

# Janusz Pyda

---

## Antropologia mikrokosmiczna w teologii św. Tomasza z Akwinu

---

Studia Theologica Varsaviensia 44/1, 159-190

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANUSZ PYDA OP

## ANTROPOLOGIA MIKROKOSMICZNA W TEOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Powiada się niekiedy<sup>1</sup>, iż cechą charakterystyczną jak i metodologicznym źródłem teologii współczesnej był zwrot antropologiczny, czy też antropocentryczny, który dokonał się za sprawą prac Karla Rahnera<sup>2</sup>. Stwierdzenie to można rozumieć na dwa sposoby. W zależności od tego, który ze schematów interpretacji zostanie przyjęty, opinia powyższa albo jest nieprawdziwa, albo lepiej aby nieprawdziwą była.

Pierwszy ze sposobów interpretacji tak ujął swojego czasu kardynał Leo Scheffczyk: *Antropologiczny (a także transcendentálny) przewrót u Rahnera wyrażony jest przykładowo w stwierdzeniu, że 'każda teologia (wskutek Inkarnacji) na wieki pozostaje antropologią', zaś antropologia 'na wieki teologią'. Przyczynę tej tożsamości Rahner postrzega w samym człowieku, który w nieunikniony sposób jest istotą 'transcendentną', tzn. ukierunkowaną na Absolut, który w nim jest obecny. (...) Z tego punktu widzenia teolog może powiedzieć, że wszystkie teologiczne wypowiedzi w sposób konieczny muszą się odnosić do człowieka (...)*<sup>3</sup>.

Tego typu interpretacja zwrotu antropologicznego, jeśli jest słuszna, pozwalałaby pogodzić bez większych trudności „nową teologię” z teologią Kościoła zawartą nie tylko w tekstach św. Augustyna czy św. Tomasa z Akwinu, ale przede wszystkim Ojców kapadockich. Już tam bowiem antropologia teologiczna czy też teologia antropologiczna przyjmuje formę bardzo wyraźną, a przez

---

<sup>1</sup> R. Winling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 201-205.

<sup>2</sup> K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln etc. 1967, s. 55n.

<sup>3</sup> L. Scheffczyk, *Chrześcijaństwo nie może być anonimowe w: Oni wybrali papieża. Kardynałowie dla FRONDY*, Warszawa 2005, s. 93-94.

to trudną do przeoczenia dla każdego, kto chociażby pobieżnie zapoznał się z historią teologii Kościoła.

Problem jednakże polega na tym, że przyjęcie tego typu interpretacji „nowej antropologii teologicznej” obala tezę, iż za sprawą Karla R a h n e r a dokonał się jakikolwiek przewrót w teologii katolickiej. Kościół od dawna i w sposób świadomy dostrzegał ściśle związki pomiędzy teologią *sensu stricto* i antropologią. Współczesna teologia nie zaczęła się zatem od jakiegokolwiek przewrotu w stosunku do teologii klasycznej, a tym bardziej nie wprowadziła nic radykalnie nowego do dziedzictwa rozumienia wiary przez Kościół. Przytoczona przez nas teza jest zatem, zgodnie z przedstawioną interpretacją, po prostu fałszywa.

Istnieje wszakże równie, jeśli nie bardziej, możliwa interpretacja „przewrotu antropologicznego” w teologii współczesnej, która to interpretacja pozwala stwierdzić, iż transcendentalna antropologia teologiczna Karla R a h n e r a rzeczywiście jest niesprowadzalna, czy wręcz niepodobna do jakiegokolwiek antropologii teologicznej, z którą można było mieć do czynienia w teologii klasycznej. Wówczas teza o jakowymś niezwykle dramatycznym zwrocie w teologii może zostać utrzymana. Wydaje się jednak, iż lepiej by się stało, gdyby zwrot antropologiczny wynikał z tak rozumianej „nowej antropologii i nowej teologii” nigdy nie nastąpił.

Idzie tu o interpretację, o której cytowany już kardynał Leo Scheffczyk stwierdził, że zbliża teologię do filozofii egzystencjalnej<sup>4</sup>. Rozumiany wedle tego klucza zwrot antropologiczny nie tyle umieścił człowieka w centrum dociekań teologicznych, czy też w centrum świata stworzonego, co raczej odizolował go od wszystkiego, co nie mogło zostać dopuszczone przez transcendentalne formy podmiotu poznającego. Jeśli zaś przyjmiemy tezę Romano Guardiniego, iż świat w którym umieścił nas Stwórca jest symbolicznym uobecnieniem Nieskończonego<sup>5</sup>, zwrot antropologiczny w teologii współczesnej oznacza ni mniej ni więcej jak tylko niezgodę na czytanie określonych symboli Boga samego. Człowiek po tak rozumianym zwrocie antropologicznym w teologii stał się nie tyle egoistą czy megalomanem, co raczej tragicznym

---

<sup>4</sup> L. Scheffczyk, *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie w: Der Mensch als Bild Gottes*, red. L. Scheffczyk, Darmstadt 1969, IXn.

<sup>5</sup> J. Salij, *Kto potrzebuje Boga w: Rozpacz pokonana*, Poznań 1998, s. 19.

samotnikiem, którego głównym problemem nie jest pycha, ale rozpacz. Człowiek został odizolowany od świata i pozbawiony swojej, nadanej mu przez Boga, misji wobec całości stworzenia. Miał jedynie poznawać sam siebie, ale jako byt tak wyjątkowy, tak bardzo niesprowadzalny do jakichkolwiek innych bytów, że zupełnie oddzielony od wszystkiego, co wokół. Ten swoistego rodzaju solipsyzm<sup>6</sup>, choć miał dowartościować człowieka wprowadził go w rozpacz i poczucie wszechogarniającego absurdu. Tendencja ta tkwiąca swymi podstawami w nowej teologii najbardziej uwidoczniła się jednak w literaturze. Trudno nie zauważyć, iż bohaterowie chrześcijańskich i wierzących pisarzy XX wieku stali się bliźniaczo podobni w poczuciu tragizmu swojej egzystencji do bohaterów, których sylwetki stworzył XX-wieczny ateizm. Bohaterowie *Greena* i *Bernanosa* nie świadczyli o większym poczuciu sensu rzeczywistości, niż postaci *Sartre'a* czy *Camusa*.

Jeśli zatem tak zrozumiemy zwrot antropologiczny w teologii katolickiej XX wieku, należałoby sobie życzyć, aby nigdy się nie dokonał. Zwrot antropologiczny nie był zaś w żadnym razie zwrotem antropocentrycznym.

Niniejszy artykuł nie jest bezpośrednią polemiką z formą antropologii teologicznej charakterystyczną dla teologii współczesnej. Jego celem jest raczej ukazanie bogactwa antropologii chrześcijańskiej zawartej w skarbcu teologii Kościoła, już od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ponieważ zaś dzieło św. Tomasa z Akwinu jest niewątpliwie tym źródłem w teologii chrześcijańskiej, gdzie dopełnienie znajduje także antropologia teologiczna, toteż właśnie w tekstach świętego Tomasa postaramy się odnaleźć najważniejsze elementy dla chrześcijańskiej wizji człowieka.

Przyjęta w artykule metoda wymaga wyjaśnienia. Przede wszystkim należy zauważyć, iż stosujemy próbę przyłożenia do teologii Akwinaty kategorii, która nie jest Tomaszowi pojęciem bliskim i która to kategoria, wraz z rosnącym wpływem arystotelizmu, powoli „wychodziła z intelektualnej mody” XIII wieku. Mamy tu na myśli kategorię mikrokosmizmu – sposób patrzenia na człowieka w jego relacji do całości stworzonego świata. Przy czym relacja ta

<sup>6</sup> Por. M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu w: O Bogu i o człowieku*, t. II, Warszawa 1969, s. 109.

wyznaczana jest zarówno przez strukturę bytową człowieka, jak i jego, pochodzące od Boga Stwórcy, powołanie.

Jak się okaże kategoria mikrokosmiczna w takiej wersji, w jakiej można ją znaleźć w tekstach przedtomaszowych jest zdecydowanie „za ciasna” dla antropologii teologicznej Doktora Anielskiego. Tomasz nie chce się zgodzić na zastąpienie zasadniczej dla jego teologii relacji Stwórcy-stworzenia jakąkolwiek uproszczoną teorią tłumaczącą jedynie relację człowieka do świata.

Próba rekonstrukcji idei mikrokosmizmu w teologii św. Tomasa z Akwinu może narażać na pokusę nadinterpretacji tekstów Akwinaty. Sam Tomasz nie używa pojęcia „mikrokosmos”<sup>7</sup>. Mikrokosmizm zaś, który pojawiał się w różnych wersjach przed Tomaszem, nie mógł być z przyczyn filozoficznych i teologicznych przez Tomasa w całości, czy nawet w swoich podstawowych tezach, przejęty. Pozostaje zatem zasadnym pytanie czy, a jeśli tak, to w jaki sposób i pod jakimi warunkami, możemy mówić o mikrokosmizmie u św. Tomasa z Akwinu.

Przede wszystkim, należy wydobyć cechę wspólną każdego mikrokosmizmu, niezależnie od tego, gdzie, kiedy i za czyją przyczyną pojawił się w historii idei. Wydaje się, iż tego typu cecha łącząca wszelkie modyfikacje koncepcji mikrokosmicznych najlepiej jest widoczna i łatwa do wydobycia wówczas, gdy postawimy pytanie o potrzebę, na jaką odpowiada każda takowa teoria. Jaki zatem cel osiąga mikrokosmizm, a co za tym idzie, na jakie spekulatywne potrzeby odpowiada?

Przede wszystkim, każdy mikrokosmizm zapewnia spójną wizję, łączącą kosmologię i antropologię, świat i człowieka. Ta właśnie teoretyczna jedność, którą uzyskać można przez przeprowadzenie analogii mikrokosmicznej jest jednak osiągnięciem równie cennym, co niebezpiecznym. Owa pierwsza ogólna cecha teorii mikroko-

<sup>7</sup> Samo słowo „microcosmos” nie pada w dziełach Tomasa ani razu. Niemniej jednak wydaje się, że ta sama treść kryje się u Akwinaty za pojęciami takimi jak *minor mundus* (np. *De verit.* q. 27, a. 3, a. 23) czy *quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, medium inter utrasque bonitatis participet et corporalis et spiritualis* (*In III Sent.*, Prol.). Zob. *mundus* w: R.J. De Ferrarri; *Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington D. C., 1948. Jeśli idzie o innych autorów piszących o człowieku jako mikrokosmosie, również mamy do czynienia z różnymi określeniami pojęciowymi tej samej doktryny. Główne z nich to: *magnum miraculum, animal adorandum atque honorandum, feliciore loco medietas positus* (Asclepius), *omnium officina* (Eriugena), *omnium conclusio* (Apulejusz), *medietas atque adunatio, copula* (Grzegorz z Nyssy, Nemejusz z Emazy), *negus, nodus, vinculum, catena, clausula*.

smicznych obecna jest również u św. Tomasa z Akwinu. Antropologia Tomaszowa jest antropologią w pełni zrozumiałą dopiero wówczas, gdy człowieka umieści się w całościowym porządku bytów stworzonych. Porządek ów jest zaś porządkiem o tyle, o ile nie brakuje w nim tak istotnego elementu, jakim jest człowiek. Współzależność tych dwóch wizji – wizji świata i wizji człowieka – jest u św. Tomasa wyraźna, choć często przez komentatorów pomijana. Właśnie ta współzależność koncepcji człowieka i świata w teologii św. Tomasa z Akwinu jest konieczną i wystarczającą cechą, by mówić o mikrokosmizmie Akwinaty.

Niemniej jednak błędem byłoby warunek, będący koniecznym i wystarczającym, uznać za treściowo wyczerpujący dla mikrokosmizmu specyficznie Tomaszowego. Aby w pełni dookreślić nowość i jednocześnie głęboką katolickość mikrokosmizmu św. Tomasa, należy dodać, iż Akwinata w pełni przejmuje twierdzenie wprowadzone do teologii już przez Ojców kapadockich – że nie da się zbudować spójnej i prawdziwej wizji wszechświata i człowieka bez właściwej teologii. Alternatywa jaką wyraźnie widać zarówno u św. Grzegorza z Nyssy jak i św. Tomasa z Akwinu jest alternatywą wyłączającą: albo należy budować teorię, która obejmie Boga, świat i człowieka albo w ogóle nie da się zbudować teorii, która obejmowałaby i tłumaczyła bez zafalszowania relacje człowieka i świata. Można to ująć jeszcze inaczej: fundamentalną relacją dla naszego opisu rzeczywistości nie jest relacja Bóg – człowiek, Bóg – świat, człowiek – świat, czy nawet relacja Bóg – człowiek – świat, jeśli człowieka czy świat ujmujemy w oddzieleniu i autonomii wobec pozostałych członów relacji. Podstawową relacją, pozwalającą poznać i opisać rzeczywistość, jest relacja Stwórcy – stworzenia. Mikrokosmizm zatem musi być budowany właśnie na tej podstawowej ontologicznie i teologicznie relacji.

Jak już wspomnieliśmy, tego typu wnioski narzucają się wyraźnie już przy lekturze Ojców kapadockich, zwłaszcza św. Grzegorza z Nyssy. Można zatem słusznie postawić pytanie o oryginalny wkład Tomasa do mikrokosmizmu chrześcijańskiego. Otóż geniusz Tomasa nie tyle wyrażał się we wprowadzaniu nowości (choć i tego trudno odmówić Akwinacie), co raczej na doprowadzaniu do perfekcji zastanego dziedzictwa wiary Kościoła i filozofii greckiej. Teza ta znajduje swoje potwierdzenie także w odniesieniu do mikrokosmizmu św. Tomasa z Akwinu. Pełna rozmachu

teologiczna wizja św. Grzegorza pozostawiała bowiem poza obrębem swoich zainteresowań wszelkie rozważania szczegółowe. W tekstach Ojców kapadockich znajdziemy wspaniałą, „kosmiczną” eschatologię, ale nie możemy szukać tam wyraźnej i dopracowanej gnozeologii. Podziwiając zaś kapadocką antropologię, nie mamy szans na znalezienie w tym środowisku szczątkowej chociażby teorii – posługując się współczesną terminologią ontologii analitycznej – przedmiotu indywidualnego, konkretnego<sup>8</sup>. Kapadoccy budują teologię szerokiej wizji i wielkiego rozmachu korzystając z dużej wolności wobec zagadnień szczegółowych – zarówno ontologicznych, antropologicznych jak i teoriopoznawczych.

Tomasz przejmując w znacznej mierze syntezę św. Grzegorza z Nyssy, niemniej jednak uzupełnia ją o wszystko to, czego wymagać mogłaby filozofia – i co ciekawe – zarówno filozofia ówczesna jak i nam współczesna. Tomaszowi udaje się dokonać wszechogarniającej syntezy teologicznej bez rezygnacji ze szczegółowej analizy filozoficznej. Właściwie można powiedzieć, iż Tomaszowa synteza jest o tyle dobrze dopasowana do całej rzeczywistości, że sprawdza się w szczególe, i na odwrót. Spojrzenie obejmujące wszystko i pozwalające jednocześnie pozostać szczegółem każdemu szczegółowi i konkretem każdemu konkretowi jest unikalną cechą teologii Doktora Anielskiego<sup>9</sup>. Wydaje się, iż ani przed Tomaszem ani po nim, nikomu nie udało się osiągnąć tej wyjątkowej równowagi pomiędzy spójnością a różnorodnością. Nie ma zaś chyba lepszego przykładu do ukazania tej zadziwiającej cechy teologii Tomasza, niż próba przyjrzenia się jej za pomocą koncepcji, która dotychczas była głównym sposo-

<sup>8</sup> W terminologii scholastycznej użylibyśmy tutaj raczej określenia *hoc aliquid*. Współczesna filozofia analityczna mówiąc o konkretnych podstawowych ma na myśli – za P. F. Strawsonem – „przedmioty trójwymiarowe o pewnej trwałości czasowej” – por. P. F. Strawson, *Indywidua*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 37, scholastyczne *hoc aliquid* ma zakres znaczeniowy szerszy, gdyż obejmuje także indywidua niematerialne – np. dusze ludzkie.

<sup>9</sup> Taki sposób uprawiania teologii przez Tomasza nie ma swojej przyczyny jedynie w zdolnościach czy naturalnych predyspozycjach Akwinaty, ale w świadomej próbie patrzenia na rzeczywistość w taki sposób, jak patrzy na nią Bóg Stwórca: *si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum.* – *S. Th.*, I, q. 15, a. 2, resp.



bem wszechogarniającego opisu rzeczywistości – koncepcji mikrokosmosu.

W niniejszym artykule zajmiemy się nie tyle odkrywaniem nowości w myśli Tom a s z a, co raczej dowodzeniem tez już dowiedzionych. Postaramy się pokazać, iż również w temacie mikrokosmizmu znajduje swoje potwierdzenie zasada, iż teologiczny traktat *O Bogu Jedynym* jest pierwszym traktatem w porządku metody teologicznej.

Próbie rekonstrukcji teologii mikrokosmizmu u św. Tom a s z a zaczniemy od zagadnienia ściśle teologicznego – kwestii dotyczącej idei w umyśle Bożym i kwestii Bożej Opatrzności. W pierwszym paragrafie zatem będziemy się starali pokazać, iż teologiczny egzemplaryzm i doktryna o Opatrzności jest warunkiem i początkiem antropologicznego mikrokosmizmu w teologii św. Tom a s z a z Akw i n u. Myśl tę postaramy się rozwinąć w paragrafie drugim, gdzie szczegółowo zajmiemy się relacją koncepcji *imago Dei – imago mundi*. Postaramy się dowieść, iż związek pomiędzy tymi dwie koncepcjami jest związkiem jednostronnego warunkowania – człowiek więc o tyle jest mikrokosmosem wedle teologii Akwinaty, o ile jest obrazem Boga.

Paragraf trzeci zostanie poświęcony mikrokosmicznym konsekwencjom twierdzenia, iż dusza jest w jakiś sposób wszystkim. W tym miejscu postaramy się dowieść, iż mikrokosmizm Tomaszowy opiera się w przeciwieństwie do innych tego typu teorii na założeniu pełnej wolności człowieka i nie tyle jego konstrukcji cielesnej, co raczej zdolności do wolnego i świadomego wyboru konkretnej aktywności w dziedzinie poznania i miłości. Jak się okaże mikrokosmizm Tomaszowy jest znacznie bardziej etyczny, niż mechaniczny.

Zanim jednak przejdziemy do trzech powyższych tematów szczegółowych, przypomnijmy ogólne twierdzenie mikrokosmizmu platońskiego, z którym możemy się zetknąć chociażby w Platońskim *Filebie*<sup>10</sup>, a które naszym zdaniem jest twierdzeniem fundamentalnym również dla mikrokosmizmu św. Tom a s z a z Akw i n u. Otóż, doktryna mikrokosmiczna winna się opierać na analogii nie

<sup>10</sup> Por. *Fileb* 28 c-30 e. Ten fragment jest skrótem rozumowania, które należałoby prześledzić w całym dialogu. Niemniej jednak zawarte są w nim wszystkie istotne wątki mikrokosmizmu platońskiego, w tej jego wersji, która najbliższa jest teologii chrześcijańskiej.



tyle świata i człowieka, co raczej na analogii rozumu działającego we wszechświecie i rozumu człowieka. Nie mamy zatem w przypadku tego mikrokosmizmu do czynienia z bezpośrednią relacją człowieka do świata, ale raczej z relacją zapośredniczoną przez odniesienie zarówno człowieka jak i świata do innego, potężniejszego Rozumu. Jeśli idzie o Platona jest to jeden z rodzajów mikrokosmizmu, które możemy odnaleźć w dialogach. W przypadku św. Tomasa z Akwinu postaramy się udowodnić, iż jest to główny i podstawowy typ mikrokosmizmu.

Kilkakrotnie przywołałyśmy w niniejszym artykule kategorię porządku. Otóż jeśli chcielibyśmy pełniej i jaśniej ująć podstawę mikrokosmizmu Tomaszowego, niż można by tego dokonać jedynie za pomocą analogii rozumu ludzkiego i Rozumu działającego we wszechświecie, musielibyśmy skorzystać właśnie z kategorii porządku. Należałoby bowiem powiedzieć, iż porządek, jaki jest skutkiem działania Rozumu we wszechświecie powinien być analogiczny wobec porządku, który rozum ludzki wprowadza w byt ludzki. Porządek właściwy wszechświatowi jest zatem poprzez swoją przyczynę odpowiednikiem porządku, który podobna przyczyna czyni w bycie ludzkim. To stwierdzenie mogłoby być właściwe zarówno dla Platona jak i Tomasa. Jest to teza dosyć „ugodowa”, gdyż bliżej nieokreślona. Mówimy tu jedynie o pewnym paralelizmie roli rozumów, nie zwracając żadnej uwagi na związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy dwoma rozumami i porządkami, czy też pomijając zupełnie konsekwencje moralne, jakie mogły wynikać, gdyby istniała jakakolwiek zależność obu porządków. Czy rozum człowieka powinien w jakiś sposób odnosić się do Rozumu wszechświata? Czy porządek, jaki zaprowadza rozum ludzki w obrębie bytu ludzkiego, powinien mieć i ma jakikolwiek wpływ na porządek, jaki Rozum wszechświata zaprowadza w kosmosie? Święty Tomasz postawi te pytania w centrum swojego mikrokosmizmu. Jak zobaczymy teoria ta stanie się w wykonaniu Akwinaty nie tylko teorią kosmologiczną, antropologiczną czy teologiczną – dużą rolę będzie w niej odgrywał także wątek moralny.

Pełnej syntezy wszystkich wspomnianych wymiarów rzeczywistości chrześcijaństwo doczeka się dopiero w teologii św. Tomasa. Niemniej jednak potrzebę tego typu opisu jak i intuicję organicznej jedności pomiędzy światem i człowiekiem (zarówno w jego wymiarze metafizycznym jak i etycznym) oraz teologicznej zależności po-

między stworzeniami i Stwórcą chrześcijańscy pisarze wyrażać będą jeszcze przed Tomaszem. Warto tu wspomnieć chociażby dzieło Alana z Lille pod tytułem *Anticlaudianus*<sup>11</sup>, o wiele mówiącym dla naszego tematu podtytułem: *De officio viri boni et perfecti*. Alan z Lille, choć w formie alegorycznej i raczej niezdiscyplinowanej pod względem logiki wywodu, przedstawia relację człowieka do świata jako relację powinności. Natura widząc w ludziach swoje zepsucie zamierza stworzyć człowieka doskonałego. Co ciekawe, aby tego dokonać, zwołuje radę cnót i przywołuje Rozum. Na końcu Bóg (zamieszkujący w pałacu, na którego ścianach wymalowane są wiekiuste idee) rozkazuje swojemu Nous stworzyć duszę doskonałego człowieka. Wizja Alana z Lille nie jest traktatem metafizycznym, ale widać w niej wyraźnie wiarę w łączność natury i człowieka – łączność w upadku i konieczność doskonałego, cnotliwego człowieka dla podźwignięcia całej upadłej natury. Rola rozumu i kulminacyjny moment stworzenia przez Boski Nous duszy w doskonałym człowieku jest również dosyć charakterystyczna nie tylko dla dzieła Alana. Ze wszystkimi tymi elementami spotkamy się w wersji spekulatywnej i dopracowanej, tak teologicznie jak i filozoficznie, u św. Tomasa z Akwinu.

### EGZEMPLARYZM I DOKTRYNA BOŻEJ OPATRZNOŚCI JAKO TEOLOGICZNA PODSTAWA MIKROKOSMIZMU TOMASZOWEGO

Aby dochować wierności Tomaszowej metodzie teologicznej, rozważania dotyczące człowieka jako mikrokosmosu musimy rozpocząć od zagadnienia odnoszącego się wprost do istoty Boga Jedynego. Idea mikrokosmizmu zazwyczaj łączyła się z próbą sprowadzenia wszystkich bytów do różnie rozumianej jedności. Mikrokosmizm często i dosyć konsekwentnie zakładał monizm – materialistyczny, bądź teologiczny<sup>12</sup>. Niezdolność do pogodzenia postulowa-

<sup>11</sup> Alan z Lille, *Anticlaudianus sive de officio viri boni et perfecti*, PL 210, 487-580.

<sup>12</sup> Bądź oba jednocześnie – jak miało to miejsce w teologii Apolinarego. Problem ten wróci we współczesnej filozofii pod nazwą nadaną mu przez brytyjskiego analityka G. Ryle'a, nazwą mitu kartezyjańskiego. Lektura klasycznej dla analityki i kognitywistyki książki Ryle'a z perspektywy tomistycznej pozwala odkryć na nowo zagadnienie jedności i wielości jak i wagę i aktualność rozwiązania Tomaszowego. Por. G. Ryle, *Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970.

nej jedności z dostrzeganą we wszechświecie różnorodnością i autonomią bytów stworzonych wydaje się być głównym problemem teologów piszących przed św. Tomaszem. Fundament, jaki mikrokozmicizm Tomaszowy znajduje w traktacie o Bogu Jedynym pozwala już na samym początku uniknąć zarówno niebezpieczeństwa monizmu jak i determinizmu – pierwszego dzięki teorii idei w umyśle Bożym, drugiego dzięki doktrynie o Bożej Opatrzności. Komentując *De Divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity Tomasz powiada:

W ten sposób należy rozumieć ową jedną i prostą Naturę, która tworząc jedność bytów wprowadza w nie pokój; jest to natura Boża zespalająca ze sobą wszystkie rzeczy. Upodabnia je do siebie obsypując swymi darami, skierowując ku sobie jako najwyższemu celowi i tym sposobem łączy wszystkie rzeczy w nich samych, to jest każdą rzecz w niej samej. W rzeczywistości każda rzecz ma jedność w sobie samej i jest zjednoczona z innymi, gdyż z każdą łączy ją relacje odpowiedniości. W tej odpowiedniości bez pomieszczenia Natura Boża zachowuje wszystkie rzeczy w ten sposób, że wszystkie pozostają ze sobą w harmonii, a każda doskonale zachowuje swoje cechy specyficzne, tam gdzie wchodzi w relacje z innymi<sup>13</sup>.

W tekście tym wyraźnie widać, iż to właśnie Bożej Naturze byty zawdzięczają zarówno jedność jak i różnorodność – przy czym i jedno i drugie jest tak samo ważne i równie mocno chronione. Powyższy fragment niewątpliwie warto mieć w pamięci rozważając mikrokozmicizm Tomaszowy.

Wróćmy jednak do Platońskiego *Fileba* i wniosków, do jakich doprowadza w kwestii mikrokozmicizmu lektura tego dialogu. Otóż łątwo stwierdzić, iż Platoński Rozum działający we wszechświecie działa najprawdopodobniej w dwójaki sposób: po pierwsze jako przyczyna rzeczy ( $\alpha\iota\tau\alpha$ ), po drugie jako czynnik stale, aktywnie działający ( $\tau\omicron$  ποιοῦν) i wpływający na wszechświatowy porządek. Problem powstaje wówczas, kiedy należy określić granicę analogii między działalnością Rozumu wszechświatowego a rozumu ludzkiego. Jak rozum ludzki może wykorzystywać podobieństwo z Rozumem będącym przyczyną i ważnym czynnikiem działającym we wszechświecie? Platon nigdzie nie udziela jednoznacznej odpo-

---

<sup>13</sup> *In De div. nom.*, I, 1.2. Polski przekład za: M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, przeł. A. Ziemiński, W. Szymona, Kraków 1997, s. 135-136.

wiedzi na tak postawione pytanie. Niemniej jednak najbardziej prawdopodobną wydaje się teoria mówiąca, iż rozum ludzki po prostu może poznawać działanie Rozumu wszechświatowego w kosmosie. Na tym jednakże kończy się związek pomiędzy rozumami. Rola rozumu ludzkiego jest jedynie poznawczą.

Teraz możemy przejść do teologii samego św. Tomasza. Przede wszystkim należy podkreślić, iż właściwym pierwowzorem świata jest zespół idei w umyśle Bożym. Trudno znaleźć dobrze dopasowane, zwięzłe określenie tej teorii. Biorąc pod uwagę fakt, iż idee w umyśle Bożym dotyczyć mogą nie tylko rzeczy istniejących, ale i tych, które są jedynie możliwe<sup>14</sup>, wypadaloby powiedzieć, iż umysł Boży jest nawet nie tyle jakimś makrokosmosem, co wręcz zbiorem wszystkich światów możliwych. Innymi słowy Pierwszym Bytem, który zawiera w sobie całość świata stworzeń, nie jest dla św. Tomasa człowiek, ale Bóg. Właściwa dla teorii mikrokosmicznej teza, iż człowiek poznając samego siebie poznaje jednocześnie wszechświat, jest nie do końca uprawnionym przeniesieniem na grunt antropologii twierdzenia teologicznego, iż *Bóg poznaje siebie jako to, co poznaje jakby najpierw i przez się, a inne rzeczy jako widziane w swej istocie*<sup>15</sup>. Mikrokosmizm w uproszczonej wersji jest zatem swoistego rodzaju metaforycznym postawieniem człowieka w miejsce Boga, przy jednoczesnym zaniedbaniu wszelkich oczywistych różnic<sup>16</sup>. Można bowiem powiedzieć, rzecz jasna, iż człowiek poznając siebie poznaje też w jakiś sposób inne byty. Niemniej jednak, nigdy nie jest to takie poznanie bytów, jaki ma Bóg poznając własną istotę.

Wróćmy jednak do dylematu z Platónskiego *Fileba* dotyczącego możliwej relacji pomiędzy rozumem człowieka a Rozumem wszechświatowym. Tomasz powiada:

*(...) Ponieważ idee, zgodnie z tym, co twierdził Platon, są zasadami poznania rzeczy i ich powstawania, to idea tkwiąca w umyśle*

<sup>14</sup> S. Th., I, q. 15, a. 3: (...) rzeczy, które nie istnieją, nie były i nie będą istnieć, Bóg nie poznaje praktycznie inaczej jak tylko wirtualnie. W Bogu nie ma zatem idei takiej rzeczy jako wzorca, ale jest tylko idea jako pojęcie. (Tłumaczenia wszystkich fragmentów z pierwszych 26 kwestii *Summy teologii* podaje za wydaniem: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001).

<sup>15</sup> S. c. G., I, 49.

<sup>16</sup> Jak chociażby faktu, iż człowiek poznaje za pomocą form wyabstrahowanych z przedmiotów materialnych, Bóg zaś za pomocą form, które są Jego istotą, por. np. S. c. G., I, 46; I, 53.

*boskim pełni obydwie te role. Z uwagi na to, że jest zasadą tworzenia rzeczy, można ją nazwać wzorem i należy ona do poznania praktycznego. Z uwagi na to, że jest zasadą poznawania, w znaczeniu ścisłym nazywa się ją pojęciem i może należeć ona do wiedzy kontemplacyjnej*<sup>17</sup>.

Widzimy tu fragment przedstawionej przez nas wcześniej teorii Platona, dotyczącej działania Rozumu wszechświatowego i ludzkiego. Rozum ten co prawda zostaje integralnie napelniony przez św. Tomasa ideami rzeczy szczegółowych (na co Platon na pewno nie wyraziłby zgody), niemniej jednak spełnia takie same funkcje jak Rozum wszechświatowy w *Filebie*. Jest przyczyną rzeczy ( $\alpha\tau\tau\alpha$ ) i zasadą ich poznania. Tomasz zatem przejmuje platońską teorię, iż podstawową relacją, którą umożliwia analogię Rozumu wszechświatowego i ludzkiego jest relacja poznawcza. Platon twierdziłby, iż poznanie jest jednakże jedynym, co rozum ludzki osiąga dzięki analogii wobec twórczego Rozumu wszechświatowego rozumianego jako przyczyna ( $\alpha\tau\tau\alpha$ ). Człowiek może zatem „biernie” poznawać to, co jest skutkiem działalności Rozumu-przyczyny. Niemniej jednak, nie może działać we współpracy z Rozumem wszechświatowym. Radykalna dysproporcja pozostaje tutaj nieprzezwyciężona.

Warto jednakże zadać sobie jeszcze jedno pytanie. W powyższym fragmencie Tomasz nie wspomina o roli Rozumu wszechświatowego, która dla Platona jest niemniej ważna i widoczna – o roli Rozumu wszechświatowego jako czynnika aktywnie i stale działającego w kosmosie ( $\tau\omicron\ \pi\omicron\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ). Wszak po momencie stworzenia, Rozum działający jako przyczyna wcale nie musi aktywnie uczestniczyć w „porządkowaniu” wszechświata. Skoro zaś dzięki temu, że Rozum wszechświatowy jest przyczyną ( $\alpha\tau\tau\alpha$ ), rozum ludzki – na mocy prawa podobieństwa – uzyskuje zdolność poznania czy zyskuje coś również dzięki temu, iż Rozum wszechświatowy jest czynnikiem działającym stale we wszechświecie ( $\tau\omicron\ \pi\omicron\tau\omicron\upsilon\upsilon$ )?

Platon nie odpowiada na tak postawione pytanie. Św. Tomasz rozwija ten wątek równie szczegółowo, jak wątek „poznawczy”. O ile podstawą dla wątku poznawczego będzie teoria idei w umyśle Bożym, o tyle podstawą dla wątku, nazwijmy go wątkiem aktywnościowym, będzie teoria Bożej Opatrzności. Odpowiedni-

<sup>17</sup> *S. Th.*, I, q. 15, a. 3, resp.

kiem Platońskiego Rozumu jako czynnika stale działającego we wszechświecie stanie się dla Tomasa także człowiek jako mikro-kosmos, wprowadzający rozumny ład najpierw w sobie, a przez to w całe stworzenie. Różnica zaś polegać będzie właśnie na tym, że o ile teoria Rozumu jako czynnika stale działającego we wszechświecie (το ποιοῦν) w wersji platońskiej będzie dosyć neutralna wobec bytu ludzkiego, o tyle koncepcja Bożej Opatrzności św. Tomasa z Akwinu w swoim centrum wyznaczy człowiekowi rolę istotną i nałoży nań zobowiązania wręcz moralne – wobec Boga i całego stworzenia.

Czym zatem jest Opatrzność skoro chcemy ją porównywać z Platońskim Rozumem stale działającym we wszechświecie (το ποιοῦν)? Tomasz powiada: (...) *zatem w myśli boskiej musiał istnieć zamysł prowadzenia rzeczy do celu, a zamysłem dotyczącym rzeczy, które mają być doprowadzone do celu, jest właśnie Opatrzność*<sup>18</sup>. Z tego stwierdzenia jednakże wcale jeszcze nie wynika, iż zamysł ten został kiedykolwiek zrealizowany, a tym bardziej, że został zrealizowany w jakimkolwiek związku z człowiekiem. Tomasz jednak powiada dalej:

*Odpowiadam, że dwie rzeczy należą do Opatrzności: zamysł doprowadzenia zamierzonych rzeczy do celu i wykonanie tego zamysłu, zwane rządzeniem. Rozpatrując pierwszą z nich trzeba powiedzieć, że Bóg bezpośrednio troszczy się o wszystko, ponieważ w swoim intelekcie ma pojęcia wszystkich bytów, także najmniejszych, a wszelkim przyczynom, którymi poprzedził pewne skutki, dał moc tworzenia tych skutków. Musiał mieć więc wcześniej porządek tych skutków w swoim rozumie. Biorąc pod uwagę drugą, należy powiedzieć, że istnieją pewne czynniki pośrednie w stosunku do boskiej Opatrzności, ponieważ Bóg rządzi bytami niższymi przez wyższe nie na skutek ułomności swej mocy, lecz przez nadmiar dobroci, by stworzeniom nadać godność bycia przyczyną*<sup>19</sup>.

Fragment powyższy jest zupełnie kluczowy dla naszych rozważań. Łączą się w nim bowiem dwie najważniejsze dla nas doktryny teologiczne: doktryna Bożej Opatrzności i doktryna egzemplaryzmu. Widać również wyraźnie, iż Tomasz łączy Opatrzność z istnieniem idei w umyśle Bożym związkiem przyczynowo-skutkowym

<sup>18</sup> S. Th., I, q. 22, a. 1, resp.

<sup>19</sup> S. Th., I, q. 22, a. 3, resp.



– Opatrzność dlatego jest możliwa, ponieważ wcześniej Bóg posiada jednostkowe poznanie wszystkich rzeczy.

Możemy obecnie bez zarzutu nadinterpretacji czy niezrozumienia przyporządkować Platoński Rozum działający w świecie jako  $\alpha\iota\tau\alpha$  boskiemu intelektowi w teologii św. Tomasa<sup>20</sup>, a Platoński Rozum działający jako czynnik stale aktywny w świecie (to ποιουν) Bożej Opatrzności w teologii św. Tomasa. Niemniej jednak pozostaje jeszcze zagadnienie w jaki sposób możliwe jest uczestnictwo rozumu ludzkiego w roli Rozumu wszechświatowego obecnego w świecie jako czynnik stale działający (to ποιουν).

Otóż, w przytoczonym powyżej cytacie znajduje się początek odpowiedzi na tak postawione pytanie. Bóg każdej jednostkowej rzeczy dotyka swoją Opatrznością, ale nie zawsze czyni to bezpośrednio. Zazwyczaj dzieli się prawem Stwórcy do bycia przyczyną wobec stworzenia w każdym momencie i każdej sytuacji<sup>21</sup> po to, aby i stworzenia mogły być wobec siebie przyczynami i przez to naśladowały dobroć Boga. Rolę czynnika stale działającego we wszechświecie (to ποιουν) Bóg oddaje zatem w pełni swojej wolności i dobroci stworzeniom, przyczynom wtórnym.

Pozostaje jeszcze jedno ważne pytanie. Dlaczego to właśnie człowiek stał się tak uprzywilejowaną przyczyną wtórą? Odpowiedź jest do pewnego stopnia jasna – ponieważ ludzka natura jest, na obraz Boga, wolna i rozumna. Dzięki temu Tomasz może powiedzieć, że „przewidywania człowieka zawierają się w Opatrzności Boga jak przyczyna szczegółowa w przyczynie powszechnej”<sup>22</sup>. Dzięki temu też człowiek może prowadzić byty nierozumne (w tym wypadku jest to równoznaczne z twierdzeniem: może używać bytów nierozumnych) do tego samego celu, do którego prowadzić je może bezpośrednio działanie Bożej mocy<sup>23</sup> – do dobra powszechnego.

---

<sup>20</sup> Oczywiście należy tu podkreślić, że idee w umyśle boskim w teologii Tomaszowej spełniają ontologicznie rolę zarówno pojęć jak i przyczyn – dokładnie tak samo, jak idee metafizyki Platońskiej.

<sup>21</sup> Przy tym sformułowaniu należy pamiętać, że Pierwsza Przyczyna nieustannie podtrzymuje wszystkie stworzenia w istnieniu, ale podtrzymuje je – z wolnej woli Boga – powiązane najróżniejszymi wzajemnymi relacjami przyczynowo-skutkowymi.

<sup>22</sup> *S. Th.*, I, q. 22, a. 2, ad. 4.

<sup>23</sup> Byty stworzone nierozumne mogą być bowiem poruszane przez Boga w sposób bezpośredni (cudowny), co w niczym nie gwałci porządku całości natury (praw natury) jak i własnej natury poruszanych bytów – w naturę stworzenia jest bowiem wpisana zdolność do posłuszeństwa wobec Stwórcy (potentia obedientialis). Przykładem niech będzie zagadnienie,



Niemniej jednak można postawić pytanie, dlaczego tak szczególnie miejsca w strukturze bytu nie zajmują anioły, które są bardziej podobne do Boga, jeśli idzie o doskonałość natury. Odpowiedź nie jest prosta. Przede wszystkim Tomasz – wbrew Nemezjuszowi<sup>24</sup> a zwłaszcza Honoriuszowi z Autun<sup>25</sup> – przyznaje, że natura anielska jest doskonalsza, niż natura ludzka. Niemniej jednak cel do jakiego dąży anioł i człowiek jest ten sam. Niemniej jednak wyjaśnia to wciąż jeszcze problemu, dlaczego – nawet jeśli są równorzędni pod względem celu – człowiek jednak, a nie wyłącznie anioł ma przywilej prowadzenia stworzeń nierozumnych do Boga. Tutaj znajduje swoją rolę cielesny wymiar człowieczeństwa. Jako stworzenie rozumne i wolne człowiek poznaje Boga jako przyczynę i może działać jako posłaniec Bożej Opatrzności<sup>26</sup> wobec bytów nierozumnych. Jednocześnie jako byt cielesny oddziałuje na byty stworzone jako przyczyna wtóra, fizyczna. W ten sposób nie gwałci ich materialnej natury i nie burzy porządku przyczyn wtórych, fizycznych. Można powiedzieć, że w człowieku dochodzi do pogodzenia woli i Opatrzności Boga z autonomią bytową (jedynie w porządku przyczynowości pozaegzystencjalnej, rzecz jasna) stworzeń nierozumnych. Człowiek dla bytów materialnych jest przyczyną działającą tak, jak wszystkie przyczyny fizyczne, a zarazem przyczyną działającą tak, jak działają byty czysto intelektualne – anioły<sup>27</sup>. Mówiąc innymi słowy, to właśnie człowiek jest tym „miejszem”, w którym Bóg ze swojej dobroci pozwala być stworzeniom do siebie podobnym w byciu przyczyną. Jak powiedzieliśmy, warunkiem tego jest

---

w jaki sposób Bóg naklonił robaczka, aby uszkodził krzew pod którym skrył się Jonasz. Akwinata powiada: *praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quo intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtuti mota est eius aestimativa naturali motu ad explendum illud quo Deus disponebat.* – In *I Sent.*, dist. 3 art. 3 ad 3.

<sup>24</sup> Por. Nemezjusz z Emazy, *De natura hominis* PG 40, 1, 7, kol. 524 B; 532 A.

<sup>25</sup> Por. Honorius Augustodunensis, *Liber duodecim quaestionum*, PL 172, kol. 1182 AB.

<sup>26</sup> Skojarzenie z aniołem jest tu nie od rzeczy. Porównanie człowieka z aniołem należy do tradycji wiary Kościoła. Jednym z wyznaczników podobieństwa pomiędzy aniołem a człowiekiem jest *ta postać czystości, dzięki której człowiek osiąga jakąś transcendencję wobec ciała i różnych potrzeb i ambicji tylko doczesnych* – J. Salij, *Matka Boża, aniołowie, święci*, Poznań 2004, s. 177-178. Pozostając w tematyce mikrokosmizmu Tomaszowego można powiedzieć, że panowanie człowieka rozumnego nad władzami niższymi duszy jest tym, co upodabnia go do Boga, ale i anioła. Tego typu porządek wprowadzany poprzez człowieka w samego siebie jest warunkiem możliwości wprowadzenia porządku do świata stworzonego.

<sup>27</sup> *S. Th.*, I, q. 110, a. 1, 2.

ludzka cielesność. Człowiek jest Panem stworzenia ponieważ, i o tyle zarazem, o ile panuje nad swoją cielesnością:

Uporządkowany stan nazywa się pierwotną sprawiedliwością; dzięki niej i sam człowiek był poddany swojemu Przełożonemu, i jemu poddane były wszystkie [byty] niższe zgodnie z tym, co powiedziano o nim: *Niech panuje nad rybami morza i nad ptactwem powietrznym*<sup>28</sup>.

Tomaszowy wątek mikrokosmiczny łączy się w tym miejscu z wątkiem moralnym. Jednakże ten problem musimy na jakiś czas pozostawić w zawieszeniu. W tej chwili postaramy się podsumować dotychczasowe rozważania. Po pierwsze, należy przyjąć, iż mikrokosmizm Tomaszowy opiera się na analogii rozumu ludzkiego do Rozumu traktowanego jako przyczyna wszystkiego ( $\alpha\tau\tau\alpha$ ) jak i Rozumu jako czynnika stale działającego we wszechświecie ( $\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\upsilon$ ). Mikrokosmizm Tomaszowy jest zatem również oparty na dwóch rodzajach porządków – porządku, jaki człowiek zaprowadza w swoich władzach niższych, jak i porządku, jaki Stwórca wpisał w stworzenie. Bóg Stwórca jest bytem, który w sposób właściwy i pełny „streszcza w sobie całe stworzenie” istniejące jako idee w umyśle Bożym – Bóg jest zatem swoistego rodzaju „makrokosmosem” obejmującym nie tylko byty istniejące, ale i możliwe. Bóg w swojej Opatrzności jest czynnikiem stale działającym we wszechświecie. Człowiek o tyle jest makrokosmosem, o ile jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga – w Jego wolności i rozumności. Człowiek jako istota rozumna pozostaje nie tylko w relacji poznawczej do Rozumu wszechświata (dostrzeganego np. w porządku przyczynowości), ale i w relacji współdziałania wobec Rozumu pojmowanego jako czynnik stale działający we wszechświecie ( $\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\upsilon$ ). Dokonuje się to o tyle, o ile człowiek wprowadza porządek najpierw we własny byt (podporządkowując władze niższe rozumowi), później zaś w byty mu podległe. Podstawą do tego wątku jest Tomaszowa doktryna Opatrzności.

### IMAGO DEI, IMAGO MUNDI

Głównym zadaniem niniejszego paragrafu jest próba przedstawienia teologicznego rozumowania, które prowadzi do przyjęcia

---

<sup>28</sup> *Comp. Theol.*, 187.

twierdzenia, iż człowiek jest o tyle obrazem świata – czy też mikro-kosmosem – o ile jest obrazem Boga.

Jedno domaga się wyjaśnienie już na samym początku. Otóż, określenie *imago mundi* w odniesieniu do człowieka jest określeniem metaforycznym i na gruncie teologii Tomasa nie do końca uprawnionym<sup>29</sup>. Określenie zaś bytu ludzkiego mianem *imago Dei* ma swój ściśle dookreślony sens i ważne miejsce w antropologii teologicznej Akwinaty. Jeśli posługujemy się w tym miejscu określeniem człowieka jako *imago mundi* ma to swoje usprawiedliwienie jedynie w odwołaniu do tak właśnie zatytułowanego rozdziału w klasycznej już książce o. Marie-Dominique Chenu OP pod tytułem *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*<sup>30</sup>. W rozdziale tym, o. Chenu wprost i jednoznacznie wysuwa koncepcję ścisłego związku ludzkiej moralności z „fizycznym” porządkiem kosmosu w dziele św. Tomasza z Akwinu. Będziemy się obecnie poruszać w tym właśnie kierunku, niemniej jednak pójdziemy zupełnie inną drogą, niż zrobił to o. Chenu.

Przede wszystkim trzeba zauważyć, iż jeśli chcemy zbadać wyznaczony przez Boga właściwy stosunek człowieka do świata, musimy cofnąć się do stanu pierwotnej niewinności, w jakiej znajdował się człowiek przed upadkiem pierwotnym.

Jest to stwierdzenie kluczowe, bo pociąga za sobą tezę, iż grzech nie należy do zgodnej z zamysłem Bożym natury człowieka<sup>31</sup>. Właściwy i zamierzony przez Boga obraz relacji człowieka ze światem możemy dostrzec, odwołując się do ludzkiej kondycji nieskażonej grzechem pierwotnym. Przeanalizujmy odpowiedź na pytanie, które stawia sobie Tomasz: Czy w stanie niewinności człowiek miałby władzę nad wszystkimi stworzeniami<sup>32</sup>? Warto przytoczyć całość odpowiedzi, gdyż jest ona kluczowym

<sup>29</sup> Tomasz posługuje się bardzo ścisłą definicją obrazu (*imago*): (...) *vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei* – *S. Th.*, I, q. 35, a. 1, resp. Widać zatem wyraźnie, iż przy takim rozumieniu pojęcia obrazu człowiek nie może być w sensie ścisłym nazwanym obrazem świata.

<sup>30</sup> M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, przeł. A. Ziemiński, W. Szymona, Kraków 1997, s. 109-133.

<sup>31</sup> *S. Th.*, III, q. 15, a. 1, resp., *ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit.*

<sup>32</sup> *S. Th.*, I, q. 96, a. 2, resp., tłum. podają za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. Człowiek*, kwestie 85-102, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.

momentem dla wykazania jedności teorii mikrokosmicznej i koncepcji moralności u świętego Tomasza z Akwinu. Odpowiedź brzmi:

*W jakiś sposób w człowieku znajduje się wszystko; dlatego też w taki sposób przysługuje mu władza nad innymi, w jakim ma władzę nad tym, co w nim samym istnieje. Otóż w człowieku dostrzegamy cztery warstwy, mianowicie rozum, który spokrewnia go z aniołami, władze zmysłowe, które spokrewniają go ze zwierzętami; władze naturalne, które spokrewniają go z roślinami oraz samo ciało, które spokrewnia go z rzeczami nieożywionymi. Otóż rozum występuje w człowieku jako panujący, a nie jako podległy władzy. (...) Nad władzami zmysłowymi – mianowicie nad siłami bojowymi i pożądanymi, które w jakiś sposób są posłuszne rozumowi – dusza panowała rozkazodawczo. Stąd też w stanie niewinności człowiek panował nad zwierzętami wydając im rozkazy. Nad władzami naturalnymi i nad samym ciałem człowiek panował nie wydając im rozkazów, ale posługując się nimi: i w ten sposób człowiek w stanie niewinności panował nad roślinami i rzeczami martwymi; nie żeby je zmieniał lub wydawał im rozkazy, ale bez przeszkód korzystając z ich pomocy<sup>33</sup>.*

Na podstawie przytoczonego fragmentu można by wnioskować, iż mikrokosmizm, którym posługuje się Tomasz nie jest w żaden istotny sposób różny od wcześniejszych wersji antropologii mikrokosmicznej. Tomasz wyznacza pokrewieństwa poszczególnych warstw bytu ludzkiego, które łączą go z konkretnymi grupami bytów stworzonych. Gdzież tu zatem miejsce na odpowiedniość rozumu ludzkiego i Rozumu boskiego oraz oparty na tym założeniu mikrokosmizm?

Rozróżnienie, które musimy teraz poczynić, jest subtelne, ale konieczne dla zrozumienia istoty Tomaszowego mikrokosmizmu. Otóż warto zwrócić uwagę, iż powyższy fragment nie jest odpowiedzią na pytanie, dlaczego człowiek jest mikrokosmosem, ale na pytanie, w jaki sposób w stanie niewinności mógł mieć władzę nad wszystkimi stworzeniami. Fragment powyższy odpowiada zatem nie na pytanie o istotę mikrokosmizmu, ale o konieczny warunek tego, by samoopanowanie człowieka mogło zostać przełożone na panowanie nad stworzeniami. Warunkiem tym było podobieństwo bytowe ze stworzeniami. Aby dostrzec, iż mamy tu do czynienia z wa-

<sup>33</sup> *S. Th.*, I, q. 96, a. 2, resp.

runkiem koniecznym, ale niewystarczającym, zwróćmy uwagę na wzmiankowane zagadnienie panowania nad aniołami. Gdyby podobieństwo pod względem jakiejś „części” natury było warunkiem nie tylko koniecznym, ale i wystarczającym do panowania nad stworzeniami, człowiek niewątpliwie panowałby również nad aniołami, z którymi dzieli przecież naturę rozumną. Niemniej jednak Tomasz wyraźnie nie zgadza się z takim wnioskiem. To właśnie z tego powodu, iż anioły same obdarzone są naturą rozumną, należy im, zdaniem Tomasa, przyznać autonomię wobec panowania człowieka – mikrokosmosu. Innymi słowy, mikrokosmizm w swojej „klasycznej” wersji jest przez Tomasa wykorzystywany, niemniej jednak nie jest to ten typ mikrokosmizmu, który odgrywałby zasadniczą rolę. Odpowiada raczej na pytanie, jak jest możliwe oddziaływanie człowieka na byty znajdujące się niżej w hierarchii stworzeń, niż na pytanie, dlaczego jest to w ogóle możliwe. Klasyczny mikrokosmizm tłumaczy zatem mechanizm działania człowieka wobec wszechświata, nie zaś rację istnienia tego mechanizmu. Racją istnienia zaś jest rozumność ludzkiej natury, a ściślej mówiąc, podobieństwo ludzkiej rozumnej natury do Boga.

Problem jednak polega na tym, iż nie idzie tu jedynie o podobieństwo habitualne (zdolność do poznania), ale aktualne (posiadanie poznania). Nie jest ważne jedynie to, co człowiek może wiedzieć i poznać, ale również to, co wie i poznał. A pod tym względem człowiek, rzecz jasna, nie jest podobny do Boga, gdyż jest w swej naturze pod względem wiedzy jak niezapisana tablica<sup>34</sup>. Mówiąc inaczej, człowiek przychodzący na świat jest mikrokosmosem jedynie w tym znaczeniu, że dzieli z różnymi bytami ich cechy istotne (istnienie, życie, odczuwanie, zdolność do rozumienia) nie zaś w tym znaczeniu, iż jest podobny do Boga, który w swym umyśle zawiera wszystko w postaci idei rzeczy jednostkowych<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> S. Th., I, q. 94, a. 3, arg. 1.

<sup>35</sup> S. Th., I, q. 91, a. 1, resp.: *Cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, Dei perfecta sunt opera. Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se praehabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus praexistunt in causa, secundum unam eius essentiam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas. Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium*

W tym momencie znowu musimy powrócić do stanu pierwotnej szczęśliwości i osoby samego Adama, aby pójść dalej w naszych rozważaniach. Otóż niewątpliwą jest dla Tomasa kwestia, iż w obecnych warunkach człowiek poznaje rzeczy stykając się z nimi i abstrahując to, co wyznacza ich istotę. Dysponuje zatem człowiek wiedzą nabytą za pośrednictwem doświadczenia<sup>36</sup>. Ale jak w takim razie był możliwy opisany w Biblii fakt nadawania imion zwierzętom przez Adama, który nigdy wcześniej zwierząt tych nie widział, a imię jest tym, co wyraża istotę. Nadawanie imienia w tym wypadku zakładało zatem znajomość rzeczy, które w naturalny sposób nie mogły być przez Adama poznane. Skąd zatem Adam miał wiedzę o rzeczach, którym nadawał imiona<sup>37</sup>?

Odpowiedź Tomasa może dziwić. Powiada bowiem, iż Adam miał wiedzę włąną, podobną w swojej genezie do wiedzy anielskiej i doskonalszą, niż wiedza każdego innego człowieka. Niemniej jednak była to wiedza ściśle ograniczona przez swój cel – miała służyć pouczaniu, czy też rządzeniu życiem własnym i innych. Miał więc Adam wiedzę o rzeczach nadprzyrodzonych, jeśli mogła służyć te-

---

*corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo. Do analizy tego fragmentu jeszcze wrócimy (s. 106), gdyż jest to główny tekst, na podstawie którego można poddać w wątpliwość naszą interpretację mikrokosmizmu Tomaszowego przede wszystkim jako mikrokosmizmu teologicznego.*

<sup>36</sup> S. Th., I, q. 94, a. 3: *Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Nam autem per species acquisitas, huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I Metaphys.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III De anima. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus. Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.*

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. c.: *Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. II. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.*



mu celowi, ale mógł też nie mieć zwykłej wiedzy przyrodzonej, danej w sposób wlny, jeśli temu celowi byłaby nieprzydatna. Mówiąc innymi słowy, Bóg dał Adamowi udział w swojej wiedzy o stworzeniach (egzemplaryzm) w takim stopniu, w jakim chciał, aby Adam miał udział w rządach Bożej Opatrzności. Adam otrzymał zatem wiedzę konieczną do tego, aby wprowadzać w świat stworzony element Bożego ładu. Bóg wlał w umysł Adama wiedzę, którą sam posiadał o istocie rzeczy (Bóg rozumiany analogicznie do Platońskiego rozumu wszechświatowego działającego jako  $\alpha\tau\tau\alpha$ ), aby Adam mógł być przedłużeniem Boskiego działania we wszechświecie z zachowaniem autonomii przyczyn wtórych. Pierwszy człowiek stał się więc dzięki wiedzy wlanej współpracownikiem Boga jako Rozumu stale działającego we wszechświecie ( $\tau\omicron\ \rho\omicron\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ). Była to współpraca szczególna i niemożliwa w pewnym sensie do powtórzenia, gdyż polegała na wprowadzeniu w świat ładu po raz pierwszy. Zatem cezurą pomiędzy działaniem człowieka jako przedłużenia Rozumu boskiego stale działającego we wszechświecie w przypadku pierwszego człowieka, a tego samego typu działaniem w przypadku wszystkich innych przedstawicieli rodu ludzkiego, jest nie tylko upadek pierwotny, ale także oczywisty fakt, iż Adam wprowadzał za przyzwoleniem Bożym, pewnego rodzaju porządek w świat stworzony po raz pierwszy od chwili stworzenia.

Fakt zaś grzechu pierwotnego jest niewątpliwym, ale kolejnym już punktem zwrotnym w relacji Bóg – człowiek – świat. Jego główny aspekt polega na zaburzeniu mechanizmu panowania nad światem, który Tomasz opisuje w przywołanym powyżej fragmencie z *Summy Teologii*. Skoro człowiek nie mógł zapanować nad częściami składowymi własnego bytu, nie mógł też zapanować nad analogicznymi wobec tych części rodzajami bytów stworzonych. Grzech pierwotny zniszczył mechanizm zapewniający łączność między człowiekiem, a wszechświatem. Nie wystarczy bowiem sama odpowiedniość pomiędzy konstrukcją ontologiczną świata i człowieka, konieczna jest również niezakłócona, dążąca do Boskiego celu władza rozumu w obrębie samego „mikrokosmosu” bytu ludzkiego, aby władza taka mogła być sprawowana również nad światem.

Podsumujmy jednak dwa wątki, które pojawiły się w niniejszym paragrafie, aby móc postawić ostateczne pytanie o zasadność tezy, której staramy się bronić w całym artykule – tezy o przewadze mikrokosmizmu teologiczno-intelektualnego w dziele św. Tomasa z



(opartym na zapośredniczonym przez odniesienie do Boga odniesieniu do świata) nad mikrokosmizmem wspierającym się jedynie na analogii człowiek – świat stworzony.

Spotkaliśmy się w poniższym paragrafie z obydwojema rodzajami mikrokosmizmu. Mikrokosmizm teologiczno-intelektualny pozwolił nam wytłumaczyć fakt funkcjonowania pierwszego człowieka w świecie zaraz po stworzeniu i przed grzechem pierworodnym. Niemniej jednak wydawać by się mogło, iż w momencie, kiedy człowiek zaczął zdobywać wiedzę w sposób naturalny – tzn. nie za pośrednictwem bezpośredniej ingerencji Boga, ale działania zmysłów i intelektu czynnego – teologiczna wersja mikrokosmizmu ustąpiła miejsca być może mniej ambitnej, ale też bardziej niezależnej od stosunku do Boga wersji mikrokosmizmu podkreślającego jedynie analogię pomiędzy człowiekiem a wszystkimi stworzeniami.

Przytoczyliśmy w przypisie 34 cały korpus pierwszego artykułu 91 kwestii *Prima Pars* z *Summy Teologii* w tym właśnie celu, aby przedstawić tekst, który stanowić może główny argument przeciw naszej tezie o pierwszeństwie mikrokosmizmu teologiczno-intelektualnego w dziele św. Tomasa z Aquino. Tomasz wydaje się wprost mówić tam, iż brak w człowieku doskonałości właściwej aniołom, a polegającej na intelektualnym posiadaniu w sobie wszystkich rzeczy, warunkuje inny sposób, w jaki człowiek uczestniczy we wszechogarniającej istocie Boga. Sposobem tym jest dla człowieka w jakiś sposób złożenie z wszystkich rzeczy – czyli ni mniej ni więcej mikrokosmizm polegający nie tyle na podobieństwie człowiek – Bóg, co na analogii człowiek–świat. Wniosek ów wydaje się więc dla naszej głównej tezy dosyć bezlitosnym falsyfikatorem: człowiek nie przez wiedzę właśnie, ale przez konstytucję swojej natury naśladuje Boga w Jego wszechwiedzy. Jest mikrokosmosem nie z tego powodu, z którego Bóg jest makrokosmosem<sup>38</sup> – nie przez posiadanie pojęć o rzeczach, ale poprzez duchowo-materiałną konstytucję swojej osoby.

Aby jednak zrozumieć właściwą wagę wspomnianego fragmentu należy go przede wszystkim umieścić w kontekście, w którym

---

<sup>38</sup> Należy pamiętać, że stwierdzenie to w żadnym razie nie może nabrać interpretacji panteistycznej. Powinno być rozumiane wyłącznie w świetle egzemplaryzmu i adagium *Deus est virtualiter omnia*.

umieszcza go sam Tomasz. Powyższy zaś wywód ma przede wszystkim wykazać dlaczego odpowiednim było, aby ciało człowieka zostało utworzone z mułu ziemi, jak uczy Pismo Święte (Rdz 2,7) nie zaś z innych, wydawałoby się szlachetniejszych i bardziej odpowiednich składników: jakiegoś rodzaju ciała niebieskiego, ognia i powietrza czy wreszcie przynajmniej ze wszystkich czterech pierwiastków, nie zaś wyłącznie z ziemi. Innymi słowy, Tomasz musi bronić tu naturalnego, ziemskiego pochodzenia ciała ludzkiego przy jednoczesnej trosce o prawdę, iż ciało człowieka nie jest czymś, co stawia go w opozycji do powołania bycia na obraz i podobieństwo Boga.

Wręcz przeciwnie, również poprzez cielesność człowieka objawiane jest swoistego rodzaju podobieństwo do Boga. To bowiem, że człowiek nie może w swoim poznaniu mieć bezpośredniego dostępu do wszystkich rzeczy naturalnych, jest dopełnione przez fakt, iż we własnej konstrukcji ontologicznej streszcza niejako całe stworzenie. Mikrokosmizm „klasyczny” jest tu zatem nie tyle przeciwstawieniem, co raczej dopełnieniem i konieczną kontynuacją mikrokosmizmu teologiczno-intelektualnego. Niemniej jednak nie wolno zapomnieć, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie zaś świata i to właśnie bycie na obraz Boży jest podstawową daną, jaką chrześcijańska antropologia otrzymuje już z pierwszych stronic Księgi Rodzaju. Bycie zaś na obraz Boży wyraża się w człowieku poprzez rozumność jego natury, nie zaś poprzez cielesność. Cielesność, owszem, nie przeciwstawia się Stwórcy, niemniej jednak odnosi się do niego jako ślad, nie zaś jako będąca na obraz Boga<sup>39</sup>. Podobnie jak ludzkie ciało przypomina o Bogu całe stworzenie nierozumne. Przywilej jednak bycia na obraz Boga zastrzeżony jest jedynie duszy jako rozumnej części natury ludzkiej.

Aby jednak zauważyć, iż nie jest to rozróżnienie antagonizujące ciało i duszę w byciu ludzkim powróćmy jeszcze raz do problemu,

---

<sup>39</sup> Idzie tu rzecz jasna o klasyczne rozumienie rozróżnienia na obraz i podobieństwo. Dla Tomasa podobieństwo jest pojęciem zakresowo szerszym, niż obraz. Obraz zawierający w sobie podobieństwo jest zawsze czymś więcej. *S. Th.*, I, q. 93, a. 1, resp.: *similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis*. Zaś definicję samego obrazu Akwinata podaje następująca: *S. Th.*, I, q. 35, a. 1, resp.: *Ad hoc ergo quo vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in genere speciei*.

który pojawiał się już kilkakrotnie w naszych rozważaniach. Idzie rzecz jasna o porównanie bytu anielskiego i ludzkiego. Jeśli prawdziwe jest nasze założenie to i natura intelektualna bytu stworzonego upodabniając go do Boga jednocześnie i z tego samego powodu łączy go ze światem, to wniosek byłby prosty: anioł jest bardziej mikrokosmosem niż człowiek, gdyż jego natura jest doskonalsza w podobieństwie do obrazu Bożego, niż natura ludzka. Tomasz nie neguje faktu, iż anioł jest doskonalszy w swej naturze i przez to obraz Boga może pełniej objawić się w naturze anielskiej – o tym już pisaliśmy. Niemniej jednak, powiada Tomasz, można patrzeć na obraz Boży w człowieku w odniesieniu do tego, w czym objawia się on drugorzędnie<sup>40</sup>. A takie momenty są dwa, oba ważne, niemniej jednak nas bardziej interesuje moment wskazany przez Tomasz, jako drugi:

*Chodzi o to, że w człowieku znajduje się jakoweś naśladowanie Boga i to dwojakie: człowiek jest z człowieka, tak jak Bóg jest z Boga; i dalej, dusza człowieka jest cała w całym jego ciele i zarazem cała w każdej jego części, tak jak Bóg ma się do świata i co do tych i podobnych obraz Boga widnieje bardziej w człowieku, niż w aniele<sup>41</sup>.*

Mamy tutaj zatem wprost wypowiedzianą analogię, która jest podstawą mikrokosmizmu, jaki przypisujemy św. Tomaszowi z Akwinu. Relacja dusza-ciało jaka zachodzi w człowieku jest relacją analogiczną wobec relacji Bóg-świat. Jeśli zaś pozwolimy Tomaszowi dopowiedzieć, iż Bóg jest we wszystkich rzeczach jako czynnik działający, stale obecny w tym na co działa (*Deus est in omnibus rebus (...) sicut agens adest ei in quod agit*<sup>42</sup>). Trudno nie zauważyć w tym stwierdzeniu analogii wobec Platonskiej teorii Rozumu działającego we wszechświecie jako czynnik stale aktywny (το ποιουν).

Ale czy nie oznacza to w takim razie, że posiadanie wiedzy o rzeczach nie ma wiele wspólnego z tego typu mikrokosmizmem? Czy mikrokosmizm Tomaszowy nie da się więc zamknąć w podobieństwie do Rozumu działającego jako czynnik stale aktywny we wszechświecie (το ποιουν)? Czy podobieństwo do Rozumu jako

<sup>40</sup> *S. Th.*, I, q. 93, a. 3, resp.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Por. *S. Th.*, I, q. 8.

<sup>42</sup> *S. Th.*, I, q. 8, a. 1, resp.

przyczyny ( $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ ) i pierwotnego miejsca istnienia wszystkich rzeczy jest rzeczywiście konieczne, aby dookreślić mikrokosmizm u św. Tomasa z Akwinu? Innymi słowy, czy mikrokosmizm Tomaszowy nie da się wyczerpać w perspektywie doktryny o Bożej Opatrzności, bez angażowania prawdy o przedwiecznym istnieniu wszystkiego w umyśle Boga? Tomasz zdecydowanie nie zgadza się na taką redukcję:

*To drugie ujęcie [analogia: dusza-ciało, Bóg-świat – przyp. J. P.] samo przez się nie ziszcza treści obrazu Bożego w człowieku, chyba, że u jego podstaw znajdzie się pierwsze naśladowanie: to, które ma na uwadze naturę myślącą<sup>43</sup>.*

Można by powiedzieć, iż Akwinata jest nieubłagany w swoim intelektualizmie. Aby miało dla nas jakikolwiek sens powiedzenie, iż Bóg jest we wszystkim, Tomasz domaga się stanowczo, aby najpierw powiedzieć, iż wszystko jest w Bogu. Analogicznie ma się sprawa z bytem ludzkim. Powiedzenie, iż człowiek jest niejako wszystkim, ponieważ znajduje się w nim każda cecha istotna (cielesność, duchowość) wszelkich bytów stworzonych, nie miałoby znaczenia, gdyby wcześniej nie uznać, iż to w intelektualnym podobieństwie natury ludzkiej do Stwórcy znajdowała się podstawa wszelkiego mikrokosmizmu zbudowanego na analogii: człowiek – stworzenia. Pierwszeństwo bycia na obraz Boży nad byciem na obraz świata jest w antropologii św. Tomasa niewątpliwe. Niemniej jednak jedno podobieństwo nie wyklucza drugiego – wręcz przeciwnie, warunkuje i dopełnia.

Przytoczmy na koniec jeszcze jedną wypowiedź, która, naszym zdaniem, nie pozostawia wątpliwości, co do charakteru mikrokosmizmu Tomaszowego:

We wszystkich rzeczach odpowiednio uporządkowanych stosunek drugorzędnych rzeczy do ostatnich naśladuje stosunek pierwszej rzeczy do wszystkich rzeczy drugorzędnych i ostatnich, choć czasami w sposób niedoskonały. Wykazaliśmy zaś, że Bóg obejmuje w sobie wszystkie stworzenia. Znajduje to odzwierciedlenie w stworzeniach materialnych, choć w inny sposób. Zawsze bowiem znajdujemy doskonalsze ciało obejmujące i zawierające mniej doskonałe. Jednakże zgodnie z rozciągłością ilościową, podczas gdy Bóg obej-

<sup>43</sup> S. Th., I, q. 93, a. 3, resp.

muje wszystkie stworzenia sposobem prostym, a nie przez rozciągłość ilościową. Żeby zatem i w tym sposobie obejmowania jednego przez drugie nie brakowało stworzeniom naśladowania Boga, zostały utworzone stworzenia obdarzone intelektem, obejmujące stworzenia materialne nie zgodnie z rozciągłością ilościową, lecz po prostu – na sposób umysłowo poznawalny<sup>44</sup>. To bowiem, co się poznaje umysłowo, jest w poznającym i jest objęte jego działaniem intelektualnym<sup>45</sup>.

Jeśli zamiast „obejmowania zgodnie z rozciągłością ilościową” podstawimy w przytoczonym fragmencie określenie „mikrokosmizm klasyczny”, a w miejsce „obejmowania na sposób umysłowo poznawalny” wstawimy określenie „mikrokosmizm teologiczno-intelektualny” będziemy mieli wprost wypowiedziane potwierdzenie tezy o bardziej fundamentalnej roli drugiego typu mikrokosmizmu w myśli św. Tomasa. W powyższym fragmencie widać równie wyraźnie przyczynę wspomnianej gradacji typów mikrokosmizmu. Jest nią ni mniej ni więcej tylko naśladowanie Boga w jego poznaniu i Opatrzności ogarniającej świat stworzony. Przy czym jeden aspekt jest nieoddzielny od drugiego – dokładnie z tego samego powodu, dla którego nie jest możliwe oddzielenie w teologii Tomaszowej poznania od miłości, a w teologii trynitarnej Przedwiecznego Słowa od Ducha Świętego.

**DEUS EST VIRTUALITER OMNIA<sup>46</sup>,  
ANIMA QUODAMMODO EST OMNIA<sup>47</sup>,  
IN HOMINE QUODAMMODO SUNT OMNIA<sup>48</sup>**

Zestawienie trzech powyższych twierdzeń jest, jak widzieliśmy, w jakiś sposób streszczeniem istoty mikrokosmizmu teologicznego św. Tomasa z Akwinu. Niemniej jednak w związku z takim skojarzeniem trzech podstawowych twierdzeń teologii i antropologii Akwinaty może się zrodzić zasadnicza wątpliwość. Czy nie jest

<sup>44</sup> per modum intelligibile – wydaje się, iż zreczniej byłoby przetłumaczyć: na sposób poznania intelektualnego, na sposób ujęcia umysłowego.

<sup>45</sup> *S. c. G.*, II, 46.

<sup>46</sup> *S. c. G.*, II, 15; *De malo* q. 16, a. 2, *In De caus.*, 10, *In De div. nomin.*, cap. 5, 3, cap. 9, 4.

<sup>47</sup> *De ver.*, q. 1, a. 1, resp.

<sup>48</sup> *S. Th.*, I, q. 96, a. 2, resp.

przypadkiem tak, iż przyjęcie za podstawę mikrokosmizmu tych właśnie przywołanych twierdzeń skazuje nas na spirytualistyczną antropologię, deprecjację ludzkiego ciała, czy w najlepszym wypadku radykalny dualizm psychofizyczny<sup>49</sup>?

Z kilku powodów interpretacja taka jest teoretycznie niemożliwa. W *Quaestiones disputatae de potentia Dei* Tomasz stawia sobie wprost następującą trudność: Skoro człowiek dąży do upodobnienia się do Boga, a Ten jest bezcielesny, to dusza ludzka oddzielona od ciała bardziej przypomina swego Stwórcę<sup>50</sup>. Niemniej jednak, jak odpowiada Tomasz, dusza ludzka złączona z ciałem bardziej realizuje swoją naturę, niż dusza bezcielesna i z tego względu jest bardziej podobna do Boga<sup>51</sup>. Jeśli w tym miejscu przywołamy fragment cytowany w poprzednim podrozdziale, który opisuje sens, w jakim można powiedzieć, że w człowieku ma swoje miejsce także takie naśladowanie Boga, które nie jest właściwe bezcielesnym aniołom, możemy z całą pewnością stwierdzić, iż Tomasz nie popada w pokusę spirytualizmu. Stwierdzenie zaś, że *anima est quodammodo omnia* w żadnym razie nie stanowi spirytualistycznego uszczegółowienia tezy, iż w człowieku znajduje się w jakiś sposób wszystko. Obie tezy, choć są od siebie ściśle zależne w żadnym razie nie dają się do siebie nawzajem sprowadzić. Twierdzenie, iż dusza jest w jakiś sposób wszystkim, stanowi element mikrokosmizmu, który nazwaliśmy teologicznym, a który paradoksalnie o tyle jest mikrokosmizmem, o ile opiera się na obrazie Boga w człowieku, obrazie, który najpełniej jest widoczny we władzach rozumowych i wolitywnych bytu ludzkiego.

Stwierdzenie, iż w człowieku w jakiś sposób znajduje się wszyst-

<sup>49</sup> Choć wydawać by się mogło, iż po radykalnej obronie cielesności, materialności i tzw. teologii Wcielania w myśli Tomaszowej jaka miała miejsce w tekstach dwudziestowiecznych interpretatorów (M.-D. Chenu, S. Świeżawski, E. Gilson) tomizmowi bardziej zagraża obecnie materializm niż spirytualizm, to jednak tendencje spirytualistyczne w interpretacji Tomasza wciąż jeszcze się pojawiają. Tego typu interpretację teologii obrazu Bożego w człowieku według Akwinaty znaleźć można w artykule G. Bolzoni, *Ciało obrazem Boga*, „Communio” 2 (1982), s. 107-114, s. 110-111.

<sup>50</sup> *De pot.*, q. 5, a. 10, arg. 5: *finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animae absque corporibus erunt.*

<sup>51</sup> *De pot.*, q. 5, a. 10, ad. 5: *anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae.*



ko, jest natomiast śladem mikrokosmizmu, który opiera się na analogii pomiędzy konstrukcją psychofizyczną bytu ludzkiego, a rodzajami bytów stworzonych. Jest to mikrokosmizm właściwy człowiekowi niezależnie od jego wyborów w dziedzinie aktywności woli i poznania. Wykazaliśmy też, iż stanowi on raczej wyjaśnienie, w jaki sposób działa mechanizm zależności świata wobec człowieka, niż odpowiedź na pytanie, co jest istotą mikrokosmizmu właściwego człowiekowi, jako stworzeniu takiego Boga, który „dzieli się” władzą nad stworzeniami.

Wracając zatem do mikrokosmizmu opisanego w formule *anima est quodammodo omnia*, należy zdecydowanie zauważyć, iż jest on bliższy doktrynie egzemplarystycznej, a co za tym idzie mikrokosmizmowi teologicznemu, niż mikrokosmizmowi w wydaniu przedtomaszowym, opierającym się na analogii pomiędzy konstrukcją ontyczną człowieka a różnorodnością bytów stworzonych.

Warto postawić teraz pytanie, co w sposób najbardziej istotny różni od siebie oba powyższe rodzaje mikrokosmizmów. Dotykaliśmy już tego tematu kilkakrotnie w niniejszej pracy. Otóż mikrokosmizm teologiczny zakłada wolność człowieka w „stawaniu się” mikrokosmosem. Przez to samo jest swoistego rodzaju moralnym zobowiązaniem człowieka wobec świata. Człowiek ma sprawować nad światem, z Bożego nadania, rządu Opatrzności w zakresie dłań właściwym. Nie może jednakże realizować tej misji w sposób po pierwsze nieświadomy, po drugie, pozbawiony wolności<sup>52</sup>. Bycie mikrokosmosem to powołanie do pragnienia dobra powszechnego „w imieniu” całego świata<sup>53</sup>; dobra, którym ostatecznie jest Bóg<sup>54</sup>. To pragnienie jest podstawowym powołaniem człowieka jako bytu obdarzonego rozumem na obraz Boży. Powołanie to jest również najgłębszą treścią mikrokosmizmu teologicznego.

Niemniej jednak, jak każde powołanie skierowane do istoty rozumnej, również i mikrokosmiczne powołanie człowieka jest podporządkowane ludzkiej wolności. Nic i nikt nie może zmusić czło-

---

<sup>52</sup> *De rat. fid.*: *Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum proprietarum causarum. Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat, non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent. Sic igitur deus ordinat de actibus humanis, ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate.*

<sup>53</sup> Por. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 10-21.

<sup>54</sup> *S. Th.*, I, q. 105, a. 4.



wieka, aby kierował siebie, a przez to cały kosmos ku dobru powszechnemu. Choć do natury duszy ludzkiej należy to, iż jest *quodammodo omnia*, również w tym znaczeniu, iż pragnąć może różnych dóbr nie będąc zdeterminowaną do jakiegokolwiek dobra partykularnego, dusza może nie skorzystać z prawa, jakie daje jej własna natura na mocy odniesienia do obrazu Bożego w nią wpisano. W swej autonomii człowiek może zrezygnować ze swej wolności i zatrzymać się w swych pragnieniach na dobrach stworzonych, szczegółowych. Jest to wybór tragiczny, gdyż nigdy nie może doprowadzić człowieka do pełni, której pragnie. Niemniej jednak jest to wybór możliwy. Charakterystyczną jest rzeczą, iż człowiek decydując się na dobro szczegółowe w zamian za ukierunkowanie na dobro powszechne, traci wolność – a stwierdzenie, iż *anima est quodammodo omnia* nabiera interpretacji negatywnej, gdyż dusza ludzka przez swoje pragnienie nie kieruje już dóbr partykularnych do dobra powszechnego, ale zatrzymuje się na dobrach, które zdolna jest przekraczać. Przestaje w ten sposób panować nad swoimi czynami i zaczyna podlegać determinizmowi<sup>55</sup>. Dokładnie w tym samym momencie przestaje być mikrokosmosem w znaczeniu teologicznym. Rozum ludzki przestaje bowiem rządzić władzami niższymi i zaprowadzać ład w „mikrokosmosie”. W ten sposób to świat bytów niższych rozpoczyna swoje rządy nad człowiekiem, a człowiek nie jest już w stanie prowadzić do dobra powszechnego bytów, które jako nierozumne zdeterminowane są ze swej natury do jakiegoś dobra partykularnego. W ten dokładnie sposób kosmos traci swego pasterza. Człowiek zaś przez życie niemoralne, polegające na zamianie celu, jakim jest Bóg (czyli dobra powszechnego), na cele partykularne, odmawia udziału w rządach Bożej Opatrzności. W ten też sposób rezygnuje z udziału w roli Rozumu wszechświatowego, rozumianego jako stały i aktywny czynnik działający w świecie (το ποιουν). W ten też sposób człowiek „zrzeka się stanowiska” mikrokosmosu w rozumieniu teologicznym. W tym punkcie naszych rozważań możemy już chyba powiedzieć, iż każdy grzech w perspektywie mikrokosmizmu teologicznego ma wymiar kosmiczny. Życie zaś moralne jest realizacją powołania człowieka nie tylko wobec Boga samego, ale i wobec wszechświata właśnie. W rozumieniu mikrokosmizmu teologicznego, człowiek staje się mikro-

<sup>55</sup> *De verit.*, q. 24, a. 2.

kosmosem przez życie moralne. Jest to zaś możliwe dzięki temu, iż dusza, będąc stworzoną na obraz Boży poprzez fakt, iż dążąc do dobra i prawdy, może stać się w jakiś sposób wszystkim, nie jest ograniczona do żadnego dobra partykularnego.

Teraz należy przyrzeć się uważniej mikrokosmizmowi opartemu na analogii konstrukcji ontologicznej człowieka i rodzajów bytów stworzonych. Podstawowym wymiarem, który różni ten typ mikrokosmizmu od opisanego powyżej mikrokosmizmu teologicznego, jest rola, jaką odgrywa w nim ludzka wolność. Otóż w mikrokosmizmie opartym na analogii konstrukcji psychofizycznej człowieka i różnorodności bytów we wszechświecie człowiek nie musi, czy raczej nie może, decydować o tym, w jakim stopniu i czy w ogóle staje się mikrokosmosem. W tym drugim więc znaczeniu człowiek jest mikrokosmosem po prostu na mocy tego faktu, że jest człowiekiem. Aspekt wolności i wyboru, a przez to również aspekt moralny nie odgrywa w przypadku tego typu mikrokosmizmu żadnej roli. Z tego też względu przyjęliśmy, iż ten typ mikrokosmizmu jest dla Tomasa drugorzędny, choć zdecydowanie ma swoje znaczenie i rolę w antropologii Akwinaty.

Na zakończenie postawmy jeszcze jedno pytanie. Czy jest możliwe, żeby człowiek jednocześnie był i nie był mikrokosmosem? Czy nie burzy to zasady sprzeczności? Otóż wydaje się że nie, a to z tego podstawowego powodu, iż znaczenie pojęcia „mikrokosmos” użytego w obu przypadkach zdecydowanie się różni. Pierwsze użycie mówi o podobieństwie do Boga, drugie o pokrewieństwie ze światem. W pierwszym wymiarze człowiek może wzrastać, drugi jest mu dany w całości. Również więc w perspektywie chrześcijańskiego mikrokosmizmu człowiek jest w jakiś sposób zawieszony pomiędzy „już” i „jeszcze nie”<sup>56</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W zakończeniu przedstawmy już konkretne twierdzenia, które wyznaczają charakter i specyfikę Tomaszowego mikrokosmizmu. Przede wszystkim mikrokosmizm ten jest swoistego rodzaju wersją antropocentryzmu, taką jednak, która jednocześnie jest zdecydowanie teocentryczna.

---

<sup>56</sup> Por. J. Salij, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1998, s. 10-11.

Po drugie, u Tomasz z Akwinu znajdujemy dwa rodzaje mikrokosmizmu: mikrokosmizm, który określiliśmy jako teologiczny i mikrokosmizm, który polega na podobieństwie ludzkiego bytu do wszystkich rodzajów bytów obecnych we wszechświecie. Pierwszy zatem rodzaj mikrokosmizmu opiera się na podobieństwie człowieka do Boga, drugi na podobieństwie do świata. Jak staraliśmy się wykazać, to właśnie mikrokosmizm teologiczny odgrywa dla Tomasz z Akwinu zdecydowaną fundamentalną rolę. Człowiek zaś staje się mikrokosmosem rozumianym na sposób teologiczny, poprzez poznanie i poprzez moralność, która zakłada, że władze niższe poddane są w człowieku władzom wyższym. Połączenie zaś aspektu mikrokosmicznego i moralnego, które umożliwia mikrokosmizm teologiczny, tłumaczy fakt, dlaczego grzech człowieka miał wymiar kosmiczny.

Wydaje się, iż trudno byłoby znaleźć wizję teologiczną równie szeroką, ścisłą, konsekwentną i piękną, jak koncepcja, którą w tej pracy określaliśmy mianem mikrokosmizmu św. Tomasz z Akwinu. Gdyby chcieć pokusić się o jej skrótowe ujęcie, być może najlepsze tego typu streszczenie znaleźlibyśmy w nigdy niedocenionym, a dziś już zupełnie zapomnianym, dziełku z pierwszego wieku po Chrystusie. Prawdopodobnie stoicki autor, Maniliusz, napisał wówczas poemat, który formalnie miał przypominać słynny tekst Lukrecjusza pod tytułem *O naturze wszechrzeczy*. Dziełko Maniliusza było jednak w treści zdecydowanie polemiczne wobec atomistycznej i mechanicyzycznej wizji wszechświata, którą prezentował poemat Lukrecjusza. Maniliusz przedstawiał świat jako organiczną całość i w kilku miejscach daje świadectwo przekonaniu nie tylko o jedności i łączności świata z człowiekiem, ale i z Bogiem – czy wręcz łączności świata i człowieka przez odniesienie do Boga. Kiedy czytamy poniższą strofę, trudno nie uznać jej bliskości wobec koncepcji mikrokosmicznej antropologii Tomaszowej, którą przedstawił w niniejszej pracy:

... *Quid mirum, noscere Mundum*

*Si possunt homines; quibus est et mundus in ipsis,  
Exemplumque Dei quisque est sub imagine parva*<sup>57</sup>.

Połączenie antropologii mikrokosmizmu i antropologii opartej

<sup>57</sup> *Astronomicon libri V* (IV, 895-897).

na podobieństwie do Boga jest w tym krótkim fragmencie równie uderzające, jak w całym dziele Tom a s z a.

Aby zaś nie zgubić tropu, na którym znaleźliśmy się wraz ze św. Tom a s z e m z Akw i n u, warto wspomnieć, iż fragment z M a n i l i u s z a i pewna idea mikrokosmizmu wróci do historii myśli w sposób niespodziewany. Otóż, niemiecki tłumacz i wydawca dzieł L e i b n i z a, A. B a c h e n a u umieści tę krótką strofę w wydaniu *Teodycei*, zaraz na stronie tytułowej. Tak też rozpocznie się nowe życie pewnej idei mikrokosmizmu, którą spotkaliśmy w dziele Tom a s z a. Niemniej jednak jest to już temat wykraczający poza ramy niniejszego artykułu.

### **Anthropology of Microcosm in Thomas Aquinas**

#### **Summary**

This article presents relations between classical theory of microcosm as a general psychological and physical theory and the most important way of think about God in Aquinas's theology.

I try to show that in microcosm which we may recognize in Aquinas's writings theological anthropology is very similar to natural theology and theology of creation.

I would like to proof that the most important sources of microcosm in Aquinas theology is theory of ideas in the mind of God. So, I think both, theory of exemplars any particular things in God and microcosm are in Aquinas's theology absolutely inseparable.

Several another anthropological issues have been taken up in this text. For example: God's Providence, theory of relation between body and soul, the way of think about human as a *imago Dei* and *imago mundi* as well.