, czy też nie jest. Po prostu, aby o danej substancji pierwszej można było sensownie orzec, iż jest „osobą”, musi być ona rozumna.

W definicji osoby termin „natura” występuje w znaczeniu różnicy gatunkowej, przy czym należy zaznaczyć, że nie ma takiej różnicy gatunkowej, która nadawałaby formę każdej rzeczy, gdyż określa ona zawsze konkretną właściwość rzeczy, decydującą o przynależności rzeczy do danego gatunku. W tym wypadku, ową właściwością, wyznaczającą osobowość, jest właśnie rozumność. Warto wspomnieć w tym momencie, że definicja Boecjusza wyraźnie mówi o osobie: *Persona est naturae rationalis individua substantia*. Wiadac, że Boecjusz, stara się określić osobę za pomocą definicji klasycznej przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Rodzajem najbliższym w tak podanej definicji jest to, co jest na jej początku (natura rozumna), różnicą gatunkową jest to, co pojawia się jako następne (substancja jednostkowa). Wydaje się jednak, że definicja ta wymaga modyfikacji i stwierdzenia, że osobą jest indywidualna substancja o naturze rozumnej, a nie – jak chciał Boecjusz – natury rozumnej indywidualna substancja. Zmiana ta jest konieczna z uwagi na to, że substancja nie może spełniać roli różnicy gatun-

¹⁸ Subsystencja to substancja bytująca *per se*. Dana rzecz zatem subsystuje wówczas, gdy bytuje w sobie, a nie w czymś innym. Por. STh. q.29, a.2, corp.

kowej, gdyż nie istnieje szersze pojęcie rodzajowe niż pojęcie substancji¹⁹. Trudno jednakże stwierdzić w sposób jednoznaczny, czy to właśnie miał na myśli Tomasz, pisząc „naturą jest różnica gatunkowa nadająca formę każdej rzeczy”²⁰. Na trudność tę wskazuje S. Wroński. Opierając się na tekście Tomasza²¹, stwierdza, że Akwinata uznając rozumną naturę za różnicę gatunkową, jednocześnie wskazuje wyraźnie na substancję jako na pojęcie szersze, rodzajowe. Pomimo tego, inne wypowiedzi Tomasza powodują powstanie przekonania, że pojęcie natury traktował on jako pojęcie rodzajowe²², a więc wychodził od pojęcia natury, zawężając je następnie do osoby. Uznając stosunek pojęć w definicji klasycznej jako relację pomiędzy tym, co determinujące (różnica gatunkowa), a tym, co determinowane (rodzaj), Wroński stwierdza, że pomimo wcześniejszego oświadczenia Tomasza, że rozumność jest różnicą, natura rozumna występuje jednak jako czynnik determinowany, spełnia zatem rolę pojęcia rodzajowego. Osoba zatem przez to, że jest substancją, zostaje wyróżniona w naturze, a natura wyróżnia osobę w podmiocie przez rozumność osoby.

Zagadnienie to można ukazać również w ten sposób, iż powiąże się różnicę gatunkową z jej określeniem jako czegoś oznaczającego tą właściwość, którą wyznacza forma danej rzeczy. Forma danej rzeczy stanowi dopełnienie istoty oznaczanej przez definicję. Z tego też powodu, naturą nazywa się istotę rzeczy z uwagi na jej formę, przy czym szczególną rolę odgrywa tu ta właściwość formy, czyli istoty, która stanowi o określeniu gatunku danej rzeczy. Określenie natury nie jest jednakże równoważne zakresowo z określeniem gatunku. Jest to wynikiem tego, iż boecjański podział na natury nie pokrywa się z podziałem na rodzaje i gatunki. W zasadzie podział przedstawiony przez Boecjusza nie dzieli bytów z uwagi na naturę, lecz stanowi jedynie przywołanie różnych znaczeń terminu „natura” w celu ustalenia tego, który jest szczególnie przydatny dla określenia rzeczywistości osoby. W takiej sytuacji określenie natury jako różnicy gatunkowej, nadającej formę każdej rzeczy danego rodzaju, stanowi jedynie jedno ze znaczeń tego słowa. Sposób cyto-

¹⁹ Por. S. Wroński *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza*, *Studia Mediewistyczne* (1978), nr 19, z. 2, 109-115.

²⁰ Zob. przyp. 16.

²¹ 1 Sent., 25, 1, 1: 1, 332.

²² Por. 1 Sent., 23, 1 ad. 1, 2: 9, 309; 3 Sent., 5, 1, 3: 11, 98.

wania Akwinaty wskazuje na to, że mógł on termin ten traktować jako oznaczający istotę rzeczy danego rodzaju. Słowa „rodzaju” nie należy przy tym brać w jego ścisłym sensie²³. Osoba bowiem, pomimo iż jest bytem jednostkowym jakiegoś rodzaju, nie podpada jednak pod żaden z rodzajów w klasycznym pojmowaniu, jak pisze M. Kaczorek: „Pojęcie osoby wyznacza w ten sposób jakiś rodzaj, który jednak tylko krzyżuje się z klasycznym podziałem na rodzaje i gatunki”²⁴.

Tomasz pisał, że: „Osoba przeto w każdej naturze oznacza to, co jest wyodrębnione w tej naturze”²⁵. Z uwagi na to, że istnieją trzy typy osób: osoby ludzkie, osoby anielskie i Osoby Boskie, mamy do czynienia z trzema typami natur związanych z odpowiednimi sposobami użycia słowa „osoba”. Są to odpowiednio: natura ludzka, natura duchów czystych (resp. aniołów) oraz natura Trójcy Świętej. Ponieważ nie ma takiego bytu jak „osoba jako osoba”, nie ma również takiej substancji, która jako taka substytuowałaby w naturze rozumnej jako naturze rozumnej. Osoba bowiem, pomimo że jest „bytem jednostkowym jakiegoś rodzaju”, nie podpada jednak pod żaden z rodzajów w klasycznym podziale (np. „drzewo Porfiriusza”). Poszczególne osoby, jako byt jednostkowy, jest egzemplarzem „jakiegoś rodzaju”, to znaczy właśnie rodzaju osoby. Na przykład: Sokrates jest osobą, archanioł Gabriel jest osobą, Bóg Ojciec jest osobą. Pojęcie osoby wyznacza wprawdzie w ten sposób jakiś rodzaj, jednakże pozostaje on tylko w częściowej relacji odpowiedności z klasycznym podziałem na rodzaje i gatunki. Świadczą o tym słowa: „(...) nawet w rzeczach ludzkich wspólność osoby nie jest wspólnością rodzaju czy gatunku”²⁶. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane należy stwierdzić, że osobą ludzką jest taki byt, który subsystuje w naturze ludzkiej, podobnie jak osobą anielską jest byt subsystujący w naturze właściwej temu typowi bytu; odpowiednio też osoba boska to taka osoba, która posiada samoistne istnienie w obrębie natury boskiej. Wszystkie te typy osób posiadają jednakże wspólną cechę – samoistne istnienie, przy czym oczywiście w każdym z tych typów słowo

²³ Tzn. w sensie klasycznego podziału bytów na rodzaje i gatunki.

²⁴ M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia*, t. 8: *Subsystencja i osoba według Św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, Warszawa 1987, 112.

²⁵ STh., q..29, a.4, corp.

²⁶ STh., q..30, a.4, ad.3.

„istnienie” posiada specyficzne konotacje. Naturom, w których subsystemuje byt osobowy wspólne jest z kolei to, że są one rozumne. Dlatego też jest możliwe stworzenie ogólnej definicji osoby, takiej definicji, która orzekałaby, że osobą jest to, co subsystemuje w naturze rozumnej. Przy czym nie byłoby konieczne precyzowanie, na użytek definicji, jakiego typu jest to natura. Ponieważ samoistne istnienie może jedynie posiadać byt jednostkowy, osobą, nazywa Tomasz, w ślad za Boecjuszem, substancję jednostkową natury rozumnej.

Mamy tu jednakże do czynienia z kolejnym problemem w teorii osoby: jak jest możliwe wyodrębnienie, spośród bytów mogących być określonymi jako „osoby”, bytu ludzkiego, określanego również takim mianem? Jeżeli weźmiemy pod uwagę nie „osobę jako osobę”, lecz osobę ludzką, okazuje się, iż Akwinata do obszaru znaczeniowego tej nazwy, zalicza między innymi: „«to ciało», «te kości», «tę duszę»: (...) w naturze np. ludzkiej osoba oznacza: to oto mięso, te właśnie kości, tę oto duszę, one to jako czynniki ujednostkowiające stanowią o tym, że mamy człowieka – jednostkę; i chociaż one nie wchodzą w znaczenie czy określenie osoby w ogóle, wchodzą jednak w znaczenie osoby ludzkiej”²⁷. Wynika stąd, że Tomasz do znaczenia tego, co jest odrębne w danej naturze, zalicza byt jednostkowy tej konkretnej natury. Wszystkie bowiem wymienione wcześniej elementy są skrótowym obrazem jednostkowego bytu ludzkiego. Istnieje jeszcze jedna możliwość interpretacji. Możliwe, że Tomasz, wymieniając te elementy, chciał wskazać jedynie na konkretność i jednostkowość tego, co uprzednio zostało określone przez niego samego jako odrębne w swej naturze. Zagadnienie to zostaje wyeksplikowane w innym fragmencie *Sumy teologicznej*, gdzie Tomasz pisze: „Natomiast skład z tej oto materii i z tej oto formy oznacza właśnie hipostazę i osobę. Albowiem dusza, mięso, kości stanowią treść człowieka w ogóle; ale ta oto dusza i to oto mięso i te oto kości stanowią treść właśnie tego oto człowieka. A więc hipostaza i osoba dodają do pojęcia istoty pierwiastki jednostkowe i – jak to wyżej powiedziano gdy była mowa o niezłożoności Boga – w rzeczach złożonych z materii i formy wcale nie są tym samym, co istota”²⁸. Osoba ludzka oznacza, w tym kontekście, tego oto konkretnego człowieka, w tym czym on jest,

²⁷ STh., q.29, a.4, corp.

²⁸ STh., q.29, a.2, ad.3.

a nie istotę człowieka, czyli naturę ogólną. Różni się ono tym od nazwy „człowiek”, że ta druga obejmuje tylko naturę powszechną człowieka, podczas gdy osoba ujmuje jednostkowość człowieka, przy czym jednostkowość ta jest związana z subsystemacją. „Jakiś człowiek” to nieokreślona jednostka ujęta od strony natury człowieka. Nazwa ta oznacza naturę wspólną, charakteryzującą się określonym sposobem bytowania przysługującym bytom jednostkowym. Ten sposób bytowania jest określany przez Tomasza jako subsystemowanie tychże bytów samych przez się odrębnie od innych. „Osoba ludzka” to przede wszystkim konkretny człowiek, posiadający samoistne istnienie. Nazwy tej nie nadaje się w celu oznaczenia indywiduum od strony natury, lecz dla określenia rzeczy subsystemującej w takiej naturze. W uproszczonej formie można to rozróżnienie przedstawić w następujący sposób:

1. poszczególni ludzie – Sokrates
2. natura powszechna – człowiek
3. indywiduum nieokreślone – jakiś człowiek.

Zauważyć należy, że to, o czym można powiedzieć „jakiś człowiek”, może być również określone jako „osoba ludzka”, ponieważ Sokrates jest zarazem jakimś człowiekiem, jak i osobą ludzką. Mogą zostać mu przypisane obie te nazwy. Różnica w orzekaniu polega na tym, że: „(...) jakiś człowiek oznacza naturę lub jednostkę od strony natury o takim sposobie istnienia, który przysługuje konkretnowi. Natomiast osoba nie jest używana na oznaczenie jednostki od strony natury, ale na oznaczenie rzeczy samoistniejszej w takiej naturze”²⁹. Osoba ludzka nie jest, w związku z tym, tożsama z człowiekiem, w sensie znaczenia terminu. Nazwa „człowiek” stanowi określenie poszczególnych ludzi jako gatunku, oznacza w związku z tym pewną naturę, która jest wspólna wszystkim egzemplarom danego gatunku. Jest to wspólność nie rodzaju czy gatunku, lecz wspólność pojęciowa. „Osoba”, z kolei, jest wspólna wszystkim osobom również wspólnością pojęciową, z tym, że nie oznacza poszczególnych bytów jako gatunek, lecz jako indywiduum nieokreślone. Oznacza ona w naturze człowieka to, co subsystemuje, czyli substancję natury rozumnej, tzn. tego konkretnie istniejącego człowieka. Do znaczenia terminu „osoba” wchodzi bowiem principia powodujące jednostkowanie bytu w danej naturze.

²⁹ STh., q.30, a.4, corp.

Z przeprowadzonych przez Tomasza rozważań wynika, że określenie „jakiś człowiek” oznacza indywiduum nieokreślone z właściwym mu sposobem istnienia ujmowanym od strony natury, która jest tym, co określa definicja. Określenie to oznacza tym samym istotę rzeczy w znaczeniu *quidditas*³⁰. Nazwa „człowiek” jest przypisywana bytowi indywidualnemu, którym jest poszczególny człowiek, na poziomie *quidditas*, czyli na poziomie natury powszechnej człowieka. Tak, jak opis człowieka jako człowieka zatrzymuje się na poziomie określenia jego istoty, którą jest to, co oznacza definicja człowieka, czyli poprzestaje na opisie, w którym są ujmowane jedynie principia gatunkowe bytu ludzkiego, tak opis osoby ludzkiej nie ogranicza się do tego poziomu, lecz pomija niejako pierwiastki gatunkowe osoby ludzkiej. Jest tak dlatego, że tak, jak osoba w ogóle oznacza to, co subsystuje w danej naturze, tak też osoba ludzka oznacza konkretnie istniejący byt jednostkowy w konkretnej naturze, czyli w tym wypadku, w naturze człowieka.

Można stwierdzić, że osoba posiada trzy główne cechy charakterystyczne: substancjalność, rozumność oraz samodzielność w istnieniu.

Osoba jest substancją, czyli bytem, którego istocie przysługuje istnienie w sobie, a nie w innym podmiocie. Akwinata ma tu na myśli przede wszystkim substancję pierwszą, tzn. byt, któremu przysługuje jednostkowe istnienie, w przeciwieństwie do substancji drugiej oznaczającej pojęcie, stanowiące rodzaj i gatunek danej rzeczy. Tomasz wymienia przy tym dwie zasadnicze cechy tak rozumianej substancji: samoistność, czyli osobne istnienie substancji, jak również cechę polegającą na tym, że substancja taka jest podłożem dla przypadłości oraz natury ogólnej. Tak rozumiana substancja posiada naturę rozumną, którą Tomasz pojmuje jako zasadę działania. Ponieważ zaś w działaniu ujawnia się istota rzeczy, stąd przez naturę można rozumieć istotę rzeczy w relacji do działania, czyli istotę rzeczy jako zdolnej do konkretnego działania. Tomasz uważa, że substancja jednostkowa to tyle, co „substancja pierwsza” lub inaczej „hipostaza”. Tymi dwoma nazwami określa się właśnie indywidualny byt z rodzaju substancji. Tak jak w każdym rodzaju, tak też w rodzaju substancji znajduje się to, co ogólne i to, co szczegółowe, jednakże tylko w przypadku rodzaju substancji jed-

³⁰ *Quidditas* – to, czym (*quid*) coś jest; *essentia* – to, co bytuje.

nostka, będąca substancją szczegółową, indywidualizuje się sama przez się. W każdym innym przypadku podmiot jednostkuje przypadłość. Akwinata spośród substancji wyodrębnia substancje rozumne. Zasadą, która umożliwia takie wyróżnienie, jest sposób działania, bowiem tylko substancje rozumne działają same przez się, nie zaś są tylko pobudzone do działania, jak to ma miejsce w przypadku wszystkich innych substancji. Substancje rozumne posiadają władzę nad swoimi czynami i z tej racji jednostkowe byty natury rozumnej otrzymują nazwę „osoby”³¹.

Osoba jest substancją natury rozumnej, czyli z istoty swej zdolną do poznania umysłowego. Rozumność nie oznacza jednakże w tym przypadku wyłącznie funkcji rozumowania jako takiego, lecz także zdolność do intencjonalnego ujmowania bytu, ujmowania go jako prawdy. Oznacza to także, że osoba jest zdolna do porządkowania rzeczywistości, poznawanej dzięki zdolności do abstrakcji, polegającej na odkrywaniu ładu w świecie.

Z uwagi na to, iż zagadnienie natury było już poruszane we wcześniejszej części niniejszego artykułu, w tym miejscu przedstawione zostanie zagadnienie różnicy zachodzącej między naturą a substancją. G. Dogiel, w swej pracy pt. *Metafizyka*, wyróżnia cztery rozumienia terminu natura³². Rozumienie, które pozwala odróżnić naturę od substancji, polega na ujęciu natury jako substancji, będącej źródłem działania. Jest to związane z faktem, iż substancja cechuje się, oprócz swego charakteru statycznego, również pewnego rodzaju dynamiką wynikającą z tego, że jest ona źródłem działania, które nadaje rzeczywistości cechy dynamiczne takie, jak ruch, rozwój czy stawanie się. Podmiotem działania jest zawsze samodzielna, indywidualna substancja, czyli osoba. Zasadą dalszą działania jest natura, a najbliższą – jej władza. Podmiot działający jest aktywny według swej natury za pomocą swych władz. Nie ma zatem zasadniczej różnicy między substancją a naturą, ponieważ ta sama rzecz, gdy jest ujmowana w aspekcie swego niezależnego istnienia, jest substancją, a gdy jest rozpatrywana jako zasada działania, jest naturą.

Osoba jest samodzielną w istnieniu. Tomasz rozumie przez to stwierdzenie, nie tylko to, że substancja określana mianem „osoby”

³¹ Por. STh. q. 29, a. 1, corp.

³² Zob. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, 110.

jest jednostkowa, lecz również to, że nie może ona zostać przejęta przez inny byt. Tak więc, kiedy Akwinata przypisuje osobie cechę samoistności w istnieniu, to nie ma na myśli wyłącznie zwykłej samoistności substancji, lecz również specjalny atrybut osoby nazywany przez niego *inassumptibilitas*. W trzonie artykułu drugiego kwestii 29 Tomasz stwierdza wprost, że „subsystencją” można nazywać byt, który istnieje sam przez się i w sobie, a nie w czymś innym. Jeżeli przyjmiemy, że subsystencją jest samodzielnie istniejąca istota rzeczy jednostkowej, to w kontekście stwierdzenia Tomasza, że: „osoba oznacza to, co najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie to, co subsystuje w naturze rozumnej”³³, pojawia się problem, czy można ludzką osobę określić jako to, co subsystuje w naturze ludzkiej, skoro „to, co subsystuje w rozumnej naturze” jest określeniem osoby jako osoby? Jak pisze M. Kaczorek³⁴, zwrot „to, co subsystuje” pochodzący z ogólnego określenia osoby i oznaczający w tamtym kontekście zarówno to, co subsystuje w naturze boskiej, jak i to, co subsystuje w naturze anielskiej, oraz to, co subsystuje w naturze ludzkiej, powinien zostać zawężony do tego, co jest subsystencją w przypadku bytu ludzkiego. Wymienionym powyżej osobom wspólne jest to, co Akwinata zawarł w ogólnym określeniu subsystencji jako subsystencji, to znaczy, że są bytami istniejącymi samodzielnie, a nie w czymś innym. Aby jednak wiedzieć, czym jest subsystencja osoby ludzkiej, należy zbadać znaczenie, jakie posiada. W tym miejscu mamy do czynienia ze wspomnianym wyżej problemem. Tomasz opisuje osobę ludzką jako to, co jest złożone z konkretnej materii i konkretnej formy, lub stwierdza, że do znaczenia osoby ludzkiej wchodzi ta dusza, to ciało i te kości. Powstaje tym samym pytanie: czy w ten sposób Akwinata opisuje subsystencję osoby ludzkiej, czy raczej samą osobę ludzką? Gdyby opis dotyczył tego, co subsystuje w naturze ludzkiej, subsystencja osoby ludzkiej byłaby tożsama z osobą ludzką i wówczas termin ten nie mógłby się odnosić z równym powodzeniem do osoby anielskiej, czy osoby boskiej. Z uwagi na ten fakt można sądzić, że Tomaszowi chodziło raczej o opis osoby ludzkiej jako takiej, czyli tej oto konkretnej jednostki ludzkiej. Osobą ludzką jest zatem cały konkretnie istniejący byt ludzki. Istnieją jednakże dwie możliwości rozumienia

³³ STh. q. 29, a. 3, corp.

³⁴ M. Kaczorek, art. cyt., 172.

terminu subsystema. Po pierwsze może on, oznaczając to, co samodzielne w istnieniu, określać w ten sposób cały konkretny byt, który istnieje sam w sobie, a nie w czymś innym, z uwagi na swoją substancjalność. Po drugie można sądzić, że subsystema występująca w ogólnym określeniu osoby jako osoby, stanowi pewne uogólnienie tego, co ze względu na swą bytowość, czy substancjalność, jest dowolną osobą. Tym, co jest wspólne poszczególnym osobom od strony ich bytowości lub substancjalności, jest to, że wszystkie one są subsystemami. M. Kaczorek pisze, że Tomasz: „Pozostawił w ten sposób otwartą sprawę, czym jest subsystema danej osoby (...) Tomasz wskazał tylko przykładowo, że odrębny jest cały byt jednostkowy nie identyfikując już struktury wewnętrznej tego bytu”³⁵. Problem ten przynależy, w sytuacji osoby ludzkiej, do metafizyki człowieka jako bytu istniejącego. W przypadku osoby ludzkiej należałoby zbadać, co stanowi jej subsystemę. Wymagałoby to uwzględnienia tego, że zarówno osobą ludzką, jak i człowiekiem jest pewien konkretny byt, przy czym określenie „konkretny byt” może stanowić określenie każdej substancji nie wskazując zatem na czynniki konstytutywne dla człowieka, ani na osobę ludzką. Osobę ludzką konstituuje to, co subsystuje w naturze rozumnej, a dokładniej w naturze ludzkiej, człowieka zaś konstituuje taka materia i taka forma, które czynią dany byt właśnie człowiekiem, a nie czymś innym.

Zestawmy teraz wszystkie momenty, konieczne do uchwycenia istoty osoby. Są to:

1. substancjalność, z której wynikają:
 - a) indywidualność (jednostkowość, odrębność),
 - b) swoistość sposobu istnienia,
 - c) bycie autonomicznym podmiotem działań – natura, czyli substancja rozpatrywana jako źródło działań;
2. rozumność – jako wyróżniająca cecha istotna;
3. najwyższa doskonałość, będąca wynikiem zarówno rozumności, jak i sposobu istnienia.

Można zauważyć, że pojawiające się u Tomasza terminy dla oznaczenia osoby są wyznaczone przez wcześniejsze ich ujęcia, występujące w kontekście szczegółowych rozważań dotyczących ciała i duszy.

³⁵ Tamże, 173.

Jeżeli Tomasz uważał, że osoba posiada naturę rozumną, to mógł tak czynić dzięki wcześniejszemu stwierdzeniu, że formą substancjalną człowieka jest dusza rozumna.

Jeżeli uznawał, iż osoba jest bytem indywidualnym, to stwierdzenie to wiąże się z wcześniejszymi analizami dotyczącymi materii wchodzącej w skład ciała ludzkiego i wyznaczającej jego jednostkowość.

Jeżeli Akwinata przyjął, że osoba jest substancją zupełną, to określenie to jest rezultatem tego, że ani ciało, ani dusza wzięte oddzielnie nie mogą stanowić substancji zupełnej. Dopiero ich połączenie wraz ze wszystkimi tego skutkami może być określone mianem „osoby”.

Przeciwko koncepcji osoby przedstawionej przez Tomasza można wysunąć, w zasadzie jeden, zasadniczy zarzut – jest ona zbyt ogólna. Przez to definicja może obejmować różne osoby, nie tylko osobę ludzką, lecz i osobę ducha czystego, czy Boga. Co więcej, wydaje się, że wyróżnione powyżej istotne warunki bytu osobowego dadzą się odnieść znacznie łatwiej do substancji prostych, jakimi są byty czysto duchowe, aniżeli do człowieka, posiadającego przecież naturę duchowo – cielesną.

KAZIMIERZ SZAŁATA

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

KOŚCIÓŁ WOBEC FILOZOFII WOKÓŁ ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO*¹

Jan Paweł II, który przez wiele lat nauczał filozofii i etyki, wielokrotnie wyrażał troskę o miejsce rozumu w kulturze chrześcijańskiej. Nic więc dziwnego, że między ważnymi dokumentami podejmującymi problemy społeczne i duszpasterskie, szczególne miejsce zajmują encykliki *Veritatis Splendor* oraz *Fides et ratio*.

¹ Poniższy artykuł porusza liczne wątki teologiczne, wykraczając tym samym poza problematykę filozoficzną, jakiej poświęcone są *Studia Philosophiae Christianae*. Jest to jednak uzasadnione treścią omawianej encykliki; ta zaś dotyczy problemów istotnych także z czysto filozoficznego punktu widzenia (przyp. red.).